Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muhammad Bāqir

Dawābit al-uṣūl

ISLM
RARE
KCL
Q38
1854
FOLIO

BDB6875

Jou
23-10-95

ضوابط الوصول

ملك والدي حجة الإسلام السيد محمد طه نجفي
ثم انتقل إلي وأنا ولده
محمد الحسين

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

هذا الكتاب من كتب والدي المرحوم المغفور له العلامة حجة الإسلام السيد حسن يوسف الحسيني
من المجلس الإسلامي الشيخ الأعلى برئاسة الإمام السيد موسى الصدر لينتفع به المهتمون من أهل العلم
وقد حوى الإمام من الصفات الفاضلة من علم وفضل وحكمة وحفظ وذكاء وعبقرية
وتقوى وصلاح وجهاد في سبيل الله والدين ما رفع اسم الشيعة عالياً في بلاده إن شاء الله تعالى
وإني أرجو من كل من اطلع على هذا الكتاب أن يقرأ الفاتحة والتوحيد
لروح والدي وله
ولي الأجر والثواب

هو

اعلم ومن المعلوم عند
الأدباء العلوم أن علم الأصول الفقه من
أهم العلوم العملية وأعمها فائدة ونفعاً وأكمل المعارف
المحققين أهل التحقيق وأيمنها فوقاً وجمعاً ولعمري أنه بمنزلة الماء الجاري
على حياة العلوم وحياتها وبمكان الروح الساري في أصول المعرفة واغتصانها لا يكاد يتم علم
من العلوم الآلية والمسائل من المسائل ينتهي إلى تحقيق الإيمان بمهامه العلماء تكرمة سلفهم وخلفهم
قد بذلوا جهدهم فيه وأتعبوا جدهم وكدهم البذول فأصنفوا فيه صحفاً ونشروا فيه نشراً ولما كان العلوم
تتزايد يوماً فيوماً بتلاحق الأفكار آناً فآناً فقد تكاثرت رسائله وتكاملت مسائله إلى أن انتهت الزيادات
والكمالات إلى المتأخرين أهل هذه الأزمان وسيداها في هذه الأيام المعروف بشريف العلماء تغمده الله بغفرانه وأسكنه بحبوحة
ولله درّه ما كان كانه سبيكة من هذا الفن لا يأتي عليه مسئلة من مسائله إلا وكان بكرافيها إلا أنه بزيادة اهتمامه
بالتدريس وازدحام أهل العلم إليه فيه لم ينفق له بروز فما في الخواطر على الدفاتر إلا في النادر ولكن العلماء من تلامذته قد كتبوا
في تقريره والفوا في تحريره ما اشتهر في الآفاق وانتشر في البلاد وكان من أكملهم لجمع المطالب وأجمعهم لاشتمال المقاصد
ان من أفضل تلامذته والشرف من فاز بحياته أفادته المشتهر في الآفاق المنتهى إليه الرئاسة والتدريس في برهة من الزمان المولى
الجليل سيدنا الأستاذ السيد ابرهيم القزويني موطناً الحائري مسكناً أعلى الله تعالى مقامه وسمّاه بالضوابط فانه رده قد أثبت فيه جميع
ما صدر منه في درسه مباحثاته كاد أن لم يشذ منها شيء وأضاف إليه زيادات مما خطر بخواطره وهو في الحقيقة لشبان العلم الأصول
تبيان للكتب ولا سيما القوانين والفصول ولما أشار الأستاذ دره إلى أقل تلامذته وأحقرهم جاه بحضرته وفاز باستفاضته
الراجي عفو ربه الغني عبده الحسيني ابرهيم الرازي في رؤياه فيها انهاه بطيفه حثيثاً بانطباعه في
طباع لينتفع به العلماء العاملين ذخراً وذخيرة ليوم فاقتي يوم الدين آمين رب العالمين تمت أحوال المضمن في كتاب
ضوابط الأصول ويأتي أحواله في نتائج الأصول

يكاد يخفى على أولي الأذهان السليمة والأفهام المستقيمة أن كتاب نتائج الأفكار هذا أيضاً مصنف شريف مؤلف منيف كاف مع إيجازه
لجميع مهمات علم الأصول التي سابق إليها العلماء الفحول بأحسن إشارة وأوفى بفرائد فوائد مبتكرة لم يتبادر إليها من أحد يد الأصول بأنفس عباراته وهو
أيضاً مصنف الأئمة الهمام المولى المتقي البدر التمام شمس الظلام قدوة الأنام من الخواص والعوام سليل الكرام عمدة العلماء الأعلام
كهف الأراذل والأيتام حجة الإسلام من بلد الأيام السائر في ضوابط مسائل الحلال والحرام الغائر في أسرار دلائل الأحكام حائز خيار
المسالك وحائز رياض المدارك كشاف معضلات التحقيق ومفتاح مقفلات التدقيق مهذب شرائع الإسلام بموجز بيانه الكافي
ومهذب قواعد الأحكام بمختصر تبيانه الوافي محيي رسم الفقه بتفتيح الدروس ومجلي حقائق العلم بإيضاح المأنوس بجنبة
كل تحرير بلبه وكفاية من لا يحضره الفقيه مصباح مسالك الهداية والإرشاد ومقتبس مناهج غاية المراد
وسيلة ذخيرة المعاد وذريعة يوم التناد إذ ينادي المناد الذي منه تهذيب القوانين المحكمة
وتحرير الأشتار المبهمة معتبر وسائل الشريعة منزه حدائق الدين بلمعة من بحار أنواره منبه
معارج اليقين بزبدة من نتائج أبكار أفكاره رافع معالم الفروع والأصول جامع المقاصد
العلية بأحكام المحصول بحر الأدب الكرم وفخر العرب والعجم قطب فلك العلماء
والسيادة ونقطة دائرة الحلم والسعادة مجمع الفيوضات
ومنبع الإفاضات فاتحة صحيفة السداد
الرشاد وخاتمة وثيقة
الفقاهة

الشيعة ونهاية مبينة
الشريعة

جنابه أعلم العلماء المتقدمين والمتأخرين أفضل الفضلاء السابقين واللاحقين شمس الفقهاء والمجتهدين السيد السند الحبر المعتمد سيدنا الأستاد ومن عليه
الأمور اعتمادنا العالم السيد ابرهيم القزويني موطناً الحائري مسكناً قدس الله سره العالي ولما كان المؤلف المزبور بالغاً أقصى مرتبة التجرد والبيان سائراً بين
سائر المصنفات على كل لسان صائراً محط أنظار الفضلاء لما حواه من نتائج أفكار العلماء حاوياً اللفظ الكاشف عن الحقيقة باللب استحسنا لجميع المؤلفات والكتب جهتها أن
البحر إذا تموج تراخت المراكب والبدر إذا تبلج طمس نور الكواكب فكان اختصاره وسهولة استنساخه وإكثاره في غاية العلة ونهاية الندرة بحيث لم يكد يكفي أيدي الكتاب
كفاية مع ما بهم من الجهد في تكثير كتابته وكان في انطباعه احتمال شياعه وكفاية الناس أخذه وانتفاعه وكان كانه منتزه هذا الشرح ونتائج أفكار تعديل الصنا
هذا الجرح أجبت إلى ما أودعه في هوامش هذا الكتاب بنحو ما يتعلق منه بذلك الباب ملتمساً من الناظرين إليه طلب العفو والغفران للآمر والمباشرة الغائر في يوم الحساب

فهرست ما في المجلد الأول يشتمل على أربع وثمانين ضابطة عشرين منها في المقدمة والباقي في الفصول

ضابطة في الكلي والجزئي	ضابطة في الانقسام الكلي المتواطئ والمشكك الى	ضابطة في انقسام اللفظ الى المتحد المعنى ومختلفه	ضابطة في الوضع	ضابطة في المشتق
ضابطة له في بيان ما وضع اللفظ	ضابطة في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او المعلومة	ضابطة في تعارض العرف واللغة	ضابطة في تعارض عرف الشارع والمسئول	ضابطة في استعمال الالفاظ الموازية في الناقص والزائد بيسير
ضابطة في الحقيقة الشرعية	ضابطة في الصحيح الاعم	ضابطة في العلامة الدالة على الوضع بالمطابقة	ضابطة في التبادر	ضابطة في صحة السلب
ضابطة في الاطراد	ضابطة في ان الاستعمال اعم	ضابطة في صحة التقسيم	ضابطة في ثبوت الاشتراك والاستعمال المشترك في اكثر من معنى	ضابطة في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
ضابطة في بيان معنى مادة الامر وصيغته	ضابطة في ان الامر بالامر امر ام لا	ضابطة في الامر الوارد عقيب الحظر	ضابطة في المرة والتكرار	ضابطة في الفور والتراخي
ضابطة في تبعية القضاء للاداء	ضابطة في وجوب المقدمة	ضابطة في الواجب المخير	ضابطة في الموسع والمضيق	ضابطة في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
ضابطة في مفهوم الشرط	ضابطة في تكرار الامر بتكرار الشرط	ضابطة في مفهوم الوصف	ضابطة في مفهوم الغاية	ضابطة في مفهوم الحصر
ضابطة في مفهوم اللقب	ضابطة في مفهوم القيد	ضابطة في مفهوم العدد	ضابطة في مفهوم الزمان	ضابطة في ذهاب الجواز بنسخ الوجوب
ضابطة في الامر مع العلم بانتفاء الشرط	ضابطة في ان الامر الندبي كذلك	ضابطة في اجتماع الامر والنهي	ضابطة في دلالة النهي على الفساد	ضابطة في تحقيق معنى العام وما يتعلق به
ضابطة في وجود ما يخص العموم	ضابطة في الجمع المحلى والمضاف	ضابطة في المفرد المحلى	ضابطة في المفرد المضاف	ضابطة في المفرد المنون
ضابطة في الجمع المنون	ضابطة في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع	ضابطة في ترك الاستفصال	ضابطة في افادة اما في قوله الطوافا بالبيت صلوا للعموم او للتشبيه	ضابطة في الخطاب الشفاهي
ضابطة في بيان معنى الخاص واحكامه	ضابطة في منتهى التخصيص	ضابطة في شرط بالمعنى الاستثنائي احكام الاعم	ضابطة في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا	ضابطة في حجية العام المخصص في محل التخصيص
ضابطة في العمل بالعام قبل الفحص	ضابطة في تعقب المخصص عمومات متعددة	ضابطة في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا	ضابطة في ان لا عبرة بعموم اللفظ بخصوص السبب	ضابطة في التخصيص بالمفهوم

ضابطة في تخصيص الكتاب بالمفهوم والاجماع والخبر	ضابطة في بناء العام على الخاص	ضابطة في تعريف المطلق والمقيد	ضابطة في عموم المطلق	ضابطة في وجه حمل المطلق على الفرد الشائع
ضابطة في تعارض علتي الوجود والاستعمال	ضابطة في ان التشكيك مانع عن حمل المطلق على الجميع وعدمه	ضابطة في حمل المطلق على المقيد	ضابطة في بيان معنى الاجمال والاشارة الى طرقه والمباينة	ضابطة في حمل المجمل على المبين
ضابطة في تقسيم المجمل	ضابطة في انه لو ورد لفظ مجمل بالنسبة الى معنى بالنسبة الى اخر فعلى ايهما يحمل	ضابطة في اجمال اية السرقة	ضابطة في اجمال نحو قوله لا صلوة الا بطهور	ضابطة في اجمال نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
ضابطة في بيان معنى المبين بالفتح والكسر والاشارة الى اقسامه	ضابطة في تاخير البيان عن وقت الحاجة	فهرست ما في المجلد الثاني وتشتمل على خمسين ضابطة		ضابطة في تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
ضابطة في الاجماع البسيط والمركب	ضابطة في عدم القول بالفصل	ضابطة باتفاق في اختلاف الامة على قولين مع القطع الثالث	ضابطة في جواز اتفاق الفريقين على خلاف مع احد القولين	ضابطة في الاجماع السكوتي
ضابطة في بيان معنى السنة	ضابطة في الخبر ان اما متواتر او احاد	ضابطة في شرائط المتواتر	ضابطة في ان المتواتر اما لفظي او معنوي	ضابطة في تعريف الخبر الواحد
ضابطة في حجية الخبر الواحد	في تعارض الظن ضابطة الاصولي والفرعي	ضابطة في شرائط العمل بالخبر الواحد	ضابطة في العدالة	ضابطة في بيان ما يعرف به العدالة
ضابطة في تعارض الجارح والمعدل	ضابطة في ان العقلية مدرك الحسن والقبح بمعنى الذي في الجملة ام لا	ضابطة في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم	ضابطة في ان العقل يدرك الثواب والعقاب ايضا ام لا	ضابطة في ان كلما به حكم العقل حكم به الشرع ام لا
ضابطة في تبعية الاحكام للصفات وعدمها	ضابطة في ان الحسن والقبح في الاشياء ذاتي او بالصفات الذاتية او بالوجوه والاعتبارات	ضابطة في جواز خلو الواقعة عن الحكم ام لا	ضابطة في كثرة جملة من الاصول	ضابطة في الاستصحاب
ضابطة في بيان معنى الاجتهاد	ضابطة في جواز التجزي في الاجتهاد	ضابطة في شرائط الاجتهاد	ضابطة وعدمها في معذورية الجاهل	ضابطة في التخطئة والتصويب
ضابطة في ان الاجتهاد واجب كفائي	ضابطة في وجوب تجديد النظر وعدمه	ضابطة في وجوب رجوع المقلد برجوع مجتهده	ضابطة في عدم جواز نقض الحكم	ضابطة في بيان معنى التقليد
ضابطة في جواز تقليد المجتهد وعدمه	ضابطة في ان التقليد بالملزوم او السبب	ضابطة في جواز الرجوع عن التقليد	ضابطة في تقليد الاعلم	ضابطة في جواز التقليد وعدم التبعيض
ضابطة في عدم لزوم مشافهة المفتي	ضابطة في جواز تقليد الميت وعدمه	ضابطة في شرائط المفتي	ضابطة في انه يجب تحصيل العلم للمجتهد او يكفي الظن	ضابطة في ان المسائل المذكورة في باب التقليد اجتهادية او تقليدية
ضابطة في تعارض الدليلين	ضابطة في تعادل الدليلين	ضابطة في ان المتبع بعد التعادل ماذا	ضابطة في ان المجتهد اذا بنى على التخيير بعد التعادل فهل المقلد ايضا مخير او يجب عليه الاخذ بما اختاره مجتهده	

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدينا بترتيب عوائد موائد الآباء الى نهاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب فوائد فوائد المبادي الى غاية مقام الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الأصول باتقان قوانين شريعة سيد الأنام وبلغنا الى غاية المأمول من نهاية المسئول باحكام الأحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومفاصيح الظلام **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعد ما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ونخبا الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الأصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على فرائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدم لضبطها مدد بيد انه كان لبسطه بعض الهمم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقايقه والبلوغ الى مغالق حقايقه سنح ببالي الفاتر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستنفض العمالة كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الأصول وتاليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب وكل فصول يحترز عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا في الاختصار مدرجا فيه من المطالب الابكار ما لا تنال اليها ايدي اولو الابصار وسميته بنتايج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **المقدمة** في تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشيء واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك بينهما لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر الذي الاصل فيه كونه وضعيا اشتراكا تعيينيا لا صالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم ومن جهة وضع الواضع له جعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف يابا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم اني حين قرائتي كتاب معالم الدين على بعض اساتيذي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كثرت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في ابواب متشتتة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله الغريبة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله سبحانه ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لفاقتي يوم الدين وسميته بضوابط الأصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وبيان من المسائل اللغوية **فاعلم** ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظن والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في اخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريب او لا يكون شيء منهما او يكون احدهما دون الاخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر معتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والاخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون مشتركا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وكونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد التسليم امكان المجاز بلا حقيقة ووقوعه كون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة **فاعلم** ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب للتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعيني لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا ولا يفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم

وضع الواضع له

تعريف الاصول

تسليم

الغالب

والمجاز ولا الى المجاز سلما بل الحقيقة لما مر اذا تبين ذلك

تعريف الفقه

الحق

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق للتبادر ولا التصور ولا الاعم ولا يعارضه صحة التقسيم لاعتضاده بصحة السلب عن المتصور
ويكون بالذات اقوى منها والاحكام جمع الحكم وهو بطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات وهو اخص لا احتمال خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير
والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم المراد وان كان من نحو الشجرة كتكلم موسى العرب ونفسي وهو المفهوم الحاصل من
اللفظي وكلامه تع عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تع وكلم الله موسى ولو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح الفائدة
الشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد على بعد فيلغو الاول فقط مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيجد الدليل المد هذا على مذهبنا وعلى مذهب الاشعري يستدراك القيدين المذكورين ثم ان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف فيحتاج الى الطالب والمطلوب منه وكون المطلوب متحدا بما يطلق عليه لزم وجود التكليف بلا مكلف وهو سفه بل فمثل الصبي والنائم ونحوهما ان قال ببقاء التكليف كان تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا يصغى الى تجويزه اياه او بارتفاعه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث بل قال ان الامر والنهي هو الطلب بقول مخصوص ولو كان كلاما نفسيا لزم ان لا يكون الله سبحانه امرا ناهيا وهو باطل بالضرورة ونص الكتاب بل الوقوع الاخير ان وارد على من قال بالكلام النفسي وان لم يقل بان المراد من الحكم في التعريف هذا المعنى وان كان الثاني الخبرية احترازا عن الموضوعات نعم خروج الانشائية

والحق تغايرهما بالنسبة بينهما عموم وخصوص متصادقان في العالم الفطن فيقال له فهيم وعالم ويصدق الاول فقط على العامي الفطن فيقال له فهيم
لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فيقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة حيث كان بين المعنيين المتصادقين
عموم من وجه يكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على الفقيه
من وجه كلفظ الغناء فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب العلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغناء صوت مطرب
مع الترجيع قلنا سلمنا ورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناص منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل
بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف حيث رجعنا الى العرف رأينا ان بنائهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ موضوع الشرعية
لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل بهذا الظن ولا يضعفه نصهم على خلافه فضلا عن خصوص والظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل
الميزان كما قال بعض الافاضل واورد عليه انه ما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق للتبادر مناف لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى الادراكات
تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم وكما يمكن كون
التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فلا مرجح للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه ولا بان التبادر امارة
قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي بشهادة صحة السلب عن التصور فيصح ان يقال المتصور انه ليس
بعالم وثالثا ان العدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فتدبر والاحكام جمع حكم وهو بطلق لغة على اسناد
شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام نحو الغير وعلى نفس الكلام الملقى والمراد هنا الاخير
والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم والمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجرة فانه يقع عرفا ان الله
تعالى تكلم على موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا
لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو
كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ايضا كليما له تعالى ايضا وليس كذلك فالمراد بالحكم في التعريف
ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك قيدي الشرعية والفرعية لان يقول الاعتقادات ايضا الافعال على تكلف كما يقول انها الاعمال الباطنة
فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحيا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول اذ من الادلة الكتاب وهو نفس الكلام الموجه
هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد اجاب الاول استدراك القيدين فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين
وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع عن المكلف ولا شك ان الطالب من النبي محتاج الى المنتسبين الطالب
والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون الله عندهم قديما وهو باطل جدا للزوم وجود التكليف بدون المكلف
وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فتعارضهما اذ كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او نائما
او ناسيا فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا وتجويز الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم
بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك
وانكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى آمرا وناهيا مع انه آمر وناه بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات وينهى عن
الفحشاء والمنكر والحق ان الايرادين الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك بل عبروا من المعاني لان
ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسب الخبرية
كما اختاره بعضهم وجعله احترازا عن موضوعات الاحكام ففيه ولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت
الفقيه اذا اعتقد بالانشاء ان انشاء من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الخبرية فيعتقد من خطاب اقيموا الصلوة بوجوب الصلوة وهو الفقه
قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء ان ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما لوازمه فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن
الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما معرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة بالتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة
عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان
عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه دينهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان
معرفة الموضوع انما هي من المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام الخمسة والمبادي قد يذكر في العلوم وقد

تعريف الفقه

كانهما الصلوة وتوهم ان الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك مدفوع بان لازمه عدم كون التصديق بالانشاآت فقها وهو نفس الفقه فيه وخروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة
وشرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها وقيل ان معرفة الموضوع من باب المبادى لعلمنا ان المراد بهذه المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك
قيد الاحكام لان ظاهره ان المراد بالعلم التصديق فتصور الموضوع لم يكن داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الحكم او التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهو نسبة
خبرية كيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات خارجة او المسائل فكسابقه او النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات

لم يخرج الموضوعات الشرعية او التصديقات ليكون الفقه تصديقا بالتصديقات نفيه ان اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فتصديق الفقيه بتصديقاته المأخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات المأخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المنقطع لعلمه بها فقيها ويلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لانه ظاهر في الرجوع الى العلم والحال ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه فساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان تؤخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه تصديقه بمصدقاته ويلزم فساد قيد عن ادلتها لانه ان تعلق بالعلم كما هو الظاهر فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة فساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته التكليفية بل مصدقاته او الاحكام استدراك قيد الشرعية فخرج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول ولا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه الا ان يراد الاول الشامل او التكليفية والوضعية الخمسة اى الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد

نتيجة

من المبادى

معنى ان الصلوة

يذكر في غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعرفة في قولك معرفة
الموضوع ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قايل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق
كما هو الظاهر منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع
هو هذا فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات
خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية وان اريد من الاحكام النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات
الشرعية التى هى ليست من الفقه على مذهب القايل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة
عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فيرد عليه اعتراضات **الاول**
ان تصديق الفقيه بتصديقاته المأخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات المأخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم
بالاحكام الشرعية الغير المنقطع لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان **الثانى** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه ظاهر في الرجوع الى العلم المذكور
في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه **الثالث**
انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليست من شانها ان تؤخذ من الشارع بل الذى من شانه ذلك هو متعلقا
تصديقه اى المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة **الاول** ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع
لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته **الثانى** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو
الظاهر ففيه ان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم
الشارع ماخوذا من الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناه ما من شانه ان يؤخذ من الشارع
التى من شانها ان تؤخذ من الشارع وهو باطل اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية
كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فتامل وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك
قيد الشرعية وان خرج بالشرعية العقايد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول والقول بان الاحكام الوضعية كلها
مؤولة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التاويل في
بعض الوضعيات كالومات شخص عن ولدين صغيرين ووصى بكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال
لهذا الولد بالوصية لا يؤول الى الحكم التكليفى بالنسبة اليه كما لو اتلف صبى مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفى
والوضعى عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس وهى الشرطية و
الجزئية والمانعية والصحة والفساد ففيه اولا استدراك قيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم
انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التى تعرف بها كون الحكم وضعيا النسب المجعولة على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مآلها
ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون من شانها ذلك فلا يرد ما قلناه في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم يكن
راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صادرة من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك
الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات
عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف ان شاء الله بقى في الكلام شئ ناسب ذكره في هذا الكلام **اعلم** انهم قد اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية فقيل
خمسة وقيل ستة وقيل تلك الخمسة مع السببية والحق ان كلما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفى والا فهو
وضعى من غير تحديد وقال بعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية الوضعية اى ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان
فان الى المكلف بالمأمور به حكم العقل بالصحة وان لم يات به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان صحة المعاملات وفسادها
عبادة موقوفتان ببيان الشرع الشارع والعقل لا يدرك ترتب الآثار وعدمه وليس الصحة فيها عن الامتثال بالامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد
بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل كما في سائر الاحكام التكليفية التى يستقل فيها والشرعية يحتمل معان خمسة **الاول**
ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثانى** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **الثالث** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان
الشرع او العقل وان لم يؤخذ بالفعل **الرابع** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس**
ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس
بخروج التكاليف التى استقل بها العقل ولم يرد من الشارع شئ مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيحة على ما قلناه في معنى

تقييد بعد استدراك القيد المذكور عدم انحصار الوضعية في الخمسة فلا انعكاس فان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفي وما عداه وضعي
حتى مثل السببية والاصح ان يراد الاحكام التكليفية صدرت من الشارع ام غيره فلا يستدرك قيد الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف وعدم كونها مقصودة بالذات
من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليف والمراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع بيان الشرع ولا ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بل بيان الشرع خذ ما من خروج ما
يستقل به العقل بل ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يؤخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الشرع بلسان العقل او الشرع هذا

على المختار في معنى الحكم وان
جعلناه النسبة الخبرية او الخبر
او التصديقات او المسائل لم يحتج
قيد الشرعية باحتمال انه الخمسة
بل ينتقض التعريف طردا او عكسا
وبالفرعية ما تعلق بكيفية عمل
المكلف تعلقا حقيقيا وكان
المتعلق من الافعال الظاهرة و
خروج الوضعيات الا بفرض ما مر
وبتصورها معان ثلاثة اخر
لا يطرد معها التعريف والظرف
في قولنا عن ادلتها التفصيلية
يمكن ان يكون متعلقا بالعلم
كما هو الظاهر وبعامل مضمر كا
لمستنبط وبالفرعية بمعنى المفرعة
وعلى الاول خرج من جنس الادلة
علم الله تعالى لانه غير مسبب عن سبب
ومن خصوصها علم النبي والملائكة
وعلمنا بالضروريات بل وعلم الانبياء
ايضا اذا كانت الاضافة للعهد
فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها
للجنس حتى يخرج به علم المقلد يدفع
ان علمه انما قد ينشأ عن دليل
تفصيلي الا ان يقول بعهدية
التفصيلية فلا يقول بعهدية
الادلة حتى لا يحتاج الى قيد
ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي
والحكم في الواقعي يخرج اغلب الاول
لانها ظنيات او شكيات فان
العلم بمعنى الظن انتقض طردا
بدخول ظن المقلد اذا حصل من
الادلة المعهودة وعكسا بخروج
القطعيات النظرية والشكيات
او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض
طردا بما مر وعكسا بالشكيات او
اضمر وجوب العمل مع جعل العلم
بحاله او بمعنى الظن او الاعتقاد
الراجح انتقض طردا بما مر بل فسد
راسا اذ العلم او الظن بوجوب
العمل مسئلة اصولية لا فقهية
نتيجة الافكار

الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الخبرية فلا يصح قيد الشرعية باحتمال انه الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقر
باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب جزئية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم
اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول
وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيها الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الجزئية او التصديقات او
المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك آتية هنا واما الفرعية فيحتمل معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف
تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق
اعم من الاعمال الظاهرية او الباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الافعال الظاهرية
الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف
بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقايد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية
بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى
بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوهما فان لهما تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية
غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها ويكون المقصود بالذات
من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام التكليفية الشرعية
المرتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا
العلم وانما يبحث عنها لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم يكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة
معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا السببية والشرطية ونحوهما فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها التفصيلية
فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر ومتعلقا بعامل مضمر كالمستنبط او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المفرعة وعلى الاول خرج
من جنس الادلة علم الله تعالى لانه غير مسبب عن سبب وخرج عن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء
والملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا
من قيد عن ادلتها علم المقلد اذا كان الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل
الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من
التفصيلية فان علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من مسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما
افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي اللهم الا ان يقول بعهدية التفصيلية فح فلم لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى
القيد الزائد ثم اعلم ان في المقام ايرادين مشهورين اولهما ان الظن من العلم هو القطعي ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب
الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف
في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف ح طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من الادلة المعهودة مع انها
ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح و
فيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات والثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم
العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او الاعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد
التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية
السادس اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعنيهما الظن فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه اولا ان
العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل
ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعناه عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون المقدر الما
يكون الاحكام مدلولات للادلة فتم وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام والادلة
فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهتية كاصل البراءة ونحوه بما يرجع اليه عند عدم الدليل
فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا مما حجب الله
تعالى علمه عني وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حجب الله تعالى علمه عني فهو موضوع عني ثابت بالنص السابع التصرف في

لصدقه على مسائل الاصول وخمس الاعمال الظاهرية الشارع من ان الفقه لا يسمى فقها بل الاحكام الواقعية اما على الرابع فلعدم اطراده

او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظنيين الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية اندفع بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات وبخروج الظنيات بل الشكيات ايضا وبدخول علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الظنيين ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فقها الا اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية مع ايراد اخر سيظهر قلنا هنا وجه ثامن اقل محذورا وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المظنون هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري ولا يرتبط ذلك بمذهب المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط بناء على تعلقه به او جعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر بالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فقد ورد ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظ الاحكام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حملت كلام الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد دخل ظن المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره محتج في مسئلة واحدة بجعل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه او عدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه لا يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات الثمانية المتقدمة في جمع الايراد السابق وكذا على القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يصح الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب ان صاحب المعالم حصل العلم بمعنى الاعتقاد وهنا في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظ كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم فعليا وهنا جعلوه ملكيا وهو ناقض الا ان يكون نظرهم هنا الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن فعلية العلم وعدمها وهنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز في اربعة من الثمانية تأمل

لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء الحكم بمعناه الظ وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه حكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن اقل محذورا من سوابقه وهو ان يتصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان الله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع المقدس على طبق صفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطاء هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم على هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهدين وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيصير راي المجتهد محدثا له الثاني انه لما علم الله تعالى بان راي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما فيطابقها اراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا لا يمكن طلبه وتحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط الحكم عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال المذكور مراد العلامة ره من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فالايراد عليه بانه يناسب مذهب المصوبة لا المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحد ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه المفضي اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للشافعي مثلا فلا بد من الخروج عن الظ قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان محذوره شابه ان العلم بالاحكام الظاهرية او نفس الاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظ غير ناشيا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد اليه معرى عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او المأخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فقد ورد ثانيهما ان الظ لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولا زمان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يصح التعريف لشيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الذهني او جنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزية في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء ان شاء الله زيادة بيان وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهما ظاهران ولا على الذهني ولا جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد فيصير الاحكام بمعنى الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي بعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق صح في الجميع وكذا على القول بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ح ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه من وقوع التجزي واعتباره يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاعتقاد او القطع به او بالمدلولية او بالاحكام اعم من الظاهرية والواقعية او بالظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فان التعريف لا يطرد ح **واعلم** ان الظ من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف فعليا والحال انهم جعلوه في دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد من حيث كون الاحكام في الاغلب ظنيا ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا بمعنى ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوف على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين **فاعلم** ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار

ثم اذا عرفت فاعلم انه قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة وفيه ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا ينحصر ابتناء
الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا او الادلة فلا يلزم كون هذا الفن باحثا عن ادلة الفقه لا عوارضها او القواعد شمل قواعد الفقه التي
ليست داخلة في الفن او الظواهر او الاستصحاب ففساده عند اولي الالباب ويمكن جعله بمعنى القواعد مع جعل الاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في الفن المقصودة بالذات
من تدوين هذا العلم التي هي عوارض الادلة واما بيان مثل مبادي اللغة ونحوها فانما هو استطرادا ومن باب المبادي لكن على العهد يصح ارادة معنى اللغوي ايضا ثم انه باعتبار المعنى العلم

الاضافة فنقول ان معنى الفقه ظ ومراده من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة المصطلحة ولا يصح التعريف
بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المعنى ح ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا ينحصر بهذا العلم بل هو مبتن عليه وعلى غيره من
العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى اذا اضيف افاد الاختصاص فالمعنى المباني المختصة
بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغيره ايضا مدفوع بانا سلمنا
خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف ايضا مدفوع بان منع كون الاضافة
مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلا يلزم كون المذكور في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك اذ
المقول فيه هو عوارض الادلة لا نفسها وان اريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول ايضا وان اريد به
الظ او الاستصحاب ففساده غني عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن المطالب
لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض
الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطرادا ومن باب المبادي
فالمراد من الاصول هو القواعد والاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة
للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد واذا عرفت معنى اصول الفقه
من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم
باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس واحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد
الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال ادلة غير الاحكام
التكليفية بعد ما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها كالكون امرا مطلق المولى حجة على عبده
وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج عن هذا العلم وقال المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقول بعض بان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي
خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية
نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم لما ذكر وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام لكن لا يمهد
لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها المهيات ونحو كمسئلة الصحيح والاعم ومسئلة جريان الاصل في مهية العبادة وعدمه وبالشرعية العقلية
وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق واللاحق لزم انه لو مهد شخص
المسائل اللغوية وغيرها للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان
المراد ما مهده كل العلماء او ما مهده السابقون الذين كانوا في صدد بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده
البعض فح لزم انه لو مهد مسئلة في زماننا السابق هذا بقليل يكون داخلا وما سيمهد بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بعيد جدا الثاني
ان اخراج ما يستنبط منها المهيات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحا فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الخبرية والعلم عنده عبارة عن
التصديق فان كان المراد بالمهيات التصورات فخرجت من العلم والا لم تخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب خبرية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى
بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم
كحجية الظن لان الظ من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بقاعدة الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل بالخروج عن الظ بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل
ما يستنبط منها المهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية على انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه تكلف
جدا اذا عرفت تعريف العلم فلا بد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة
الا بمعرفتها **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم بسببها كما مر فموضوع اصول الفقه هو ادلة الفقه
لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وح يرد على القوم ابحاث الاول انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة و
هو باطل فانا نمنع ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من الجفر فهو ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على
السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء ان شاء الله زيادة تحقيق في محله
الثاني انهم جعلوا الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو فاسد لما قلناه من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثالث

علم باحوال الادلة من حيث هي احوالها من جهة ابتناء الفروع عليها فهو العلم باحوال ادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فخرج احوال غيرها كالنحو ونحوه والعلم بكون الكتاب معجزة وباحوال ادلة غير الاحكام التكليفية للمعنى من ان الاحكام عبارة عن الخمسة وخرج غير الاوامر الشرعية كامر المولى عبده والاعتقادية وقد يعرف بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويرد خروج ما لم يمهد بعد من مسائل هذا الفن مطلقا وخروج ما لم يمهده بعض العلماء دون بعض ان اريد ما مهده الكل ودخول بعض المسائل اللغوية المذكورة في الفن وان اخراج ما يستنبط منه المهيات بقيد الاحكام لا يلايم مذهبه اذ الاحكام عنده عبارة عن النسب الخبرية والعلم عن التصديق فان كان المراد بالاحكام التصورات خرجت عن قيد العلم والا لم تخرج بقيد الاحكام ايضا لانها نسب خبرية ويخرج ايضا مثل العلم بحجية الظن ان اريد من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط وان اريد الاعم فح ظ لان الاسباب البعيدة مثل ما يستنبط منها المهيات كمسئلة الصحيح والاعم ونحوهما مع انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء ثم ان موضوع هذا العلم ادلة الفقه يبحث فيه عن اثبات دليليتها وعوارضها بل مطلق دليل الفقه وان كان غير الاربعة فلا وجه لتخصيص الموضوع بالاربعة ولا لجعل الموضوع نفس الاربعة لا كلي الدليل

نتايج

ولا يجعل الموضوع الدليل بوصف كونه دليلا لمعنى يخرج مثل حجية الكتاب وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وغايته الترقي عن حضيض
التقليد والفوز بعليين لحصول في تفسير اللفظ والمعنى مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن له فرد بالفعل والا فجزئي ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم
بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها العدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا ومن هنا يظهر ان اتصاف المفاهيم بهما ليس بشرط تصورها و
حصولها في الذهن بل لنفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى فوزن فاعل كلي له انواع ولفظ زيد كلي له افراد وخصوص ما تلفظ به عمرو جزئي وكذا
المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت
افراده في الظهور والخفا من حيث
الفهم من اللفظ اما متواطئ او
مشكك بالتشكيك البدوي
او المضر الابهام او المضر المبين العدم
ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو
متحد اللفظ والمعنى ولم يجد له
مثالا وان تعدد اللفظ فقط
فهما مترادفان كالانسان و
البشر بخلاف الناطق والضاحك
فانهما متساويان او المعنى
فقط من غير تعدد الوضع
فهو حقيقة ومجاز او مع
تعدد الوضع وهجر الاول
لكن مع كون المناسبة ملحوظة
عند الوضع الثاني فمنقول
ونقضه عكسا بانه اذا اشتهر
احد المعنيين بحيث صار الآخر
مهجورا يسمى ذلك منقولا
وان لم يلاحظ المناسبة فلا بد
من عدم اشتراط ملاحظة
المناسبة فيه مدفوع بان
اطلاق المنقول عليه مجاز
لانه شبيه منقول او مع عدم
ملاحظة المناسبة وهذا
الثاني لكن مع هجر الاول
فمرتجل فيفسد ح القول
باشتراط ملاحظة عدم
المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة
الواضع ذلك بعيد جدا
او مع عدم الهجر فمشترك
تابع

ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل النزاع في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام
وتقرير البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت
ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه اذ به يعرف كيفية استنباط الاحكام وبه يترقى عن حضيض التقليد وبه يتشبث بالفوز و
السعادة الابدية فغايته اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثيرين سمي كليا والا فجزئيا واحترزنا
بقولنا قابلا من خروج كلي لا فرد له في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه نعقد اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين
ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم لا بشرطية وان لم تكن مستفادا من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ
موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم انفسها وعلى الآخر من اقسام ما
يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا
شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها لا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هل هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن
ام لنفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان يقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري
ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئة كلي له افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة الفلانية
جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ دز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط لما عرفت من عدم صحة السلب
ضابطة الكلي عندنا سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار
التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا شدة وضعفا زيادة ونقصانا وعدمه وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة
الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فان تساوت افراده ظهورا او خفاء فمتواطئ والا فمشكك وربما قيل ان الاخير ما يكون سببا للتشكيك
بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس به **وفائدة** هذا الاصطلاح كثيرة منها ما يظهر في قولهم ان شرط حمل
المطلق على العموم التواطئ لسر في ذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب
هو اللفظ فاصطلحوا ما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك اما بدوي غير مضر كالواسر بابان
الماء للشرب فيجرد السماع يشك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي عن اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي بقليله يشمله اللفظ
وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان خفاء
الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا فقد اضر التشكيك
بظ اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين العدم اي وصل خفاء الفرد بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرجه عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان
هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير
مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه و
عدمه وكون لفظ اخر معلوم لا ودلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني
وضده والبعض وكذا الحال في المترادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده
ضابطة اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددان او يختلفان اما الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ
فقط سمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المترادف مساويا مترادفين لان الاول يطلق في ما اتحد فيه المفهوم والمصداق
وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخ اما
ان يكون التعدد ناشيا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة
فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه فان اللفظ الذي كان له
معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كما ان المرتضى ره حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا
الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبيه المنقول والثاني اما
ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيفسد ح القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة الواضع عند الوضع
عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة
عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعيينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لم يتعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت
لفظ العين للذهب والفضة فالوضع ح مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعيني منه لا التعيني

ويرد على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك التعيني مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف التعيين وخروج ما لو
قال الواضع وضعت العين للذهب والفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يريد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متبايناة تكون مترادفة
بقي مثل اسم الاشارة قسما خامسا اذ لا مناسبة حتى تكون حقيقة ومجازا ولا تعدد في الوضع حتى تكون مشتركا او منقولا او مرتجلا ولا يتوهم على مذهب المتقدمين دخوله في متحد اللفظ
والمعنى . مراد من المعنى اعم من المجاز **اصل في الوضع** وارکانه اللوضع معنى مشهور هو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه يخرج باللفظ مثل الخط والاشارة وارد
يرد ما ذكرت وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل في امثال ما ذكرته من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا
لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترادفة والاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لاخر والثاني كان يضع لفظ
الليث للاسد والارنب لفظ الغضنفر للاسد والثعلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخيرين متباينان وكلا بالنسبة الى كل من
معنييهما مشتركان ان اعتبرنا وضعهما لهما اولا والا فمنقولان ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجلان ان لم يلاحظ النسبة مع
هجران المعنى الاول او مختلفان كان يكون للفظ سابقا معنيان ثم هجرا او وضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما بالمناسبة والى
الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام في ان ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون
قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مرتجلا او منقولا لا يقال ان ذلك وارد على
مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان اتحدا
هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى **ضابطة**
لما كان علم الاصول مشتملا على نبذ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والموضوع والموضوع له وآلة الملاحظة وههنا
مقامات خمسة الاول في الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه ويراد من قولهم
الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء شيء متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني وبالاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوهما
فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شيء بازاء شيء وارد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها و
اجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك يتم فيما
اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول وكان متحدا ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول واما اذا كان ملتفتا مع الوحدة او
عالما مع التعدد فلا يتم والحق في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذين في التعريف اما الدلالة فهي كون الشيء بحيث يلزم من
العلم به العلم بشيء اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يعين المراد وثانيهما انتقال المعنى مع تعيين المراد فان اريد من الفهم
الاول فلا اير اذ المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالاير بحاله والاول اولى لان الشرح مقدم على
الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا التعريف شامل لها ايضا
واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او في الاخص منهما فيكون
الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وللاصل اي القاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا وحمله على الحقيقة وحمل الاقل
استعمالا على المجاز عند الشك ولا ريب ان الغالب استعماله في الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في المشترك الاعم فقط لا قلة
استعماله على سبيل الانفراد بان يراد القدر المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قابل بالمجازية في الاخص والحقيقة في الاخر
بعد نفي القدر المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك **المقام الثاني**
في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعزائه عن الفائدة اسقطنا من البين الثاني
في بيان اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي والخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع
اللغة ام لا وعلى الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جمعا معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون
كل اهل اللسان ولا يختص بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا
فهو الثالث **المقام الثالث** في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين
الموضوع في الاوضاع النوعية اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا
من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصيا ان يكون تحته افراد متفقة
الحقايق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعيا ان يكون تحته
انواعا مختلفة الحقايق كهيئة فاعل فان لها مصاديق كثيرة كضارب وعالم وقاتل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة
فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام
واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ليس بجعله بل يحز
نفهم بالتتبع في مثل الاوضاع ان الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا يبعد ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه انفا
من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان

وضع

عليه بان المشترك اللفظي لا بد له على
معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش
عن تعدد الوضع والا فالواضع عند
الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه
وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان
الواضع الثاني جاهلا بالاول
او اتحد وكان غير ملتفت الى
الوضع الاول والاصح في الجواب
ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ
والقرائن فيه معينة للمراد لا
مفهمة للمعنى في غير مشهوره وهو
تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
وهذا يشمل الوضع النوعي الخاص
في المجازات فهو اعم من الاول لكن
لفظ الوضع حقيقة في الاول
للتبادر وصحة السلب عن الاعم
من حيث هو وقلة الاستعمال فيه
ثم لهم في تشخيص الواضع كلام اعرضنا
لعراه عن الفائدة ثم الوضع بالاعتبار
الواضع اما لغوي او عرفي عام او
خاص وباعتبار الموضوع اما
شخصي ان كان شخصا خاصا من
اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما
كهيئة فاعل ونحوها مما تندرج
تحته انواع مختلفة الحقيقة سؤا
استفيد ذلك من جعل الواضع او
من التتبع الكاشف عن رضى الواضع
ورخصته تبع

في الوضع وله مقامات

ومن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه العرف العام الأصولي حذرا من عدم كون الاستعمال الخاص لا حقيقة ولا مجازا وجهان ثم اذا شك في كون الوضع نوعيا ام شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وحذرا من اللغوية بل العسر ايضا ان كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والة الملاحظة اما عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين او الاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجوده او العكس فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده في مثل الضمائر والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لا انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا عن اللغة والاصل عدم الالتفات الى الشهرة وللزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى ثلاثة نتائج

وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك لما عرفت من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر **واما الثاني** فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بمعنى ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه اجمالا ويكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا لان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لاتفاقهم على توقف صحة المجاز على الوضع وان المجاز بلا وضع باطل وفيه ولا بالنقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم اذا استعمله في المسمى على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازا لان الواضع لم يضع كل لفظ زيد صدر عن اي شخص للرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات ان الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب وناصر قلنا ان كلا منهما متعدد باعتبار صدورها من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا يكون حقيقة ولا مجازا على زعمك الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قابل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر آخر بخلاف النوعي فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل بابي وضعت لفظ زيد لابني لا يعني ان كل زيد صدر من اي قائل موضوع لابنه بل لا يتخيل ذلك اصلا وثانيا الحال لان الوضع اذا وضع هيئة الفاعل لذات صدر منه المبدء فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فجعله موضوعا مستلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او شخصي فالاصل تقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق ام المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي فبعد امكانهما معا يكون ارتكاب التعدد لغوا فان كان الثاني مضافا الى اللغوية ربما يلزم عليه العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والة الملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة هو المسموعة من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغائب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا واما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع المتناهي اصلا ولغو فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا اللغة قلنا بضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع الموانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي ولا يجري هذا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين منهم من يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي اللابشرط ولكن اتفق استعماله في الخصوصيات لا غير وعلى التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون موانسة في البين حتى يبقى الاصل عدم رفع تلك الموانسة اذ الموانسة انما يحصل من كثرة الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا فيجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا فيجري فيه اصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا فان قلت فرتبة الشهرة موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضع قلنا الاصل عدم الالتفات اليها وبمجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو لم يكن كذلك لزم كون الضمائر واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع وعلى التقادير لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق الشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه يلزم على قول القدماء عدم الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ المميز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فلو كان الموضوع له في الحرف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصة

الصغرى

وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حتى مجازا ولتنصيص اهل اللغة بان في مثلا حقيقة في الظرفية ولا حقيقة الا بعد الاستعمال ولا استعمال الا في الخصوصيات وللخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل **الاصل في وضع المشتق** المشتق يطلق على ما اخذ من شيء اخر ان كان له ماخذ من الالفاظ ويدخل فيه الصادر على خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخيرتين يج

ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرفين ومن الحروف ما يكون على ثلثة احرف فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كذلك خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية فان قلت تقسيمهم الكلمة على الثلثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي او الاستعمالات ان لم نقل ببلوغها حد الوضع التعيني والكلام انما هو بالنسبة الى الوضع الاول والتقسيم الى الثلثة فيه غير معلوم وعليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمالات فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيات وثم مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو مستهجن وذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم ايضا يسلم انه لم يستعمل في الكلي لما عرفت سابقا من ان القدماء على فريقين ولا يقول احدهما باستعماله في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا التبادر لو لم يثبت الوضع فلا اقل من اثباته الاستعمال في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما اعترف به قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع النوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا والشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتسمية في الحقيقة لا يتم الا اذا كان في حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ فيها اذ لم يستعمل في غيرها لتكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضع الضمائر واسماء الاشارة عاما والموضوع له كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة انها كلية بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول وهذا خارج عن الكل واما عن غير المشترك فظ واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك واذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا ليتحد المعنى قلنا اولا ان المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المعنى اما متحد او متعدد واما مطلق المستعمل فيه او مطلق الموضوع له او الموضوع له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى وليس داخلا في الاربعة فيلزم بطلان الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى وقد عدوهما من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من الاقسام لنخالعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم الاربعة مبني على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة الى ما استقر عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان قسما خامسا فلم صرح صاحب الم بكونه مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثله في عموم الة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كاقتدائهم بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو باطل قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا ايراد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا وتلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتميز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء اخر بان كان له ماخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل المصادر وفان لها ايضا هي مادة ض ر ب ثابتة وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس موادها المصادر اذ المصدر ليس ماخوذا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحد من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص اسماء المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق ان الة الملاحظة فيها هي الموضوع لها المشتق ام لا الثالث في انها حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات والثاني من غير المصادر حذرا من لزوم اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو او العسر او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي في قلة الحادث في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصيات الاضافية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها

من التصف

فاعلم ان وضع المشتق نوع حذر من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعسر او العذر والاصح ان وضعه قابل لقسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي والاستقبال او الحال او حال التلبس او القدر المشترك بين الاول والثالث او الثاني والثالث تنبيه

من اتصف بالمبدء وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب لكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء او كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء وكون الاول كليا منطقيا والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع ام التعميم بمعنى انى وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء اى مبدء كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدء ما كالقتل والعلم وغيرهما فيصدق كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخر اما انى وضعت لكل من قام به المبدء بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من هذين القسمين من الاربعة الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فبقى صور اربعة فقيل بان كلا منها صحيح لا ما بين به والمشتق قابل لكل منها وان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول في صورة كون الموضوع له كليا منطقيا سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اى كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ولا نمنع الكبرى على ذلك التقدير اى كون الوضع والموضوع له ح عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اى كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلم واما الكبرى اعنى كون الموضوع له ح عاما كالوضع ممنوعة بل الوضع ح عام والموضوع له خاص اما الاول اعنى منع كون الموضوع له في المشتق كليا منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدء الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدء خاص ومن المادة يعلم ان هذا المبدء الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص متصف بالمبدء الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدء الكلي بمبدء خاص معين في الخارج غير معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدء وعندنا شخص متصف بمبدء خاص ولكن يتعين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا الثاني انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه عرفا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستعمل من ضارب هيئة ومادة الشخص المتصف بمبدء الضرب في هذا الغور وهجو واما الثاني اى منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بان العام الاصولي امر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما هي افراد العام الاصولي والموضوع له بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ الكلي وجعله آلة ملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها والحق ان وضع المشتق قابل لقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص واما الثالث فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال والحال والاستقبال وعلى التقادير المبدء اما من الحاليات او الملكيات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقع على من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اى يراد به معنى ضرب بعلاقة ما كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فتصور فيه تلك الاربعة ايضا فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب وتريد به انه ضارب حال النطق فاما يراد فيه الزمان من اللفظ ام الخارج واما حالة التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق المتلبس بالمبدء من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ كالرابع في الماضي والمستقبل والثاني في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدء من الذات حالا او ماضيا واما القدر المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدء حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تفيد حقيقة الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تفيد اتصاف الذات بالمبدء ان حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل المبدء في الحال او الملكة او الحرفة ثم انه قد يقال ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال كذلك وكذا القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو القسم الثاني من الماضي وقد يقال المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يقال ان القسم الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث

ممن لا ينبغي

ثم المبدأ اما من الحاليات او الملكيات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على وجهين ومحل
النزاع من تلك الاستعمالات غير محرر والاصل فيه التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا نفينا الحقيقة فيما عداه باصالة عدم الاشتراك
وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر اكل الجيف وقد ذكروا في استعمال المشتق فيما انقضى
عنه المبدأ اقوالا كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها نتايج

من الماضي

من الماضي والمستقبل فيكون عنه في كلماتهم وقد يقال ان المشتق حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول لا ريب فيه في كون
الاسناد مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازية لفظ الضرب فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من
اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقة صدق النسبة الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدء فمجاز ايضا وان كان
المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدء بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدء وان لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون
المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس صورة كون المشتق حقيقة في القدر المشترك
بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من كل تلك الموارد المذكورة
وكل لا مورد علم فيه تفصيلا بمجازية لفظ المشتق اتفاقا وكذلك محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الماضي
محال النزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتمييز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروهة تحتها البول
وتفصيله ان اطلاق المثمرة على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة بالنوع فان كان
المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في
الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا ففي وان جعل المراد من
اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الملكة الثمرة وان لم توجد فيها بالفعل ما لم ينتفي
الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا
ففي وان جعل المراد من الثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة و
غيرها وان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس وان جعلناه حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة و
صدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر اكل الجيف فان اكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون
نوعيا ففي حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسئلة كثيرة اثنان منها للمتقدمين وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى
عنه المبدء مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما هما من التفاصيل للمتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان المبدء من المصادر والسيالة
كالتكلم والاخبار ومجاز في غير ذلك كالضرب والظاهر ان مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم
انه متكلم وان كان بعض الكلام منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الاسم يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين
السيالة وغيرها ولم يحرر لبله ولم يطابق مطلوبه فليتامل ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر
الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان
الحدوث اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم بحيث لو اراد الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول
كالاخبار بخلاف الحدوث فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرء على المحل ضد وجودي فليس
بحقيقة وبين ما لم يطرء فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدء ثم الاصل
في المسئلة التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا حكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره
باصالة عدم الاشتراك كما ان الظاهر ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل
اما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال والحاصل ان كون هذا في الجملة
حقيقة اتفاقي ظاهر فعند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا بطريق هو محل النزاع يصير بعد الوضع مشكوكا فينفي
بالاصل واما تحقيق الحق فاعلم انه يمكن ان يقال ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة السلب ضارب
عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدء فيصح ان يقال لمن ضرب امس انه ليس بضارب وكذلك المستقبل فمن تركب عدم صحة السلب
وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب وقائم او جالس وفيهما نظر اما الاول
فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لم يستعمل الا في المتلبس بالضرب فاندرج ذلك في افراد التلبس وصحة السلب
انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية انك
لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا حجر واما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق
بل من الجملة ويمكن ان يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التنافر في مثل قولنا زيد قاتل عمرو مع صدور القتل قبل
ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان زيدا ليس قاتل عمرو الثالث ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس في اللفظ

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب واتفاق النحاة
على ان الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا وبمعنى المستقبل كذا لاحتمال ان يكون المراد
المعنى المجازي بنفي الحقيقة فيما عدا ما ذكرنا لاصل عدم الاشتراك وعملا بتبادر الغير ثم المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حالا فيه
التلبس به او ملكيا فكذلك هكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمبدء ولا ريب ان
المراد بالمبدء هنا المادة
المراد بالكاتب الضرب والعلم ونحوهما كلها حالية لا ملكية لكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها استعمل في الحرفة والملكة بحيث صارت
مشتركة بين الاثنين او الثلاثة كما في القارئ فانه يراد منه الحال والملكة والحرفة وفي اي منها استعمل
كان حقيقة لعدم صحة السلب فلا بد من ملاحظة الموارد تتبع
المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فالمشترك لفظي بينهما وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكذلك وان شك في
ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فيلحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة حكم بالمجازية فنقول ههنا ان المناسبة
موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي لا يلاحظ المناسبة بينه وبين التلبس وجدانا فيكون حقيقة في الماضي ايضا اعم من ان
يكون بطريق خصوصية الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة
قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا او بمعنى الاستقبال حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظن من ظواهر كلماتهم الحقيقة
في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجاز بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون
المتكلم على المشغول بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا او كثيرا ان لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة
الى الكلمات المتقدمة اطلاق له على الماضي ولا يمكن الاطلاق الحقيقي لانه هنا اذ الكلمة بمجرد وجودها ينتفي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو
لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله الا في المادة فلا بد ان يكون حقيقة في الماضي وثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول
بالفصل اذ تلك التفصيلات انما نشأت من المتأخرين والا فالمتقدمون مطبقون على عدم الفصل **السادس** انه لو كان مجازا في الماضي
لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة ويثبت الامر في الثاني بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازا
في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال بآية السرقة والزنا اذ ليس المراد القطع والجلد حال السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب ايضا
الجواب عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه
به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك لتبادر ذلك من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما في العالم والقائم
والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدء في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا
يصح ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم
من الفعل بان الاسم لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا وبمعنى الماضي
كذا الاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر وتبادر الغير بالنسبة
الى الماضي علامة المجاز واذا ثبت الحقيقة هنا بعدم صحة السلب ثبت المجازية في الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة الخاصة
في التلبس علمنا اجمالا ببطلان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكم بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التنافر ولكنه لعله لاجل
كون المجاز مانوسا فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي والا فقد يوجد في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر
الذي هو قطعي للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو
المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك كقولك زيد ليس بأسد يرمي بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان ويكون
السلب وليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة جلية
انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك يتأمل فيما يحتج فيه في الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر
الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى
الذي هو قدر مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي سلم الا ان حمل المطلق على الفرد الشائع الظاهر انما هو لكونه قدرا متيقنا وذلك لا يتصور هنا
لدوران الامر بين المتباينين اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر اي ارادة الكلي في ضمنه لا يحصل التيقن في الفرد الظاهر سلمنا لكنه لا يعارض
النص المذكور آنفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى التكلم ليس ايجاد الكلام حتى لا يصح ان
يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا اكثر من التنفس في البين بل
هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم للمتنفس بل الشارب في البين فالتلبس به انما هو بحسبه وليس ههنا مجاز بلا حقيقة
بل حقيقة للارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حالة النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع
الى ان فهم المعنى هنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيله** انا نقول ان المفرد
من المشتق لا يتبادر منه الا حال التلبس وهو معناه الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما
في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية والشاهد على فهم الحالية من التركيب ان الحالية تفهم وان وضعت موضع المشتق جامدا وقد يستفاد
مطلق الاتصاف بالمبدء كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة
التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاية من الاخير وذلك لا ينافي كون المشتق

× اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية والخارجية الاصح وضع الالفاظ للمعنى اللابشرط المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا للامور الخارجية كذلك ولا الفصل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين الخطا ولم يحكم بامتثال المامور مصداقا في الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال في الاتيان بالمعتقد اصل في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء ودفع تارك الفحص لزوم كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل وفي النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص وفي الشبهة المحصورة نتايج

حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث افادته الحال احيانا ام الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكذا وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلثة كالفقيه القاري فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب وهكذا لا بد من ملاحظة الموارد **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام لنفس المعنى لا بشرط شيء من الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور الذهنية بالوصف المذكورة وما سواها للخارجية كذلك على اقوال وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمرا انه زيد فاكرمه فعلى الاول هو ممتثل بخلافه على باقي وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القايل بالوضع للامور الخارجية والتصويب على مذهب القايل بالوضع للامور الذهنية والتحقيق في المسئلة هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر منها نفس المعنى اللابشرط بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج وثانيهما الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين حين الوضع لا يعتبرون الا نفس المعنى وان شئت فاخبر نفسك في تسمية ولد لك زيدا فلحق المشكوك وهو واضع اللغة بالغالب فان قلت لو لم يكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو رايناه شبحا شبهناه من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو فتسميته ولا بزيد ثم بعمرو ليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا اولا ان هذا لا ينافي كون الالفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ التعبير عنها بها انما هو باعتقاد المتكلم اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير عنه الا بمطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وثانيا نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر مطلقا فان قال بالاول فالدليل معاند عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه خلاف المتبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد اولا انه زيد في الشبح المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باعطاء زيد درهما ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمرو المعتقد اولا انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الذهنية واما بطلان القول بالوضع للامور الخارجية فاولا بانه خلاف المتبادر وثانيا بالنقض بالفاظ لا مصداق لها في الخارج كالمعدوم واما بطلان مذهب المفصل فللتبادر والاستقراء المذكور بل هو يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال الان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور المعلومة يقول انه لو امر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الاعطاء الا بعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمت انه نحوي واما من يقول بالوضع للامر النفس الامري فهو يقول في المثال لوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالما نحويا علمت به ام لم تعلم فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن ان قال في المسئلة السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل للمعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال بالثاني لزمه وكل من يقول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس الامرية فلازمه الفحص فالنسبة بين الكل من الذهن والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول الثاني **الثاني** يظهر ثمرة النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثله اية البناء وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل فكذلك وان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري وليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب من الجميع من باب المقدمة واما جعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه المسئلة فمحل كلام **الثالث** الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم وايضا لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه

اصل في تعارض العرف واللغة

اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اصالة تاخر العرف او العرف كما هو المشهور للاستقراء او الوقف وجوه والاوجه تقديم اللغة لان مرجع التعارض الى تعارض العرف اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع نعم لو قال اللغوي في اللغة كذا وفي العرف كذا احتمل تقديم العرف تنبيه

بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق قلنا لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان كان الامر دايرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا لعدم لزوم الاجتناب ح او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دايرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دايرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب وان لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا حكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء آنشاء الله مفصلا ضابطة

في تعارض العرف واللغة

اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا نقطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا نقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى من تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية الكلام انما هو في الثاني وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص من القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان للشارع في هذا اللفظ اصطلاح خاص حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من امور خمسة اما ان يكون معنى عرفي زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة علمنا بتقدم العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لا يقال انها معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا يخلو عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشك في معناه المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال اللفظ فيه مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك في ذلك الزمان مع العلم بوجود ذلك المعنى في ذلك الزمان ووجود معبر عنه فيه ولكن لا نعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا واما الصورة الاولى فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض بخلاف اصالة عدم النقل الثاني انه باتفاق منى ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي ام غيره فكما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذا الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث التي مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظ واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في العرف الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهتية العملية واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلام الشرع على العرف وذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وههنا الشهرة تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المخالفة معانيها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع على طبق عرف المتاخر فهو ممنوع لانه ليس الا صورة متعددة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها او فساد مستندها وههنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما المتوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا من متون اللغة المتداولة في يومنا هذا ولا ريب ان زمان نقل متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة عليهم السلام او بعده بقليل فعلى هذا نقول اولا ان المقصود الاصلي من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاوراتهم عرفه فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة

اصل لم يكن خاص على اللفظ

اصل لم يكن مستلزم للمعارضة

الاول انه

الثاني

الثالث

الرابع

الخامس

الزمن

اصل في تعارض عرف السائل والمسئول اذا تعارض عرف السائل والمسئول ففي تقديم عرف السائل او بلد السؤال مطلقا او ان وافق عرف السائل او ان وافق عرف المسئول
او ان وافق عرف احدهما او الوقف او غير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسئول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل فهما اما عالمان او جاهلان او
مختلفان ثم المسئول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من الاقسام والمرجع في الكل بناء العرف
او حكم القوة العاقلة كما لو كان المسئول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور عقلا حمل كلامه على اصطلاحه اصل في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على
الناقص او الزائد بيسير انما هو من باب المجاز المتبادر وصحته ولزوم التسلسل الولاه فلا تسامح في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة وذلك اما للاحتياط او للاصول اللفظية

في الزمن السابق عن زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي صلى الله عليه وآله من اوايل العرب لا نقلوا ايضا عن العرف المتاخر عن عرفهم
لانه لا يتصور واذا تبين ذلك ظهر ان التعارض بين الفريقين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع
الذي لم يتمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد لازم تقدم اللغة وقد ظهر مما ذكر المقام الاخران وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة** اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسئول فقيل بتقديم عرف
السائل وقيل بتقديم عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف بلد السائل وقيل
بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف المسئول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان ههنا
صور لان كلا من السائل والمسئول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان
من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسئول باصطلاح السائل سواء علم هو اصطلاح المسئول ام لا لكل منهما اربع صور لان المسئول اذا علم
باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنين
الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسئول وبلد السائل وبلد السؤال تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول
اللفظ الصادر من المعصوم ع من المقادير والموازين او غيرهما يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسئول جاهلا سواء كان السائل عالما
ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسئول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرهما فهو تقديم عرف المسئول
في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه
بقي ههنا صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسئول عالما بعرفه سواء علم المسئول علم السائل باصطلاحه او عدمه او
كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسئول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر
سيجيء حكمها انشاء الله واما اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسئول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسئول معتقدا
بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسئول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف يحمل رواية الف وثمانمائة رطل على العراقي
حيث سئل المعصوم ع عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم ع سئل عن الكر في مكة فاجاب ستمائة
رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الفا وثمانمائة رطل
عراقي فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل
لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسئول الاغراء بالجهل وتفويت كلام المسئول وان كان شاكا فلو كان شكه بدويا يزول بملاحظة
كون اغلب الواردين في بلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسئول والا فالتوقف لان بناء العرف تعيين الموازين والمقادير و
تقييدها فاذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مطلقا سواء اعتقد المسئول
علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعه ايضا لو وقع السؤال في بلد غيرهما
فالمسئول اما ان يكون عالما بعرف ذلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به
او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام
ستة عشر فان كان المسئول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مطلقا وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال ثمانية
من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مطلقا اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف
السائل والا فالتوقف مطلقا اي في جميع الثلثة الباقية وان كان المسئول جاهلا بعرف ذلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف
بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسئول عارفا
بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسئول فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي
التي بقيت في صورة كون المسئول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسئول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة
بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام
من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بقدر الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن الصور
المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسئول عالما بعلم السائل
بعرفه وبعرف ذلك البلد فالحكم هنا التوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع
الى بناء العرف ثم ان تلك المذكورات انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام ترتقي الى خمسمائة **ضابطة** اطلاق الفاظ الموازين

نتايج في تعارض عرف السائل والمسئول

فصل في الحقيقة الشرعية تطلق المشرعة على كل من يدين بدين الاسلام ولو غاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينا
ام تعيينا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي واما التفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام
على طبق الصفات لا جعل الحكم كما يريد ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو مجازا الا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد
شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي تابع

في اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص

والمقادير على الناقص والزائد يسير هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح المبحث برسم مقامات **الاول**
في تشخيص اصل الحقيقية والمجازية والحق انها حقايق في المقادير والموازين المعينة واطلاقها على ما دون او على ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة
للتبادر في التام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يترائى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن او الغفلة
عن الزيادة والنقصان لقلتهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال بابيان متقال من الحنطة اذا امر
بابيان من منها **الثاني** في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل فتامل ولكونهما
من الغلبة الحاصلة مندرجة قطعا **الثالث** في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف او علمنا
بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدم جوازها ام لا بل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول
اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك ابتدائي **الرابع** في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يقصر في
الصلوة في اقل من ثمانية فراسخ بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر
مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المدالول الحقيقية لتلك الالفاظ بنيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها
عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت
فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم
عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من
الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم قواعد اللفظية مع القواعد والاصول
العملية ايضا لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط **الخامس** في ان مسامحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون
في بعض الموارد كالمسافات والموازين الردية **ولنعلم** ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين
ساعة وعلى قطعة من الزمان السارية فيها ويشهد بهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربع فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مدهم
كفاية الرجوع في الليل في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض
القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فساعد ابيسر وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في مجازيته
في الاطلاقين الاولين وانما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول
في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر ورود الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله عليه السلام مسير يوم على يوم
الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاقات اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل واخريهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه ولكن المتبادر
من تركيب قوله عليه السلام مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف ليس يوم الصوم على ان مسير يوم الصوم ازيد
من ثمانية فراسخ **ضابطة** في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات **الاول** في بيان معنى لفظ الشرعية والحقيقة الشرعية والشارع
فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة
تعيينيا كان ام تعيينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي صلى الله
عليه وآله غلط وما يقال من انه زاد في الجمعة هيئة ركعتين وانهما فرض النبي وانه صلى الله عليه وآله سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض
بعض الاحكام اليه فمعناه انه تعالى فوض بيان الاحكام المخلوقة له تعالى التابعة للصفات الكامنة اليه لما اعطاه الله تعالى من القوة
القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق
الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة المستلزمة
للبيان الاجمالي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى المبين عليه صلى الله عليه وآله اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا ازمة صحة اطلاقه
على الائمة بل على العلماء ايضا الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي صلى الله عليه وآله وانما مختص بالائمة **الثاني**
في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام
لا بل كون تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشارع والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي
وثمرة هذا النزاع يظهر في اجراء اصل العدم في مهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مطلقا سواء كان الشك في الاجزاء
المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مطلقا وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء
المقومة واما في غيرها فيجوز مطلقا شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي

في الحقيقة الشرعية

بانتفائه

للاتفاق ولزوم عدم كون الآخر مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي ولان تقييد المطلق بالمنفصل في الاوامر مجاز الا ان يكون انكاره لغير مجاز التقييد لانه لا ينافي اجراء الاصل في الاركان ثم تظهر الثمرة بينه وبينهم في اجراء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي عند فقد القرينة بناء الا للقائل بالحقيقة الشرعية ت ا ج

في تحقيق الشرعية

بانتفائه المطلوب وان صدق الاسم والشرط في جواز اجراء الاصل مط على مذهب القاضي انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق الماهية اي ماهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وانما الشك في التكليف والتقييد والاصل يقتضي البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحي مط والاعمي لو كان شك في الجزء المقوم لعدم تحقق الماهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصالة الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايضا مقومة للماهية وان كانت خارجة لعدم تحقق الماهية وعدم صدق الاسم الا بها والفرق بين جزء الماهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق الماهية بدونهما ان الشرط لو فرض تحقق الماهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا تاثير الفاعل شرط لتحقق الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي او الصوري فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء ح غير معقول وتظهر الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية انه في صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القايل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في الماهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعمالا في الماهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط وثانيا ان لازمه عدم كون الآخر مصليا اذا لم يكن مقتديا اذ الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء والاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق عليه المصلي الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي وتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق تبادر اطلاقي لعدم صحة سلب عن القلبي وثالثا بان المجاز والاستعمال في الماهية المحدثة المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قايل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان الشروط قيود خارجية كما مر فنحن نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا للامر بقوله كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب لمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي اني اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عند التقييد المطلق لكن لا اسلم المجازي الذي يدعيه الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة المجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد وعلى هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن عنده ح اجراء الاصل في الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المقيد فكل قيد ثبت بالدليل اخذه والا دفعه بالاصل كسائر المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكنه اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول الماهية ايضا ح مع اصالة بقاء الاشتغال والجواب الحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ في الماهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني وآخر بالوضع التعييني وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مط ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس** بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا وبالثبوت في زمن الصادقين عليه السلام **وسابع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وغيرها في زمن الصادقين عليه السلام **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض آخر في زمن الحسنين ع روحي فداها **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي بعض آخر في زمن الحسنين ع وفي بعض آخر في زمن الصادقين عليه السلام وهكذا وبعض آخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخري المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي فنحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان فالنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان فايدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرينة

في بيان ثمرة النزاع

بعد ثبوت استعمال الشارع ففي كونه بالوضع في كل الالفاظ تعيينا ام تعينا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا قبله او في
الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي غيرها في زمن المتاخرين او عدم الوضع مطلقا وجوه والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اغلب استعمالا فيها في المعنى الشرعي
من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه الا فلا لبنا العرف والممسك للاثبات المطلق باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا او بالاستقراء في احوال المصطلحين
الواضعين المقتضي لتحقق الوضع تعينا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي ويتم في غيره بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشات من المتاخرين والقلب يضم الاصل
واضح الفساد تامل

على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعيني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا تخ اما ان يكون زمن صدور الخطاب
وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا وعلى الاول حمل على المعنى اللغوي ان كان زمن
حصول الوضع التعيني مؤخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تاخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية
زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تاخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تاخر صدور الخطاب عن الوضع
وهكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعيني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعيني الحمل على
المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تاخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة
الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ الواردة
عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا لمعنى بالوضع التعيني قدموا الوضع
على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على صحة الاستعمال فلا احتياج الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي
على القول بثبوت الوضع التعيني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان هو الرسول صلى الله عليه وآله لكن يحمل
الفاظ الكتاب ايضا على المعاني الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذ ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة
في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى
اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الاول انما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب
والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى ان الاطباء مثلا في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه
مستعملا في المعنى المصطلح عندهم الف مرة وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى
المصطلح عندهم ام غيره بان لم يعلموا انه كما يكون حقيقة الآن في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا في الصدر الاول كزمان افلاطون
ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجردا عن القرينة على مصطلح الاطباء وكذلك
حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية
تسهيلا لابراز ما في الضمير ففيما نحن فيه نقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع
تلك الالفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه ان اولا هذا الدليل لمي ظني لا يبين بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء
وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي واما في العكس فيجب عدم
النقل عن اللغة لما ذكرت من لزوم تجشم القرائن الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا يرجح في البين اصلا للنقل
بعده فلا وجه لاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى ادلتهم بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره
واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ اولا لذلك المعنى ثم يستعملون
فيه اللفظ فمن الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعينا وفيه اولا قلب الاستقراء بانا وجدنا بناءهم على
استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تاخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك
فكذا الشارع لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله
لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث** انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم
في الباقي بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشات تلك التفاصيل
من المتاخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة تاخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد
شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود سلمنا انحصار قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات المطلق والاخر النفي المطلق وليس
احدهما قول المفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف والوصف لا التعبد
والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما ترى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال **الرابع**
انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعضها ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى
ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية
عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل الظ ذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة

في ثلاثة المثبتين

مردود

او بثبوت مسمیات بعض تلک الالفاظ فی الامم السابقة والظ انهم کانوا یعبرون عنها فی لسان العرب بتلک الالفاظ ولم یحصل فی شرعنا اختلاف فی المسمی بحیث یوجب اختلاف الوضع ولم یجد مفصلا بین الالفاظ من تلک الجهة او بذهاب المشهور الموجب للظن فی الموضوع المستنبط بل استفاض نقل الاجماع علی الثبوت او علی الحمل علی المعنی الشرعی او بان العرف العام والمتشرعة یحملون تلک الالفاظ الواقعة فی الکتاب والسنة وغیرهما بمجرد سماعها علی المعنی الشرعی مدفوع بان اللفظ لا حجیة فیه وبحسم القرائن کثیرا انما یلزم اذا کان الاستعمال فی المعنی الشرعی اکثر من اللغوی لا فی العکس فانه بالعکس ولا مع التساوی وفقد المرجح وبان الاستقراء انما یتم فیما کثر استعماله لا مطلقا بل مقتضی الاستقراء وتاخر الحادث کون الوضع حاصلا من کثرة الاستعمال لا التعیین وبان وجود القول بالفصل بین القدماء مع عدم الوجدان لا یدل علی العدم ثم انحصار القول بینهم فی الاثبات المطلق والنفی المطلق ثم فلعل احد القولین فیهم بعد تسلیم مردود وبان هذا نقل بالمعنی لانا نقول ان الظ انهم کانوا اذا ارادوا التعبیر عن تلک المعانی بالعربیة عبروا عنها بتلک الالفاظ وهذا کاف فی ثبوت التسمیة قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلک ای حصول التسمیة والوضع فی الامم السابقة لکن ذلک لا یستلزم الحقیقة للمعانی الثابتة فی شرعنا لاختلاف الکیفیة قلنا واذا ثبت الوضع فی السابق ثبت فی شرعنا ایضا لعدم حصول الاختلاف المغیر للوضع فان لفظ الصلوة موضوع فی السابق للامر القابل لهذا الاختلاف الیسیر الغیر المغیر لاصل الموضوع له واذا ثبت فی لفظ الصلوة ثبت فیما عداه بالاجماع المرکب اذ لا مفصل من تلک الجهة ای بین الالفاظ التی کانت مسمیاتها قبل شرعنا غیرها وفیه اولا ان عدم الاختلاف ای عدم اختلاف الوضع باختلاف الکیفیة ممنوع وثانیا منع الاجماع المرکب لاحتمال وجود المفصل بل لا مغنی للتمسک بالاجماع المرکب فی المسئلة التی ارتقی اقوالها الی هذا المبلغ وثالثا سلمنا لکن نمنع حجیته کما مر **الخامس** ذهاب المشهور الی ثبوتها وهو موجب للظن فی الموضوع المستنبط وهو حجة فیه بل القول بالنفی شاذ وعن الآمدی والرازی والشیخ الطوسی وابن ادریس وغیرهم الاجماع علی الثبوت او الحمل علی المعنی الشرعی فی بعض الالفاظ ولیس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفیه اولا ان الوصف غیر حاصل من الشهرة بل هو فی جانب التفصیل الذی اخترناه لبناء العرف علیه فالشهرة هنا لیست حجة وثانیا بانهم ادعوا الاجماع علی الحمل علی المعنی الشرعی وهو غیر الوضع **السادس** ان اهل العرف العام والخاص من المتشرعة بنائهم علی حمل تلک الالفاظ بمجرد سماعها علی المعانی الشرعیة سواء وقعت فی الکتاب والسنة ام غیرهما فهذا یکشف عن صیرورتها حقایق فی تلک المعانی فی زمن الشارع وفیه اولا ان دعوی بناء العرف علی ذلک مطلقا ممنوع نعم ذلک مسلم عند عدم التفاتهم الی الالفاظ تفصیلا واما بعد التفاتهم الی ان بعضها کثیر الاستعمال فی لسان الشرع فی تلک المعانی وبعضها نادر الاستعمال فلیس بناؤهم علی ذلک وثانیا ان غایة ما فی الباب کون بنائهم علی الحمل وهو اعم من الوضع الذی هو محل النزاع فیما نحن فیه **احتج** النافون بعد اصالة عدم الوضع تعیینا وتعیینا بوجهین **الاول** ان الشارع لو وضعها لبینها للحاضرین لکونهم مکلفین بمضامینها ولو بینها لهم لنقل الینا لمشارکتنا معهم فی التکلیف ولو نقل لکان اما بالتواتر فلیس بموجود لوجود الخلاف او بالاحاد فلا تفید لان الواحد لا یفید الا الظن وهو لیس بحجة فی المسئلة الاصولیة واذا بطل التالی بطل المقدم **الثانی** انه لو وضع لها لکانت تلک الالفاظ غیر عربیة لان العربیة فرع الوضع فیها ولو کانت غیر عربیة لکان القرآن غیر عربی لاشتماله علیها وهو باطل لآیة الشریفة انا انزلناه قرآنا عربیا والجواب عن الاول ای الاصل باندفاعه بالادلة الاجتهادیة الدالة عن الثبوت فی متکرر الاستعمال وعن الثانی اولا بمنع الملازمة الاولی ان اراد من البیان تصریح الشارع بالوضع ضرورة ان تکلیف الحاضرین بمضامینها یحصل بافهامهم المراد بالتردید والقرائن ولا یلزم خلو الوضع عن الفایدة لان المقصود منه بیان المراد وهو یحصل بالتردید بالقرائن فتامل وثانیا بمنع الملازمة الثانیة ان اراد من البیان غیر التصریح لان سند تلک الملازمة المشارکة فی التکلیف وهی لا یقتضی النقل بل یقتضی وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع فی تحصیل العلم بما کلفوا به فان علمنا والا سقط التکلیف عنا ورجعنا الی الاصول الفقاهیة العملیة ولا یقتضی ذلک نقل التکلیف الینا والا لعم الکل ولکانت الاحکام باسرها معلومة لکل المکلفین علی ان غایته انه یجب علیهم التبلیغ والاعلام والتکلیف بالشیء لا یقتضی حصول الامتثال به هذا کله اذا کان مراد المستدل من اشتراکنا معهم الاشتراک بحسب الظ ای فیما فهمنا انه کان تکلیف المشافهة فان اراد اشتراکنا معهم فی التکلیف بحسب الواقع فاصل المشارکة ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة لضرورة ان النقل الینا لیس منحصرا فی التواتر والاحاد لامکان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعلم لا یقتضی الا مطلق الوصول الینا لا الوصول بطریق النقل ورابعا بمنع بطلان التالی فی قوله لنقل الینا لکان اما بالتواتر والاحاد لانا نختار نقله بالتواتر وتحقق التواتر لا یوجب انتفاء عدم الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط مذکورة فی محلها فربما کان الشرط حاصلا لاحد دون اخر فیحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلانه ایضا بانا نختار النقل بالاحاد فانه قد یفید العلم بالقرائن ولا ینحصر افادته الظن سلمنا لکن المسئلة من الموضوع المستنبط لا المسائل الاصولیة فیکتفی فیها الظن اتفاقا فاسلمنا ان المسئلة اصولیة ولکن لا نم لزوم العلم فی کل مسئلة اصولیة وسادسا ان هذا الدلیل لو تم افاد نفی الوضع التعیینی لا التعیینی الناشی من کثرة الاستعمال مع ان الکلام فی مطلق الوضع وعن **الثالث** اولا بالنقض لاشتمال القرآن علی الالفاظ الغیر العربیة من الهندی والرومی والفارسی کالمشکوة والقسطاس والسجیل وثانیا بان هذا یتم ان لم یکن واضع اللغات هو الله تعالی والا فلا اذ المعتبر فی کون اللفظ عربیا لیس هو وضع العرب بل استعمالهم اباه وهو حاصل لان العرب کانوا یتکلمون بتلک الالفاظ بعد وضع الشارع ایاها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولی لانها مسلمة لو لم یکن المعنی المستعمل فیه اللفظ موضوعا له بوضع العرب قط لا حقیقة ولا مجازا واما اذا کان موضوعا له بواحد منهما فلا وما نحن فیه کذلک لان رخصة استعمال اللفظ فی معنی اخر سوی الموضوع له اللغوی لعلاقة بینهما حاصلة فیکون تلک المعانی ایضا موضوعا لها لتلک الالفاظ الغیر لکن بالوضع المجازی وفیه انه یتم لو کان استعمال الشارع ایاها فی تلک المعانی بعنوان المجاز ولیس کذلک والحق منع الملازمة بمعنی انتساب

انحصار قولهم فی اثنین هو التفصیل ثم حجیة الاجماع المرکب مع عدم الکشف ممنوعة فانا نری بناء العرف علی عدم ثبوت الحقیقة فی الالفاظ النادرة الاستعمال وبان عدم اختلاف الوضع باختلاف الکیفیة ممنوع ووجود الاجماع المرکب هنا بل وحجیته ممنوع کما مر وبان الوصف من الشهرة بعد ما عرفت من طریقة العرف غیر حاصل ونقل الاجماعات علی الحمل علی المعنی الشرعی لا یدل علی الوضع وبناء العرف العام او المتشرعة علی الحمل علی المعنی الشرعی مطلقا بعد التفاتهم الی کثرة الاستعمال وندرته ممنوع مع ان الحمل اعم من الوضع ولو تمسک النافی المطلق بالاصل فقد اندفع بما مر او بان الشارع لو وضعها لبینها للحاضرین لکونهم مکلفین بمضامینها ولو بینها لنقل الینا لمشارکتنا معهم فی التکلیف ولو نقل لکان اما بالتواتر فینا فیه وجود الخلاف او بالاحاد فلا تفید الا الظن الذی لیس بحجة فی المسئلة الاصولیة فیه منع الملازمة الاولی ان اراد من البیان تصریح الشارع بالوضع لامکان تفهیم المراد بالتردید والقرائن والثانی ان اراد من البیان غیر التصریح اذ المشارکة لا تقتضی النقل الینا والا لعم الکل وعلمنا بکل الاحکام فالمشارکة انما یقتضی استفراغ الوسع فی تحصیل العلم بما کلفوا به فان علمنا علمنا والا رجعنا الی الاصل علی ان غایة ذلک انه یجب علیهم التبلیغ والتکلیف بالشیء لا یقتضی حصوله مضافا الی منع الملازمة الثالثة اذ لا ینحصر النقل فی التواتر والاحاد لامکان حصوله بالتتبع والاجتهاد

والى ان التواتر لا ينافيه وجود الخلاف والاحاد قد يفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كما نحن فيه حجة وان هذا لو تم لنفى التعيين لا التعين او يلزم كون تلك الالفاظ
غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القرآن غير عربي لاشتماله عليها وينافيه قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ففيه بعد النقض بمثل المشكوة وعدم تمامية
اذ كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان
اردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة عن المعاني اللغوية عربية والثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب ومنع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما راجع الى السورة
بتاويل المنزل او الى بعض القرآن والقرآن يصدق على البعض حقيقة ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي اقرب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة
وحقيقة اكثرها ثابتة في زمان الصادقين ع وذلك يكشف عن ان تلك المعاني المجازية كانت اظهر من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت يكون المعنى اللغوي اقرب المجازات لاستصحاب ظهوره بالنسبة الى سائر المعاني الا ان يدفع بارتفاع سببه وهو الوضع والحق انه ان علم صدور اللفظ في زمن الشارع حمل مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في الزمان القليل او بعد زمان طويل فيحمل ثم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع في اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت يحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعييني على الشرعية او التعيني مع معلومية تاريخ صدور الخطاب حصول الوضع ولو بضميمة اصالة تاخر ما يحمل على وفقه ومع جهلهما يتوقف لتعارض الاصلين ويقدم المرجح ولو قيل هذا التفصيل يجري في التعييني ايضا لامكان تاخره عن بعض الاستعمالات مع انه لو كان الواضع هو النبي ص كيف يحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال الواضعين يقتضي تقديم الوضع على كل الاستعمالات حذرا من اللغوية وان الكتاب نزل باصطلاحه نتائج

الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها كما زعمه المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك
الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان اردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون اغلبها منقولات
لغوية عربية مع انه لم يقل به احد الا ما كان غير عربي في الاصل ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القرآن عربيا كونه عربي الاسلوب
فلا يضر وجود لفظ غير عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الاية
الكريمة راجع اما الى السورة بتاويل المنزل واما الى بعض القرآن ولا تم ارجاعه الى الكل لان القرآن يطلق على السورة والاية حقيقة كما يطلق
على الجملة لان له وضعين احدهما للمنزل على وجه الاعجاز ولهذا المعنى افراد منها السورة ومنها البعض والاخر مجموع ما بين الدفتين **الرابع**
من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند
قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذلك العكس واما في الاول فذهب المحقق الخوانساري ره الى عدم كون المعنى الشرعي اقرب
المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه وتظهر ثمرة
الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فتحملها على المعنى الشرعي كلفظ نجس
في قوله تعالى المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي اي الكثافة لان كثيرا منهم في غاية النظافة والنزاهة فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة
على ارادة المعنى الشرعي مجازا لانه اقرب المجازات اذ لا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقايق عند المتشرعة فتلك
الالفاظ في زمان الشارع لا يخ اما ان كانت اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او يكونا متساويين فان كان الاول فهو المط
وان كان الثاني والثالث فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل فان حقيقة اكثرها ثابتة في زمن
الصادقين ع واما في الثاني اي العكس فقيل بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات للمعنى الشرعي فيحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم
ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة بل نصا في المعنى اللغوي
بالنسبة الى المعاني الاخر حتى المعنى الشرعي فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة
الى المعاني الاخر فالاصل بقاء اظهرية المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل وفيه ان الظهور كان مسببا عن
الوضع للمعنى اللغوي واذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور
اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير مساويا
مع المعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملا **ضابطة** بعد ما تحقق تصرف الشارع في تلك
الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل او المجاز فلا من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا يحصل الا
من ميزان اما بنص من جانبه او اجماع او غيرهما كما ان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من ميزان كالنص والاستقراء ونحوهما من
العلايم ولا ريب ان الحقيقة المتشرعة ميزان العلم بمراد الشارع فكلما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فهو ما استعمل
الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب ان هذا فرع اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعة
ميزانا لمراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة ام لا فنقول لو قلنا بكون استعمال
الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فيحكم ان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار
قيد فيه اخذناه به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفينا وجوبه باصالة عدم التقييد فيكون لفظ الصلوة ح معينا بالاصل
ولا يجري ح نزاع الصحيحي والاعمي لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت
يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال التقييد قال مراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة
فيه مضافا الى اصل التشابه في الازمان فمتى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في الماهيات المخترعة المركبة من
اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ لتشابه الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب على ان كلما
اعتبر قيد في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة عند الاعمي فابن الاجماع المركب ومن هنا ظهر بطلان اصالة
تشابه الازمان ايضا بثبوت المغايرة بما ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين الا ان كل من قال بان
الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال ان المستعمل فيه ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وثبوت الاجماع
المركب هنا وفاقي ظاهر ولان تلك الالفاظ صارت حقايق عند المتشرعة في المعاني الجديدة بطريق التعيين لغلبة الاستعمال المجازي
لظهور ان الوضع التعييني مسبوق بالاستعمالات المجازية ومن البعيد في الغاية ان يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثابتة

أصل في الصحيح والأعم بعد اتفاقهم على تصرف الشارع في تلك الألفاظ أما بطريق التقييد أو النقل أو المجاز اختلفوا في أن المراد منها الصحيح أو الأعم ولا ريب أن حقيقة المشرعة ميزان للعلم بمراد الشارع فكلما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أما الظهور مركب الاجماع أو اقتضاء الوضع التعيني ذلك لبعد مغايرة الاستعمال لان المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال وكذا على القول بالثبوت للوجهين مع الاولوية بالنسبة الى المجاز نعم على التقييد لا يجري نزاع الصحيح والاعم لتساويهما في اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب على النزاع ثمرة وظهر من ذلك جريان هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ويرجع الكلام الى تعيين اقرب المجازات واشبهها ويكفي في صدق الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة وأما تعيين الاقرب الاعتباري بالاصل وتحصيل معرفة الماهية بذلك فهو فرع اعتبار القرب بطريق التعيين كما يشهد به الطبع المستقيم فالظ اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد مسبب تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع مركبا من جزء البين لان الشارع اعتبر السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الاعمي الا ان قلنا ان القدر المسلم هو اعتبار السورة فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها مجازا عند الشارع بطريق الجزء لزم ان يكون جزءا حقيقة الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون السورة جزء المطلوب للماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على التقييد كما اعتبره الشارع قيدا للصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة ان اريد التمسك بالاجماع المركب فبين القولين بون بعيد واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة المتشرعة فان كانت تعيينية من كل وجه حكم بان زمان الشارع كذلك ولا نزاع ح بين الصحيحي والاعمي بحمل كل اللفظ على معناه المبين وان كانت مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فتكون مرادة للشارع ام لا جاء نزاع الصحيح والاعم وذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية بالنسبة الى المجازية ومما قررنا من ثبوت الاتحاد على القول ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري على القول بثبوتها وما قيل من ان ابتناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق عباراتهم من ان الفاظ العبادات اسامي للصحيح او الاعم المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولان نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع في ان تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسدة مما لا شك فيه للمتتبع فهو مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعية في الجملة ولو عند المتشرعة فللفريقين النزاع في انها عند المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع ح على المذهبين الا ان نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تميز الموضوع له ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع وبان نزاع النافين بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا انما هو في ان اي المجازين كان اقرب واشيع حتى يحمل اطلاق كلمات الشارع عليه وانما الاقرب والاشيع هو ما صارت حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند المتشرعة هو الصحيح ام الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر مما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على مذهب الاشتغالي واصل العدم **واعلم** انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القولين فيكون الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة وان كان استعماله بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا لما هو مجمل الآن مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وبان المستعمل فيه عند الشارع غير ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة الاقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي اعني الدعاء والصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال عرف المتشرعة ببيان زمان الشارع بقاعدة الاقربية فلا نفرق بين الصحيحي والاعمي على القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان التفرقة بينهما منحصرة بصورة النقل الا ان يمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام اذ لو كان القرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع واذا لم يكن للصحيح اجراء الاصل في صورة المجازية كما ليس له ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمي فان له العمل بالاصل في الصورتين ومما ذكر في عدم اعتبار قرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد اذ لو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد هذا السلوك من الشارع فلا بد من الاعراض عنه فظهر بعد بطلان قول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة الاتية لو تمت لتمت في الصورتين ثم المراد بالاعم ما يكون المصداق فيه متحققا وصدق اللفظ ثابتا ولكن شك في كون المصداق مرادا فالصلوة بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مرادية والمراد من الصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم الصحيحي ان الصلوة بلا سورة صلوة ام لا مرادة ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلق من المطلوب ثم ان لكل من الصحيح والاعم احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح المصحح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها وان يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فقط وهذا قول الصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة في المعنيين عند الشك في الشرطية بيانه

سر الاعتباري ثم المراد بالاعم ما يكون صدق اللفظ فيه ثابتا والمراد مشكوكا وبالصحيح ما تعلق الشك فيه بالمراد المصداق معا فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية تساوي عند الصحيحي وعموم مطلق عند الاعمي ثم الصحيح يحتمل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا او الاجزاء فقط ويقابلها الاعم تب يج

في الصحيحي والاعمي

ثمرة النزاع بين الحقيقة الشرعية والمجازية

ونظهر الفائدة عند الشك في الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من دليلهم ومن الاعم الاعم العرفي للتبادر لا الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لقاعدة الاستعمال
ثم ولصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسدة والاصل فيه وفي سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في صحتها وفسادها
وللتبادر وللملاحظة مقام بيانهم المهيات ولظواهر الاخبار التعليمية ولقولهم يشترط في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا فان المتبادر شرائط الصحة لا المهية الا ان يدعى تبادر الاخير فيه
دليلا للخصم

ان الشك في العبادات اما في اصل الاعتبار بان يشك في ان السورة معتبرة في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام
شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار
لم يجر اصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية
على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال
الثاني دون الاول فان كان الشك من القسم الثالث اي ما كان الشك فيه في الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام
اصل يرجع اليه في دوران الامر في الواجب بين الشرطية والجزئية رجعنا اليه وحكمنا بمقتضى الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين
الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية فيهما كان اجتهاديا وهنا صار فقاهتيا وان لم يكن في البين اصل مع حصول الشك في الاعتبار
فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية
على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاجزاء بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فيحكم حين الشك
في جزئية شيء وشرطيته فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد اجزاء الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها
عرفا فمتى صدق عرفا الاسم وشككنا في الزائد نفيناه بالاصل كائنا ما كان ثم لو شك الاعمي في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال
كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده بمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم وبمجرد الصحيحية
لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر دائر مدار الاجمال والبيان اي بثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الاخص
لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيد ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وكذا المراد
من الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه الاول
الاستعمال لان الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي الغلبة ولان
الظاهر من استعمال لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقة والمجاز كون اللفظ حقيقة فيهما فتامل الثاني التقييد
فان تلك الالفاظ تقيدت بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا
على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل الثالث التقسيم
فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لان اهل العرف
الجاهل باصطلاح اذا راى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا حكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر
المشترك الرابع عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائي الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا
ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب في امثال
المقام هو سلب المطلوبية كما يقال للخبز المحترق ظاهرا انه ليس بخبز حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه يسلب عنه الاسم مع كونه من
افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون
القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بانه اسم لمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون حقيقة
ناشيا من المسامحات الغلبة ولو كان الغالب التسامح فيه لما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه اعلى من التبادر
واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب الخامس انهم اختلفوا في صحة الصلوة الطفل كسائر عباداته فمن يقول بان الامر
بعبادته تمرينيّ يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا في انها صلوة ام لا السادس ان ديدن العلماء
في مقام بيان مهية العبادات كالوضوء ونحوه للسائل عنها انهم يقولون ان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء اخر من الشرائط
والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءا له لذكروه للسائل كل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنهم ان الوضوء
هو هذا من الاجزاء بالجمل فاكتفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء السابع ان الاخبار التعليمية
الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فانهم كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات
والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وغيره من الشرائط ولو كان الاشتراط داخلا في المفهوم لوجب ذكره على ان الوضوء البياني
لا يكون وضوء صحيحا يحسن به الامتثال اذ هو في مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ
الثامن المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة التاسع قول الفقهاء يشترط في الوضوء كذا وفي

في ادلة الاعمي

في علامة صحة السلب

الصلوة

بفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وللاستقراء اما لان الغالب في اجزاء المهيات ان لا يكون مقومة او لان
الغالب فيها لا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة له او لان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك
في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحيين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسدة وان الصلوة مثلا عبادة بدامة والفاسدة ليست
بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلم بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وظ قوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء بالاجماع المركب
وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

الصلوة كذا فان المتبادر من امثال تلك العبارات كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انه لو كانت اسامي للصحيح لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة ولما يفهم التقييد اذ بناء على هذا اصل
امر بالصحيح ولا تصل نهي عن الفاسد وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا لفهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل
الاعمية **الحادي عشر** ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا
تصل لا تدل على نفي الحقيقة ونفي الماهية واخريهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فنقول ان الصلوة المشخصة المذكورة بعد لا في المثال المذكور
كان المراد بها الصحيح لزم دلالة النهي على الصحيح وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء وتقريره بوجوه **الاول** ان ماهية العبادات المركبة
اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية او يعلم بانها اجزاء للملك خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام في الاولين وفي الثالث نقول
ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام المشكوك بالغالب فيكون الصلوة اسما للاعم **الثاني**
ان اجزاء المهيات المركبة اما تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا او سهوا زيادة او نقصانا فهذا القسم هو الركن واما تفسد بالاخلال بها عمدا
سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا تضر الاخلال بها سهوا هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق
المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب في المهيات المركبة ان جزء من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان تعلمه بالتفصيل
وهذا القسم من الغلبة لو لم ندعي القطع بها فلا اقل من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في
اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مشاركتنا مع الصحيحيين في اجراء اصل الاشتغال بعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وسيجيء تحقيق
ذلك **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب
فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار
افرادها في الصحيح فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع وتقريره بوجهين **الاول** ان العلماء سلفا وخلفا
يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي
وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك لاجل الاجماع لا لكون اللفظ
اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتيب الاثار لا خصوصية كونها اسامي للصحيح والاعم **الثاني** ان العلماء
من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد
نازعوا في وجوب الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب للاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لا دلالة واردة على الاطلاق
كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكر الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيح فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتراط لاحتمال
شرطية وجود الامام عم لصحة الجمعة وكذا نازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فنكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة
فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت يفسد الصلوة للنهي وعلى قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة وسلامته
عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي اذا احتمل كون الازالة شرطا لصحة الاصول حكم بالشرطية للاصل الاشتغال ووضع الالفاظ
للصحيح وكذا نازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا بالاطلاق لادلة النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي
للصحيح ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد ما لا يحصى فهذا اجماع منهم على
الاشتراك مع الاعميين في الثمرة وللصحيحيين وجوه الاول تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث**
ان من جملة البديهيات ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس عبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة
الرابع انا نقطع ان لماهية العبادة جزء مقوما لها ولا نعلم الجزء بتفصيله فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع وهو المطلوب
الخامس انهم صرحوا بان موضوعات العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية بحسب وصولها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع
العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح **السادس** قوله لا صلوة الا بطهور من ظاهره انتفاء الماهية فلا يتحقق الصلوة بلا
طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال لا يصار اليه الا بدليل وليس واذا ثبت الصحيحية بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء
بالاجماع المركب **السابع** قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييد
كثيرة في المهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا **التاسع** ان العلماء في مقام تفسير العبادات كالصلوة والصوم وغيرهما
فسروها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها بتفصيلها وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الصحة
لان كل من قال بالاجمال قال بالصحة **العاشر** تقسيمهم الصلوة الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها اسما للصحيحة والا لذكر

وانه على الاعم يلزم تقييدات كثيرة وانهم في مقام تفسير العبادة يفسرونها بالمجمل كقوله الصوم عبادة مخصوصة وانهم يقسمون الصلوة مثلا الى الواجبة والمندوبة ولم يذكروا المحرمة في التقسيم نتائج

في ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص

في ادلة الصحيحيين

وان ظ كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط المهية واجزاؤها لا الصحة ولا ريب في فقد الكل والمشروط بفقدهما وان من البعيد عدم صيرورة الصلوة مثلا
مثلا الفاسد الصحيحة مع كثرة استعمالها فيها في الغاية منتهى

والفرد المحرم ايضا في التقسيم **الحادي عشر** انهم اتفقوا على ان الفاتحة والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال
ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحة لا للمهية مكابرة
خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية هو هو ملازم للصحة البه **الثاني عشر** ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة
للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** ان المنع
التبادر الصحيح من اللفظ مجرد عن القرائن كالمكتوب في القرطاس ومن وراء الجدار واما تبادر الصحيح في المشهورية مثل قول القائل علم ولدك الصلوة وصليت
المغرب او بعت او تزوجت فهو ناش عن قرينة الامر وعن فعل المسلم وثانيا ان التبادر معارض لعدم صحة السلب عن الفاسد وهو ينافي بالنسبة
الى التبادر فيقدم عليه ويحمل التبادر على الاطلاق في سلمنا عدم تقدمه عليه فلا اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على
بعد التساقط فلرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل في ما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض
بما مر من اجماعهم على اجزاء اصل العدم المستلزم لاطلاق تلك الالفاظ على الفاسد والصحيح حقيقة على الظ فلا بد من طرح التبادر ورابعا سلمنا
لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس ومقتضاه مجازية غير هذا الفرد وهو انفع في البطلان
لعدم كون المستحبات اجزاء **فان قلت** اذا سلمنا ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو بتبادر الاطلاقي لزمكم حمل الخطابات الشارع على الصحيح للزوم
حمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بان المراد وان كان الموضوع له اعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال
وعدم اجراء اصل العدم وهذا هو مطلوب الصحيحي **قلنا** نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحيون قائلون بالاعمية ومع انهم ايضا
تنصرف الى الفرد الشايع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنعقد على جواز اصالة
العدم في مهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي ادعينا هو تبادر الفرد الكامل
المتعارف المشتمل على المطلوبات المندوبات بالاطلاق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد
المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا واذا لم يكن مرادا دار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من
الصحيح والفاسد وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشايع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فمهمل الارجح ح الاول والاخير
ارجحها اقوى مما الاول ولازمه جريان اصل العدم ويمكن الخدشة بنحو اخر بان يقال المتبادر من الصلوة شيئان الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة
الكمال بالدليل اخذنا بالصحة المتبادرة من اللفظ ايضا بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان
المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا المجرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض اي الصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحة
والكمال فلا ينفع للصحيحي هذا التبادر على الاطلاق ثم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلا بد
من العمل بالاشتغال والاتيان باصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم الاشتغال المطلق للتبادر الاطلاقي بل هو ينفع في بعض الموارد
ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيح لو كان ثابتا في زمن صدور الخطاب كما في زماننا واما لو كان متواطيا يومئذ
وحصل التبادر الاطلاقي في زماننا المتشرعة فلا يجري لك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشايع بل لا بد من حمل اللفظ في كلامه ح على
على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي موجودا في زمن الشارع اصحاب عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا
في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المطلوب فان قلنا اصالة تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلنا محل جريان اصالة التشابه
انما هو حيث ثبت في زمن الصدور شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين الشيء الثابت في زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن
الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب لا نعلم ان المستفاد منه في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فيحكم بالاتحاد لتشابه
الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم سبب ثبوت التبادر الاطلاقي في زماننا ولا نعلم ثبوته في زمن الشارع حتى نحكم
بثبوته في زماننا للتشابه فتدبر **فان قلت** كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقي كذا ان الاصل تاخر صدور الخطاب عنه **قلنا**
زمن صدور الخطاب معلوم هو زمان المعصومين والشك في تاخر التبادر عن زمانهم ع فالاصل التاخر فان قلت لا بد من حمل خطابات الشارع
على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب لو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا اولا ان هذا يرد بعينه
على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايضا يقول
بانحصار المطلوب في الصحيح الا ان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع تسمية
الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت منه رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقول ان بعد التسليم ارادة
الشارع الصحة التي يقول بها الصحيحي الصحة النفس الامرية فكيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك في الصحة بالمعنى المذكور ملازم

للاجماع

وانت اذا احطت خبرا بادلتنا استخرجت اجوبة تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق العرفي مع نقض بعض الاركان او عدمه مع تحقق الاركان علمنا بمقتضاه وان شككنا في الصدق فنحن فيه كالصحيحي نتائج

للاجمال بل الحاسم لمادة الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي نزل بها جبرئيل ع فكونها مطلوبة اول الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله الا للاقلين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديه نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى ويجري مع ذلك اصل العدم عند الشك والحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة اي المهية المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا مع الشارع مع هذا فعمل بالاطلاقات في الغير الثابتة **والجواب عن الثاني** اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسد بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معا فهو ممنوع وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسد معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فيرجع الى الاصل وقد مر ان الوضع للقدر المشترك بين المعنيين **وعن الثالث** اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة ان كل فرد منها عبادة فهو ممنوع وان كان عبادة نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها بالفساد فلا بد من التصرف في احدى العبارتين اما بجعل الاخير من باب التسامح والمجاز او بجعل العبادة في الاول اعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق الصلوة على الفاسد حقيقة وان كان اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاول اعني الاشتراك المعنوي وثالثا ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة **وعن الرابع** اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام اجمالا فنحن ايضا قاطعون بخروج جزء عن المهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح وهذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضى ذلك مشاركتنا مع الصحيحي في الثمرة ولكنا الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله ان شاء الله وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا لا الا ان كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن القوام وتحقق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا بالاعمي الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان **وعن الخامس** اولا ان المراد من ثبوت الوقف على توقيفية موضوعات الاحكام العباداتية ان كان هو الوقف على لفظ التوقيف منعنا وان كان الوقف على هذا اللب اعني الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لانه الظاهر من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا انعقد الاجماع على اللب اي وجوب الوصول من الشارع فانه اعم من ذلك ويشمل الوصول بواسطة لسان المشترعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ فصارى من يستفاد من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلنا انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لان مقتضى ظاهر التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات لموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نم ان مقتضى التشبيه ازيد من الشباهة في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في الجري ولا في غيره من الصفات وههنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس الظاهر هنا الا ما ذكر عن استلزام ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات انه لا يلزم من وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوعات العبادة من الشرع ولو في الجملة وعدم لزومه في موضوعات المعاملة حتى في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت دخيلة في التمسك بعرف المتشرعة لما جاز للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان ظاهر لفظ التوقيف هو التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف فلم يتمسك الصحيحي بعرف المتشرعة بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فيه فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في مقام عدم الوضع للصحيح وان كنا مشاركين مع الصحيحي في الثمرة انا الان لسنا في صدد ذلك فان قلتنا وان رجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا تلك الالفاظ مهيأة من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث المصداق وعلمنا باصل الاشتغال فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق لكن الاعمي حكم بالبيان مطلقا وبالعرف من الجهتين الوضع والمصداق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع لا الصدق مع انكم قلتم بالتوقيفية في الصدق لا الوضع وثانيا انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي او بجعله اعم من الواسطة ولا معها مع جعل المراد من التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه بما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى اللازم ورابعا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكنه لما كان الاعمي ايضا قائلا بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ من ظاهره

وعلى الاركان لا اجمال في الموضوع لعدم قصدنا للقطع بوجودها لا مع عدمها فتامل وفي كون المراد هو الاركان الواقعية لا الاعم منها ومما يقوم مقامها وجهان يج

في الصحيح

اذا وقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فيقول الاعمي بالتوقيف قرينة على عدم ارادته معناه الظاهر كما ان اللفظ شرعي في كتب الفقهاء
في تعريف العبادات والمعاملات في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظا بهذا اللفظ ايضا في التعارف فلا بد من حمل كلامه
على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفت انعقاد الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول
هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعرفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية فجوابكم ما حققنا من الادلة وان عرفتم وانكرتم
الحجية فهو انكار للقطع فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه وفيما نحن فيه **وعن السادس** اولا ان هذا الدليل على فرض
تمامية انما يدل على ان الصلوة بلا طهور ليست بصلوة ولا تدل على انها اسم للصحيحة بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة
الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن بغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كادت ان تصير حقيقة فيه يحمل
على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلنا انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه
قلنا المسمع ظم اللفظ وهو ظم فيه لغلبة الاستعمال فلا بد من الحمل عليه سلمنا عدم الظهور لكنه لا يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله
عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل مضافا الى اصالة الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية
فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزء
للموضوع له كما يقوله الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعله الاشتراط جزء للمطلوب فان كان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في
المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء للشيء الا ما ثبت وكونه جزء للمطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزء للموضوع فلا **وعن السابع**
بنحو ما اجبنا عن السادس **وعن الثامن** اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان ولان الالفاظ
المفردة موضوعة للافادة وهو منافي للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط ولم تصر
مقيدة بشيء مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيهما على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة
واردة على هذا الاصل **وعن التاسع** اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيهما وضعا بل لذلك
منه فيحتمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق في الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان
عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول **وعن العاشر** اولا بانه كان مرادهم تقسيم الصلوة
الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسد كقولهم الصلوة في الدار المغصوب
محرمة فلا بد من التصرف اما بحمل الاخير مسامحة ومجازا او بحمل الاول على ان المغصوب تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة فيتعارضا الاحتمالان ورجعنا الى
الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيحة فلاجل هذا نحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيحة لظاهر اللفظ وهو في الاعمية وفيه رابعا
انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فاما
ان حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على ارادة تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كذا صدر
الاعمي وصدوره من الاعمي قرينة على ارادة تقسيم الصحيحة كالصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب في ما عن كون
مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فيما لاحظه ذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيحة **وعن الحادي عشر** اولا بان لنا ان نلتزم ان الظ من جزئية
الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم منها بالنسبة الى المطلوبية التي هي القدر المتيقن وعلى
هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول ولكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في
الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فيحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوبي بقرينة المقابلة والا لاطلقوا
عليه الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمعنى انه اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة
موجودة هنا على ارادة خلاف الظ كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب
اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فلا جرم المراد جزء
المطلوب ومعه يصح التفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحيحة جزء للماهية والصحيحة مختلفة تحصل تارة
بلا سورة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا ان كون الصحيحة التي هي مراعتبار جزء للماهية المتاصلة في الوجود بعيد
كما مر وثانيا انه لو عرفنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان صدق الطبيعة عليهما على حد سواء لفهموا جزئية
بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثا انا نقول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية
للمطلوب ورابعا ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب **وعن الثاني عشر** الا سبعا معارض بمثله

وهو ان

وتظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق الاخير لقاعدة الاستعمال وصحة التقسيم والتقييد وتبادر الاول الاطلاقي وعلى المختار تكون الاركان الشرعية
اركان المطلوب لا الصدق تج

وهو ان استعمال الصلوة في الفاسد كثيرة في الغائر ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها وايضا لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون
حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا اكثرها
مثبت للاعمية بحسب الشرائط ويمكن للفظ اجزائه للادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذا ظهر لك ان الحق الاعمية في الالفاظ العبادات
فاعلم انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له معين من كل
الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يصح عرفا سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها
مع النقصان في الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم عرفا صحة السلب لا عدمها وحكم الاولين ظ اذ يحكم في الاول بعدم تحقق
المهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك اي بتحقق المهية واجراء الاصل في المشكوك مطلقا
الثالث فنحن فيه كالصحيح للاجمال وعدم تحقق الاسم والحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني
فلا اجمال عنده اصلا ولكن الشان في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني **وتحقيقه** موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد
من الاركان اولا حتى يتبين الحق **فنقول** الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة **الاول** ان معنى كون المهية عبارة عن الاركان الاربعة
او الخمسة وعدم تحقق المهية مع نقصان الاركان **الثاني** انه على هذا القول لو اتى بالاركان مجردة عما سواها لزم من تحقق المهية من غير حاجة
الى الزائد في اصل تحققها **الثالث** ان المراد من الاركان التي يتحقق بها المهية هو الاركان الواقعة ام الاعم منها وتمام مقامها اذا عرفت
هذا **فاعلم** ان الحق تحقق المهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا بل المعيار هو العرف في كلا المقامين اي في طرفي الزيادة والنقيصة
فكلما صدق عليه الاسم عرفا فهو المهية تحقق الاركان ام لا وان شيء سوى الاركان **اما المقام الاول** فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة لجميع
الشرائط والاجزاء عدا القربة او النية المتصل بالركوع فلا يرتاب احد في تحقق الاسم والمهية بخلاف القول بالاركان ان جعلنا النية ركنا فلذا
نقول ان الاصل قول المرتضى ره من عدم فساد الصلوة بالريا لحصول المهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول الامتثال اذ هو فرع الاتيان بقصد انه مطلوب
المولى **واما المقام الثاني** اعني عدم تحقق المهية بمجرد تحقق الاركان بل يحتاج الى ازيد من ذلك فلانه لو اتى بالاركان لبس الاثواب
بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا يرتاب ذو مسكة في عدم تحقق المهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان القول الاركاني في المقامين
وانه لا بد من اتيان القدر الزائد المحتمل لصدق الاسم عرفا **فان قلت** لا يراد متوجه على الاركاني لو جوزوا الرجوع الى العرف في تحديد المهية ولعلها
لو لم يجوزوه وقالوا ان المهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه
الايراد **قلنا** قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه **فان قلت** مقتضى العرف وان كان تحقق المهية عند نقصان شيء من الاركان
وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان ركن منها فلا بد من صرف عدم صحة السلب والحكم بان المراد
به عدم صحة السلب الظاهري لئلا يلزم الاجماع القائم على صحة السلب الواقعي عند فقد ركن من الاركان **والحاصل** انهم اطبقوا على تقسيم الجزء
الى ركن وغيره وان الاول ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاخير ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذا الاطباق كاشف عن ان
مهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص منها شيء لم يتحقق المهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها الا عمدا كسائر الاجزاء **قلنا**
لا نم كون مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق المهية لعدم دليل عليه فيحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو القدر المتيقن من
التقسيم والزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان **بقي الاشكالان**
احدهما انه لو كانت مهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزائد
الموقوف عليه تحقق المهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد في تحقق المهية **وثانيهما** ان ما ذكرتم
من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبية لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حال العمد والسهو والوجوب
والنفل لبعد كون الشيء مقوما للمهية في حالة دون اخرى ولعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى ركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة
بناء على ما ذكرتموه الآن فان هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقق المهية الى شيء زائد سوى الاركان مع ان ذلك الشيء الزائد يتفاوت بالنسبة
الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى ولا يبقى له الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج تحقق المهية الى الزائد وعن ان صحة السلب
انما هي بالتسامح **والجواب عن الاول** اولا بما اشرنا من ان القدر المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة او الخمسة بالنسبة
الى اصل المطلوب لا اصل المهية **وثانيا** ان القول بركنية تلك الخمسة او الاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التصريح بركنية هذه دون
غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل به الطبيعة دون غيرها فلا تنافي اصلا فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم **فان قلت** لو كان غير
تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كنفس الخمسة مع انه يتفاوت فيهما الحال بلا اشكال وذلك خلاف

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك في وجوب شيء وعدمه في العبادة او علمنا بوجوبه فيها وشككنا ان وجوبه بعنوان شرط ام جزء او علمنا الوجوب الاستقلالي وشككنا انه واجب توصلي ايضا ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية ج

ما قرره من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا** اولا ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال به عمدا في انتفاء الصلوة بانتفائه ويصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة الماتي بها حاكية منا الصلوة الحقيقية لانها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة عليها حقيقة ح ايضا كما لو كان لم يكن تركه شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا **وثانيا** انه يجوز كون الشيء مقوما للماهية الجعلية مع كونه مختلفا باختلاف الاحوال بان يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفي بانتفائه الماهية مطلقا وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمدا سوى الخمسة من الاجزاء المحتاجة اليها في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما في حالة العمد لا السهو وله في الشرع شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمدا عالما انتفى ماهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فبصدق الصوم عرفا ويتحقق الماهية فعدم الافطار جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد ماهية الصوم في الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهوا لا لاجل الحقيقة بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي فيكون اطلاق الصوم عليه مجازا **قلنا** الظاهر الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة بينه وبين الصف المتصلة بالامام صفا اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص واما اذا كان في تلك المسافة ايضا صفوف متصلة من مكانه الى مكان امام مع بقائه بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء ماهية الصلوة الجماعية في حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلا جزء لماهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء لصلوة الجماعة **عدم** اتصال الصف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد **قلنا** انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايضا انه لو لم يقل بجزئية ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذي يحفظ فيه سهوا وبين ما لم يحفظ فيه اصلا ويكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة الماتي بها بكل شرائطها والصلوة التي ترك بعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم ح القول بالف للصلوة مثلا اذ قد مر ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة بنفسها الحكم النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فبغير ماهية كل من الاقسام عليحدة فيكون ماهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها نسيان احمد او سورة او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحيون يحكمون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهيات عليحدة او بانها ليست بصلوة صحيحة ويكون اطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزءا لها وبكونها اسما للاعم فنحن نقول ان ماهية الصلوة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه فيصح لنا التمسك في الصحة لصدق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثاني** ان مقتضى الاستبعاد الذي ذكرناه وان كان هو القول بعدم مقومية غير الخمسة ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستبعاد للاجماع قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة على الخمسة فقط فيكون بعض ما سوى ما مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكان جزء يتحقق به ماهية الصلوة عرفا ركن **واما المقام الثالث** فنقول ان المراد من الاركان على القول به هل هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكروها في كتبهم الفقهية او اعم من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وجميعا وتظهر الفائدة في مثل صلوة الحريق والغريق والمريض والمجاهد فعلى الاول لا يصدق الصلوة حقيقة عليها وانما هي مقام صلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل في الاحكام مطلقا ولا دليل عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو الاعمية من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثاني** صحة التقسيم والاصل في المقسم ان يكون حقيقة في اقسامه **الثالث** ان الصلوة يتقيد بالقيد فيقال صلوة مشتملة على الاركان صلوة مشتملة على ما يقوم مقام الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد بالقيد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما **فان قلت** التبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة **قلنا** لو سلمنا التبادر فهو انما يضر لنا مع عدم حصول التعارض لكنه موجود لمعارضته هذا التبادر مع عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب الصلوة عن صلوة المسابق والحريق والغريق والنافلة ماشيا وراكبا بقي الاشكال في انه بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي ام المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد ام مشككا الحق الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في قوله ص لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم يكن قرينة معينة وللزم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى والتالي بقسميه باطل لحكمهم بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا تفرقة بين الاقسام الحقيقي والقائم مقامه فهذا شاهد على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك بالخصوص ولكن لما كان التسمية موجودة وهو ما يسمى في العرف صلوة فلا يضر عدم معلومية

في بيان المراد من الاركان

في تحقيق النزاع

الحقيقي وما يقوم مقامه كما ان الحق الاعمية من

المسبب

اصل في علائم الوضع يعرف الوضع بتنصيص الواضع قطعا او ظنا كما يتفق في الاعلام والعربيات الخاصة وبتنصيص اهل اللسان قطعا او ظنا وبالترديد بالقرائن من الواضع
او اهل اللسان ولو واحدا منهم قطعا او ظنا وبالاخبار عن وضع الواضع قطعيا ام ظنيا وبنقل نقلة متون اللغة من موادها وهيئاتها انتهى بج الانظار

في علائم الوضع

المسمى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونعجز عن تبيان القدر المشترك ثم الظ كونها متواطيا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة
بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو لا صلوة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن
في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد الشارع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من القسمين
والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف
الاطلاق الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم انه كما تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب
شيء وعدم وجوبه في العبادة لان دليل وجوب العبادة اما لبي كالاجماع فلا ثمرة للمسئلة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية نعم يمكن
فرض ثمرة نادرة ح وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالمهية نفسها بان ينعقد الاجماع على وجوب مهية العبادة وحصل الخلاف
في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يجب العدد لثبوت الموضوع المبرئ للذمة لانه مفروض المسئلة وعلى الصحيح
لزم الحكم بالوجوب في توضيح المسئلة ان اللبي المثبت للاشتغال بنفس مهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف
في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المنازعة في الوجوب والعدد تبعية لا اصلية بمعنى ان النزاع ح في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد
حكمهم بانفعال القليل بالملاقات وعدم انفعال الكر بشيء اختلفوا فيما يتحقق به الكر فقيل باشبار وقيل بزيادة نصف شبر ففي الاقل من ثلثة
ثلثة اشبار ونصف يحكم بعض بالانفعال بالملاقات وبعض بعدمه وليس نزاعهم في الانفعال والعدم ح حكميا بل ناش عن نزاعهم
في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما ثبت الاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل
بالفرد وقيل بالمهية فيكون النزاع حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية للطهارة فان المذي وهو الموضوع متحقق والاختلاف في
الناقضية والعدم واما ثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من غير المعتاد
اذ من الجائز ان يكون الحكم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط او من اجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلية واما ثبت الاشتغال ولكن وقع
الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك فاعلم ان الثمرة بين القولين لا تظهر الا في الاول
من تلك الامثلة بل ظهر الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظ يحمل التقييد والمجاز ومن تلك الجهة ينبغي القطع في الارادة ولبس اللبي
كذلك واما في سائر الامثلة فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما لفظي مجمل فحاله حال اللبي لو جد المناط واما لفظي مطلق فبشرط عدم ورود مورد
حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالظ ان الصحيحي يعمل باصل العدد وبالاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئية او شرطية ولو سري
الشك الى صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي في المشكوك على احد الطرفين من الوجود وعدمه ولا في صورة كون الشك
في وجوب الشيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال ح على فرض وجوبه لصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيح والاعم
اذ ليس الشك ح في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالاة في الوضوء تعبدا ووجوب رد السلام في الصلوة تعبدا او يظهر الثمرة ايضا
فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي ام جزء فعلى الاول يحكم بعدم دخلته في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق
ويحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك انه واجب توصلي ايضا ام لا فعلى الاعمي
يحكم بعدم الجزئية والشرطية واما بالنسبة الى اصل الوجوب في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين وتظهر الثمرة ايضا فيما لو شك في الركنية بعد ثبوت
الجزئية فعلى الاعم يحكم بالعدد للاصل وبالاطلاق وعلى الصحيح يحكم بالركنية **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان
يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعربيات الخاصة لا اللغات لعدم وصول اليد اليه فيها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما
قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقرائن بان يذكر اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من
اهل اللسان من واحد منهم او اكثر وهذا ايضا كسابقه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة
او ظنيا ثم القطعي من تلك الاربعة ظاهر الحجية مما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع
بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم معتبرا فيفسد بافهام اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايضا بطريق اهل اللسان مع ما سبق من الدليل
العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من هيئاتها ومواد ها من النحو والصرف وغيرهما وهذا ان كان قطعيا للتواتر فلا كلام وان كان بطريق الاحاد
فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في حجية الظن الحاصل عن نقل اللغويين الذي هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات لا مشكوك
الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول غير اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول الفقيه او من الخبر في باب اللغات فنقول الحق حجية
قولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول اجماع المسلمين حتى اهل زمن المعصوم عليه السلام الثاني اجماع القوم على الفتوى بحجيتها وفيما كاشفا عن رضا

كالنحو فان قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والقوم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم
الظن بالفرع وانقاوتيم في غيره بالاجماع المركب بل الاخير يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن ت ج

في عدم ايراد الفصل

المعصوم ع فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه شان المعصوم ع وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي
هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المستحدثات قلنا نشعر
وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح للكشف لان عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا
نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من المجمع لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم ولا التهمة لكثرتهم سواء كان ذلك حال
الانفتاح ام الانسداد فان قلت اتفاقهم على ذلك مم فان صاحب ك في بحث الحقيقة الشرعية استدل للنافين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ
الينا اما بالتواتر وليس والا لما وقع الخلاف او بالاحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظ في عدم اعتبار هذا القائل للاحاد الظنية في اللغات قلنا
انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الاحاد ولا اجماع مركب في البين **الثالث** تقرير المعصومين ع الناس على العمل
بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكذا ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد
النحو حيث قال علي ع له بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انسج على ذلك ولا شك ان الناس
كانوا يعملون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا شك في اطلاع
المعصومين ع على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا **الرابع** ترغيب المعصومين ع اصحابهم عن ضبط
اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وندوبهم لتسهيل الامر كما عرف من قول علي ع لابي الاسود **الخامس** ان طريقة اهل العرف
على العمل بالاحاد الظنية في اللغات **السادس** البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي
وتم الامر فيها اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي او غيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي فهو
انه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسد باب العلم او الظن الخاص في الاغلب فان اوجبنا الاحتياط لزمنا العسر واختلال النظم وان اقتصرنا
على المعلومات خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما ترى من العمل بها اذا وقفت الاحتياط والاصل
فهو ليس للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سويينا بين الراجح والمرجوح والتبعيض باطل
منفي بالاجماع فتعين بالظن واذا ثبت بذلك اعتبار الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواتر اللفظ مشتملا على لفظ يكون
وضعه مظنونا من قول هؤلاء النقلة واخبار اصحاب الاعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فلها ان نطرح كلا السلسلتين في حكم
الاقتصار بالمعلومات لكثرة الصحاح الاعلائية مع كون تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان
نوخذ بهما او بالمتواتر فقط ثبت المطلوب وبالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروض جهة رجحان ومرجوحية
فالمتواتر قطعي السند وظني الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما واما اذا ثبت حجية الظن في الموضوع المستنبط فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي
الواقعي ثبت مط بالاجماع المركب ان لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد وفي العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة
والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم
الفرعي الواقع لازمه الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة
احتجنا في تعيينها اسباب الظن والتعويل الى جميعها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب ك تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب
الظنية تمسكا بانها القدر المتيقن ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج دليل خارجي او لم يجر فيه احد مقدمتي ابو جعفر
الاول عدم كفاية الصحاح الاعلائية في الفقه **الثاني** ان العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثيرة من الظنون المعارضة من سائر
اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن الشخصي في جانب تلك المعارضات وح فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم
اعتبارها وح ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار المجملات في ان اطرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة
ثبت المطلوب وهو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب
والسنة منها ما هو معلوم الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع
كثرة مظنونه فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب ك او على مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط بعدم
كفاية المعلومات وترتبها من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواترات اللفظية والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت
مط لعدم القائل بالفصل كما مر فان قلت الوجه الثاني مخدوش بان لم نتعد الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى
العمل بالظن في الموضوع المستنبط في كل الموارد لعدم الفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوها
فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير

في صورة معارضة تلك الصحاح بتلك الظنون

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاشتغال وعدم الكفاية ولا يشترط الايمان والاسلام والعدالة في نقلة اللغة
لعموم الادلة ومنطوق انبا الواضرب الى الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين على مخصص بما مر نعم يشترط حصول الظن الشخصي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي

وفهم اللغات

وهذا يكفي مرجحا للعمل بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون
الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين وجب الاخذ
باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدرا متيقنا لكثرتها فطرح المتواتر المظنون
الوضع والصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح
الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد **اما الاول** فلان قلة التخصيص انما يكون
مرجحا اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك انما اتفق المخصصات على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج
كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من المظنون من العمومات ولا يعلم انه مظنون المطلوعة الاوضاع او المظنونة
كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالمجمل لعدم وجود القدر المتيقن واما **الثاني** فلان
التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين لتعين احدهما واما
امكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير واقعا مع امكان الجمع بالاخذ بكل السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخيير واما
الثالث فعدم وجود القدر المتيقن لنا بين الاسباب الظنية بحيث تكفي بها واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب لم مع قوله بكون
الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي وبثبت اتحاده مع اللغة بواسطة
الاستقرار او دليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقرار فلا ينفع وانتفاء الفرضية الخارجية العقلية غالبا فتم واما اصالة
عدم النقل ففيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سببا لنفي اعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي فان
تم المدارك تم فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة
الالفاظ الظنية الوضع فيها يخرج عن كونها قدرا متيقنا من ذلك سلمنا كثرة الفاظ المقطوعة الوضع في اللغات لكن لا نم كثرة الخبر الذي
يكون كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط
باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد
المفيد للظن في اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان ثم المشاركة بوجهين **الاول** قاعدة الاستلزام فنقول بعد حصول الظن
بالحكم الفرعي بواسطة ذلك انه ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهومي الاعتبار لزوم الترجيح بلا
مرجح واما التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة
مظنون الاعتبار كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة المظنون في اللغات لانا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم
بالعلم وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من
قول الفقيه بالعكس فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة فان قول
الفقيه مثلا الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب اذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان وهو عدم كفاية غير مظنون
الوضع فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة في
امكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم
الادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كان كافرا بل المصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة الذين قرروا الناس بالعمل
بكتبهم لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق اية النبا ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين مدفوع اولا بعدم انصراف الاية الى انبا الموضوع المستنبط
الذي ليس من سنن الشارع بيانه وثانيا باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظني فتم وثالثا انها مخصصة بما مر من الادلة **المقام
الرابع** لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفد فان لم يكن هناك ظن طبعي ايضا بان كان المخبر كذبا او غير ضابط
فلا حجية في قوله للاصل والاجماع وطريقة اهل اللسان ونظير ذلك الخبر الغير المفيد للظن في الحكم الفرعي شخصا وطبعا فان الامامية لا يعملون به
خلافا للحشوية وان كان الظن الطبعي اي الظن النوعي موجودا وكان عدم حصول الظن الشخصي مسببا من سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء كالظن
الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلائيا كالظن القياسي للاجماع
ايضا ومخالفة صاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم اعتباره مستندا الى الاصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه ثم واذا
كان الظن في جانب الشهرة مثلا فلا يضر بالاجماع وان كان معتبرا فان كان الظن في احد الطرفين عملنا به والا فالتوقف وكذا الحال في قول الفقيه **المقام
الخامس** لا يكون قول اللغوي معتبرا في غير الالفاظ الممهورة ام فيها ايضا الحق ان المنصوص في المقام صور خمسة الاولى كون اللفظ ممهورا عند اهل

في حجية قول اغير اهل الخبرة في اللغة وعدمها

قول اللغوي في الالفاظ المهجورة وجهان والمتصور في ذلك صور تظهر بالتامل واذا تعارض قول ناقل من اهل اللغة مع اخر فمن بعض انه ان كانت النسبة تباينا
او جزئيا فالاشتراك لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كل ذلك تقديما للمثبت على النافي ولم يتعرض للمتساويين نتائج

في تعارض العرف واللغة

العرف دون المعنى الثانية كون المعنى السابق مهجورا والثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زمننا وزمان الشارع لغير المهجور الرابعة الظن
بالاتحاد الخامسة الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاولتان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما وانهما
القدر المتيقن فلو اخبر اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب والسنة واما الصورتان الاخيرتان فلا
فيهما الفحص عن المعنى المتداول عند العرف فلا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف
في هاتين الصورتين فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فينقسم الى صور اربعة اذ بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى
العرفي فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي
بظن الاستمرار لا يرتفع بملاحظة قول اللغوي فيعمل به ايضا ويطرح قول اللغوي واما بعد الرجوع الى العرف يشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون
المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع يظن المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل
التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف وان كان الظن في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فلا اصل فيها واما
بعدها هو الاتحاد واصالة عدم تعدد الوضع لكن في تلك الصورة بعد الرجوع اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به ولا يفهم من العرف
شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن للتعارض ويحصل الشك اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة
ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد فان كان الظن بقول اللغوي
اقوى فيطرح الظن بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ بالعرف المقطوع او المظنون
وان تنفي الظن من الطرفين فيتوقف من حيث الاجتهاد ويحكم بالاتحاد مقامه نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا واما في الصورة الثانية
فيتعارض الظن بالعرف ولقول اللغوي عند التخالف والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي اقوى من الظن اللغوي
او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى او كانا متساويين عملنا بالعرف اما
في الاول فواضح واما في الثاني فلاصالة الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي
معا وان كان الظن اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي
وان تساويا فيعمل بالاصل ويطرح العرفي ايضا وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة
الثالثة فنقول اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى الضابطة الوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فهذا
عرفت مقتضى الاصل فيها وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف القطع بالمعنى فيها والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال
وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي
ايضا لسلامته عن المعارض والصورة الرابعة في صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام الثاني** في تعارض قولي النقلة والكلام
فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة **الناقل** و**الثاني** في تعارض قول اهل الخبرة مثلا مع
قول العلامة ونحو ذلك اما **المقام الاول** فاعلم ان المحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين
المتباينين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت
مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخيرة
يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض حينئذ من باب التعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولا ريب في
ما ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صورة رابعة لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان
يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق فقط واياما كان على هذا المفصل اولا من جملة تلك المواد الاعم والاخص المطلقين وانت
تاخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد من اخر قلنا نعم ولكن اذا صدر من شخصين كلاهما ناقلان عن شخص واحد ومبدء واحد
فهو كصدورهما من واحد كما اخبر واحد من غلمان زيد لاخران المولى اشترى اللحم واخبر اخر بانه اشترى لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايضا
وما نحن فيه من هذا الباب اذ كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف وثانيا انا لا نم تقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت ماخوذا
في مفهوم النفي بان كان النفي معلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف فهاهنا نعمل بالمثبت بلا تعارض
حقيقة واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هذا ويمكن الجواب عن الاول بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص او شخصين
ناقلين بلا واسطة او بواسطة قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان
اهل عرفهم لا اخذهم من الواضعين فغير مسلم لامكان تعدد الراوي ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان الفقهاء حاكون من الشرع
ايضا

سلنا

ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل الناقلين عن مبدء واحد نظر والتفصيل
مجال تنقيح

سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا وكون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه وهو اما بقول
احدهما الصعيد وجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا فلو
كان وضعيا كصحة البيع وصحة بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقات وهذا الماء القليل ينفعل بالملاقات لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا
التاكيد والسر انه اذا كان الحكم وضعيا فهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كاكرم العلماء واكرم زيدا اذ لا ريب في عدم فهم
التقييد وكذا لو كان تكليفيا غير الزامي كالمندوب فان قوله مثلا زر الحسين يوم الجمعة او ليلة القدر لا يفهم منه التقييد لعل السر
ايضا فهم سريان المحبوبية والمطلوبية في المندوب الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيهما وفي الوضعي نعم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان فيصير
مثل ما نحن فيه بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف وكفاية الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو ظ المطلق والمقيد
الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن فيهما قرينة حملة العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد ولو احتمل
تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل يقول ان ههنا تكليفين احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد اتى
بالتكليفين معا وحصل التداخل ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا فظهر ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم
يكف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا يحمل ايضا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا علمنا بوحدة التكليف وكفاية
الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا انه الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد وافضلها لزم
المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب الفصول حيث لم يرجح المجاز على التخصيص وهذا
هو الوجه في التقييد بعدم العلم بوحدة التكليف ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق
لدوران الامر بين كون المؤمنة واجبة عينية ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا
من الوجه لكن فيه اشكال لعدم تمامية على مذهب من يقول باصالة البراءة في دوران الامر بين العيني والتخييري وايضا ان كان البناء على الرجوع
الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل يختلف بالنسبة الى الموارد فيما تمكن المكلف من المقيد والمطلق من اول الوقت مستمر الى اخره فالاصل
ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في الوقت الا من المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايضا لاصل البراءة وفيما لم يتمكن من المطلق و
المقيد في اول الوقت ثم زال القدرة عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي
الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما قلنا فيحمل المطلق على المقيد مطلقا وجعل بعض
وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما
امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم
الصفة نفي وجوب ما سوى المؤمنة ولا يجعل ذلك الحمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما لم يكن فيه مفهوم الوصف كاكرم الرجل واكرم
زيدا وحينئذ فان اجتمعا في زيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا
على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة عينا لوجوب شرعي اصلي وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل
المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه لكنهما فاسدان سلمنا ان المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة لكن نفي المفهوم وجوب
الطبيعة ح بعنوان العموم لنفيه الكافرة ايضا واثبات قوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص مقدم على المفهوم العام
اتفاقا الا ان يقال ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا فان المتبادر من قوله ان جاءك
زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني فلا يتم الجواب الثالث وفيه ان الوجوب حقيقة في الوجوب العيني بمعنى ان الامر
حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي ما في المنطوق واما ما فهم نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا ولكن ح يتعارض المفهوم
مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لصدق المنطوق المذكور في وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا بيان
في وجوب الكافرة تخييرا فيقيد المفهوم ويثبت المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان الصعيد وجه الارض
او التراب من هذا الباب اعني في بيان الحكم الوضعي فيفهم من القول الاول ان الصعيد هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره فالقول
بانه التراب لا يقتضي التقييد مثل قوله الماء القليل الملاقي نجس عند الملاقاة فان قلنا اذا كان غرض اللغوي ان الصعيد مستعمل في وجه الارض
وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فالحق ما ذكرت وليس الغرض ذلك بل احدهما يقول ان الصعيد هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا
يمكن الحمل على العموم قلنا نعم وان كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضى الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا
يصح الاخذ بالاعم ايضا ويمكن الجواب عن الوجه الاخير من الوجهين بانه لا يجتمع تقديم الاثبات على النفي بل ربما يكون النفي تجيزيا ومع ذلك

اقول في التغليب تامل اذ لا يفهم ذلك في اعتسل يوم الجمعة فلا يفهم السريان الى كل ومثل ذلك كثير منه

في تعارض قول اللغة

هذا الدليل

الموضوع له

صورة كون عدم المبين ما خوذ في معنى النفي

ثم ان اللغوي بعضه ظ في بيان الحقيقة وبعضه ظ في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين وح ففي الوقف كما عن المشهور لان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما عن المرتضى ره ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها في الاصل الاولى الاول وفي انقلابه وجهان نتيجة

يقدم الاثبات عليه هو فيما كان النفي مسببا عن عدم الوجدان والاثبات لا محالة مسبب عن الوجدان الا ترى انه استدل فقهاء الجرح على التعديل عند تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يصير سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطا في الغور ابعد وفيه ره هذا الاستدلال بانه يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح تمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدل المعدل لانه لم يشرب الخمر في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور ويكون كل من الجرح والتعديل ح مسببا عن الوجدان ولكن هذا الايراد لا يضر في الصورة التي فرضها المستدل وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه اي اللغات غالبا من هذا الباب فلو قال احد من النقلة ان لفظ العين مستعمل في الذهب فقط فقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على ذلك بعد التتبع يحصل في اثبات كل ونفيه ظن نوعي ويتعارض ح كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطا في الاثبات المسبب عن الوجدان دائما وعدم بعد الخطا بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولازمه ما ذكر من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطا في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظ اتحاد معناه لغة وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايضا فيما كان تعارض الاثبات والنفي مسببا عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط والاخر بعكس ذلك فلا يحكم بالتعدد لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام بتوقف ويرجع الى الاصول الحق بطلان التخيير لعدم الدليل عليه في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا اقوال اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بدوران الامر بين المحذورين وعدم امكان الجمع والطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول فيما يقتضي قولهما الاشتراك فنقول الاصل عدم تعدد الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاشتغال فنحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المتبع والمرجع هو القواعد **ثم اعلم** ان كلام اللغويين بعضه ظ في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب او حديث فيه محتمل لارادة بيان المراد فلا يكون ظاهرا في بيان المعنى الحقيقي وبعضه ظ في المجاز كقولهم وقد يستعمل في كذا وقد يجيء لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن الجني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف هو الاصل الاولي وهل انقلاب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص الكلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** غرض الناقلين للغة ندر ومعاني الالفاظ لانتفاع الامة من العلماء ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية اتم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخير الا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمالا اللفظ فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية اذ ح لا بد من الحمل على الحقيقة فيحصل تمام الفائدة كما يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع للكل الذي هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقية فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل ظني اشتغل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض الناقل انتفاع الجميع في الوضع وهو بط الا ان يقال ان هذا دليل ظني بالنسبة الى نقل الناقل ولكن اني بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من اثار الوضع الى الوضع فهاهنا انتقالان احدهما ظني والاخر اني لكن يمكن الجواب بنحو اخر وهو ان تتمة الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل مادونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك تقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين ام لا فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة الافتراق متحد المعنى فيجيء فيه تتمة الفائدة الى اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيان الغير المدونان في اللغة فيجيء فيهما اصالة عدم الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيان المدونان في اللغة فيتعارض فيهما القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي وهو الوقف وبهذا النحو يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقية المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كلما من العلائم انما تدل على الوضع مطابقة وهاهنا علائم تدل عليه التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الانسباق من الغير بالاضافة الى الغير واما اصطلاحا فقد نقل الى الانسباق الخاص الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى والاتفاق على النقل ثم ان المنقول اليه هل هو التبادر الوضعي ام يشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق وتبادر المجاز المشهور الحق الشمول للتبادر وتنافر معنى الاخير وعدم صحته بظاهره لان السبق امر ضمني يحتاج الى السابق والمسبوق اليه ولكن بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخر لعدم وجود المسبوق

وقال الاخر بالمقدمة فقط

فيه نظر لانه ايضا يستلزم الدور او التسلسل

أصل في التبادر

هنا علائم تدل على الوضع التزاما منها التبادر وهو الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما توهم فالتبادر للغافل بالوضع ولو اجمالا ان كان من حاق اللفظ تبادرا اوليا بطريق الاستقلال في المرادية غير ناش من ملاحظة القرائن تفصيلا داخلة وخارجة حتى مثل الشهرة والشيوع فهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي ام بالمعنى الاعم كما في المشتركات فالتبادر بقسميه علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاعم فهما اعم من الحقيقة والمجاز

هنا لكن الظ ان مراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن اولا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظ وذلك كما يقال زيد سبق في مجيئه الى بمعنى انه جاء اولا الى ثم ذهب الى عمرو وان كان الظ من تلك العبارة انه جاء الى قبل مجيء عمرو الى اذا عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ينشأ من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هنا قرينة لم يلتفت اليها السامع اصلا واما ينشأ من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشائع ونحو قولنا اسد يرمي والاول من القسمين يسمى بالتبادر الوضعي وما عداه بالاطلاقي وان كان الظ من الاطلاقي ما سوا نحو اسد يرمي والكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء التام يفيد القطع فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له فلا مورد بصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي الدال على ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى السبق اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم به ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاخص فموجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فامر بالعكس فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم للمجازية ووجه الكل ظ فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه وضوع غير الاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضوع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لان كل حقيقة فيه التبادر فتامل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الطرد بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما اعمان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل للحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب تم في شخص واحد هما عالم والاخر جاهل وبالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل وجاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما وجاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي الذي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك سبب لفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع التعيينية وغالب الاوضاع التعيينية فانتفاء القرينة مم في التبادر لوجود الشهرة فيها كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر مم قلنا المراد ما سوى الشهرة المذكورة وهي داخلة في الوضع لانا نعني من الوضع الاختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلت ان الحصر المذكور مم لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى والا فلا بد من فهم كل احد لشيء كل قوم والعلم بها لنا ولامثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعيينيات ام التعيني فان قلنا اذا جعلنا الشهرة داخلة في الوضع فما نقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد وغير موجود في الحقيقة المرجوحة فلا ينعكس وعدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاق اللفظ اولا ثم بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة الراسخة البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها والذي جعلنا علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالا لا تفصيلا والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلا يدل التبادر على الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة التبادر الاولي الحاصل بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم وتحصيل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني قد يتبادر من اللفظ بلا واسطة وليس بموضوع له قلنا هنا شرط اخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى لا بطريق الاستقلال في المرادية لا تبعا والمدلول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل معنى مستقل لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقل علامة الحقيقة فلا ينقض طردا وعكسا فان قلت

ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها وشككنا في انها مؤكدة ام صارفة ام مفهمة ام معينة فالوقفان لم نقل باولوية التاسيس بنت يج الاف رمز السيد بهم

في المطلق الذي له فرد شايع ونادر مبين العدد بتبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص الثاني لارادة الغير وليس موضوع له قلنا هذا التبادر ناش
عن القرينة وهي الاعتياد كما في لفظ الاكل الذي لا ينصرف الى كل ذرة وتوهم ان فهم الظ من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات المفضي الى الاعتياد
المذكور لرسوخهما في الذهن فيصير بالفاحد الحقيقة كما في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي سبب ذلك
يخرج عن القرينة بل ذلك مختص بالشهرة الا ترى ان الاعتياد في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظ ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم
ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليهما في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك تبادر اجتهادي
محصل للقطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل انتشاء الفهم اليهما بعد القطع بوجودها فنقول الاصل عدم القرينة او عدم
الالتفات اليهما فيلحق هذا القسم بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران نهائيان واما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات اليهم و
شككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقة والمجازية لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل بان
التاسيس اولى من التاكيد كما هو كذلك لعدم الدليل عليه كلية والا فان قلنا باولوية من التاكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك ثم احتمال الاشتراك باصالة
عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل احدهما اخذ به وان
كان الاصل الوقف فكذلك وانكان التفصيل في التفصيل لكنا لما لم نقل باولوية التاسيس فلا بد من الوقف من اول الامر فتحقق في الصورة الخامسة الوقف
مطلقا الا في صورتين منها احدهما فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال هو مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبته عدم
الاشتراك باتحاد الموضوع وبغلبته كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة بضم الغلبتين ولا توقف اصلا فيهما
فيما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر لان مع القرينة المشكوكة حالها فح لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم
النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء الموانسة بالنسبة الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى
الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايضا لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب اصالة عدم النقل
الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال صورة العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان
مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الان لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا
الكلام جار في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاولين لضم اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع
السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة بعد النقل فبقي اصلا
في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب المتبادر فبتقدم عدم النقل ونحكم بالمجاز هذا والتحقيق في حكم التبادر ان يقال ان علمنا بعدم القرينة او
بعدم الالتفات اليهما فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرهما فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر
او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالبي
لا يلازم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود
اما لعدم وجود غلبة في البين واما للعلم بعدم تشوه التبادر منها نحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود
وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من المعاني حقيقة سواء علم بالوضع السابق واستلزام النقل ام لا وسواء كان الشك في القرينة ام في الالتفات
ام في القرينة وسواء كان المعنى غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم يكن لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح كما لو كان الشك في القرينة
ولم يعلم بالوضع لمعنى سابق او كان الشك في القرينة او الالتفات ولم يعلم بالوضع السابق ايضا فهاهنا الاستقراء سليم عن المعارض ومعاضد باصالة
عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزما للنقل فاصالة
عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء فيتعارض الاستقراءان ويبقى الاصلان سليمين عن المعارض لكن
الشك في القرينة والا فيبقى اصل واحد سليما عن المعارض فلا يصح الكلام في صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذي ادعينا الحصر
من الاستقراء المذكور لانك تقول ان استقرينا في الالفاظ الموضوعة لمعنى ولا المستعملة في معنى ثان ووجدناها غير منقولة الى المعنى الثاني ونحن نقول
استقرينا في خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادرا فاستقرائنا اخص فيقدم واما الاستصحابان فلا يعتبران في مقابلة
الدليل الاجتهادي اي الاستقراء واما في الصورة الثانية اي صورة العلم بندرة التبادر الملازم لندرة الاستعمال فنحكم بالمجازية للاستقراء ايضا
لانه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنى اخر فيعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ايضا ولا معارض لهذا
الاستقراء الا اذا كان الشك في القرينة او الالتفات فيعارضه اصالة عدم القرينة او الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة لكنهما على فرض
اعتبارهما لا يكافئان الاستقراء فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد او معارض او لم يكن شيء منهما او كان كلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة

فان قلت

ويمكن ان يفصل في المقام تفصيل اخر لا يسع المقام ذكره ثم اذا حصل التبادر في لسان او زمان فالتعدي الى غيرهما يحتاج الى الضميمة اذ الدليل على حجية التبادر وهو اتفاق العلماء
واطباق اهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح بلا مرجح لا يقتضي ازيد من ذلك كما ان العمل به لا يصح الا بعد التخلية التامة لاحتمال كون التبادر لاجل قرينة او عدم لمانع
ويظهر ذلك بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنى المتبادر وغيره **اصل في صحة السلب وعدمها** ومنها صحة السلب وعدمها فصحة السلب بعد اقسام صحة سلب كل
الحقايق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجازيته صرفا وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها

عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب بل لا تكون علامة بالمعنى المطلق هنا نتيجة

فان لم يعلم بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فلا معارض للاستقرار ولا معاضد له وان كان الشك في القرينة ام الالتفات فله المعارض فقط
وهو اصالة عدم القرينة او الالتفات اليها وان علمنا بالوضع السابق وكان الشك في القرينة او الالتفات فلهذا المعارض والمعاضد معا وعلى التقادير
حكمنا بالمجازية كما انه في السابق حكمنا بالحقيقة سواء كان للاستقراء معارض ام معاضد ام كلاهما ام لم يكن شيء منهما وقد مر الاشارة الى امثلتها
والدليل في المقامين الاستقراء وطريقة اهل العرف ولكن يشترط في الصورتين عدم احتمال تسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته من
ندرته واما الصورة الثالثة اعني ما شك فيه في غلبة التبادر وندرته فلا مفر من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضى اصالة عدم القرينة
او الالتفات الحقيقة لو كان الشك فيهما لا في القرينة لكن لا دليل على اعتبارهما في المقام فلا بد من الوقف من حيث التبادر نعم يمكن الحكم
بالمجازية اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء كان الشك في القرينة ام الالتفات ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة
اخرى لتميز الحقيقة من المجاز وانكار الحكم من حيث نفس التبادر الوقف وهي قاعدة الاستعمال فان كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال فذلك
يكشف عن غلبة التبادر فيحكم بالحقيقة ايضا للاستقراء الذي مر ويكون الشك في غلبة التبادر وندرته بدويا يزول بعد ملاحظة غلبة
الاستعمال لكن يشترط في تلك الغلبة ان يكون مستمرة بمعنى ان لا يعلم بدو الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته غالبا واما اذا علمنا بحدوث
الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة الا اذا كانت واجدة لشرائط احدها كون المستعمل فيه من المخترعات للمستعمل
الاولى وثانيها غلبة ذلك الاستعمال في لسانه وثالثها تحقق طريان الوضع بعده ولكن الشك في زمانه ولسانه ورابعها احتمال وضع المخترع
اللفظ للمستعمل فيه بوضع تعيني فح يحكم لبنا اهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من باب الوضع التعييني الغير المحتاج الى الرجوع
بالتاريخ كما في الوضع التعيني ومثال ذلك الالفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازعة في كونها حقايق شرعية في المعاني الشرعية فيحكم
فيها فيهما في الحقيقة لبنا العرف واما الاستقراء فلا ندعيه بان ندعي ان غالب المخترعين بناؤهم على الوضع التعيني لعدم ثبوت ذلك واما
مع فقد احد تلك الشرائط فلا نحكم **ثم اعلم** ان كل موضع احتمل فيه كون التبادر مسببا عن غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فالحق
فيه الالحاق بالصورة الثالثة الى اخر ما مر فيها لعدم وجود الاستقراء ح **ثم اعلم** ان التبادر انما يصير علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل
فيه التبادر ولا يصح التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في سائر الالسنة ولا من الحقيقة في زمان الى الحقيقة في سائر الازمنة بل لا بد في التعدي
الى غير اللسان والزمان من دليل فلذلك يمكن ان يكون في كون الامر حقيقة في الوجوب الغير بعد التبادر باصالة عدم النقل والسر في ذلك ان الدليل
على حجية التبادر لا يقتضي ازيد من ذلك ثم ان العمل بالتبادر لا يصح الا بعد التخلية التامة والرجوع الى الميزان والمعيار فيما اذا لم يكن التبادر اجتهاديا
محصلا للعلم والا فيمكن كون التبادر لاجل قرينة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنى متبادرا من اللفظ فلاحظ فان لم يصح السلب
عن المعنى المتبادر وصح السلب عن المعنى الغير المتبادر فذلك التبادر وضعي وغير المتبادر مجاز والا فان صح السلب عن المتبادر كشف
ذلك عن كون المتبادر طارئيا ويكون معارضا مع التبادر المذكور وكذا اذا لم يصح السلب عن غير المتبادر فذلك يكشف عن كون عدم التبادر
لمانع خارجي ويكون معارضا مع عدم التبادر فلا بد من ترجيح احد المتعارضين والقوم حكموا بتقديم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقيقة و
عدم التبادر ونافي والمثبت مقدم وفيه ان المتصور في المقام اربعة اقسام بعد حصول التعارض فرضا لان كلا منهما اما اجتهاديا فهو غير ممكن
عقلا واما التبادر او عدمه اجتهاديا فمقابلة من صحة السلب او فقاهتي فح لا بد من تقديم الاجتهادي لعدم امكان التعارض بين الاجتهادي و
الفقاهتي الا بدوا اذ بعد تحقق الاجتهادي يرتفع الفقاهتي واما عكس ذلك فيحكم بالعكس واما كلاهما فقاهتيان فالحكم في تلك الصورة يستعرف
انشاء بعد معرفة مسئلة صحة السلب اذا ظهر ذلك فلنا ان مراد القوم من حكمهم بتقديم عدم صحة السلب مطلقا ان كان في الاجتهاديين فقد عرفت انه لا
يتصور مضافا الى لزوم الترجيح بلا مرجح في تقديم احدهما على الاخر وان كان في الصورة الثانية فظهر فساده وان كان في الثالثة فهو حق ولكن
مالداعي على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيص ذكر المعيار للتبادر وعدمه بصحة السلب وعدمها مع ان في العكس اي في الصورة الثانية يكون المعيار صحة
السلب وعدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى وان كان مرادهم الواقع ففيه اولا بان دليلهم انما يتم في جانب
عدم صحة السلب اما صحة السلب اذا تعارضت مع التبادر فلا سيما العكس لانها نافية للحقيقة والتبادر مثبت وثانيا انه ما الدليل على تقديم المثبت
مطلقا وقد تحقق الكلام فيه فلاحظ **ضابطة** من العلائم الالتزامية صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقايق عن مورد
الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة
عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب اما ايضا الى الحقيقة او الى المجاز وعلى التقديرين اما الكل
او في الجملة ثم القسم الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في موارد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة الصرفة
اي لا جهة للمجازية في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة في الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كليه فلا نتيم في هذا

وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه لا تكشف عن شيء من المجاز والحقيقة حتى بالنسبة فالاخيران ليسا بعلامتين وكذا الثاني ليس علامة لنا وان كان تحققه
في الواقع ملازما للحقيقة صرفا وذلك لعدم حصر المجازات غالبا وللزوم الدور والغير المندفع نعم لو لقسم الاول علامة وتلك الاقسام الاربعة متصورة في جانب عدم صحة السلب
والعلامة منها ايضا واحدة وهي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له والثلاثة الاخر علامات واقعية لا وصول لنا اليها للدور
الغير المندفع الا في بعض الصور فانحصرت العلامة في اثنين من الثمانية نتائج

صحة السلب وعدمها

الباب لان الغرض من علائم معرفة الوضع او عدم الوضع ليفهم عند الاستعمالات فهذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب
واما القسم الرابع فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلية ولا بالنسبة اما عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ
عن بعض اخر كما يصح سلبه عن المعنى الحقيقي ايضا فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقيا او مجازيا واما عدم الكشف عن المجازية فظاهر
من ذلك ايضا وظهر ان القسمين الاخيرين ليس علامة بخلاف الاولين لكن الذي هو بايدينا من هذه القسمين انما هو الاول منهما الكاشف عن
المجازية وعدم الوضع واما الاخير فليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة كما قلنا والوجه فيه انه لا يمكن غالبا
العلم بسلب كل مجازات اللفظ عن المورد بعد حصره غالبا مع انه مستلزم للدور الغير المندفع اذ العلم بالحقيقة موقوف على العلم بصحة سلب كل
المجازات وهو موقوف على العلم بكل المجازات بطريق الحصر المركب من النفي والاثبات وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن
دفعه بما يندفع به الدور في القسم الاول كما ستعرفه ثم فبقي من تلك الاقسام الاربعة **الاول** منها وهو علامة المجاز واما الاربعة في
جانب عدم صحة السلب فواحد منها ايضا علامة لنا وموجود في الخارج ويصح به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له واما الثلاثة الاخر فكلها علامات واقعية ولا يمكن الوصول اليها للدور الغير
المندفع فعدم صحة سلب كل المجازات كاشف عن المجازية الصرفة وعدم صحة سلب كل الحقائق كاشف عن انحصار الحقيقة فيه وعدم صحة سلب المجاز
في الجملة كاشف عن المجازية ايضا فظهر ان العلامة اثنان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة وصحة سلب كل الحقائق
الكاشف عن المجازية الصرفة والدليل على كونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعي التام والدليل العقلي لانه لو لم يكن عدم
صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه
فبمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحة السلب فثبت كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور
المصرح لان معرفة كون هذا المعنى حقيقيا موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى حقيقة و
وكون صحة السلب علامة المجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة كون المعنى مجازا موقوف على معرفة صحة سلب كل الحقائق عن المفروض وهي موقوفة
على معرفة كل المعاني الحقيقية بطريق المستلزم لخروج المفروض عنها وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض فيلزم الدور المصرح في جانب عدم
صحة السلب والمضمر في جانب الصحة السلب الا المضمر فيهما كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحة سلب كل الحقائق لما قلنا انه لا يمكن ان يصير
علامة ولا المصرح فيهما كما جوزه هذا المتوهم بجعله سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز لما قلنا انه ليس علامة بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم
صحة السلب والكلي في جانب صحة السلب فيكون الدور في الاول مصرحا وفي الثاني مضمرا ومع ذلك الدور لازم في المقامين والحاصل ان الدور
لازم في كل الصورتين جعلنا العلامة من الطرفين للكليان فالدور مضمر في المقامين او الجزئيان فمصرح فيهما لكن لما كان العلامة في عدم صحة السلب
جزئية وفي صحة السلب كلية صار الدور مصرحا في الاول مضمرا في الاخير قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل وكذا صحة السلب عند
العالم علامة المجاز للجاهل كما مر في التبادر واما الشخص الواحد الذي يرجع اليهما فمما ارتفع من الاجمال والتفصيل واختلاف الجهة فان قلت
الدور لا يندفع باختلاف الشخص وتعدده لان معرفة كون المعنى مجازا لا يحصل بمجرد صدور السلب من العالم اذ السلب الصادر عنه يحتمل كل الاقسام
الاربعة الماضية وليس كلها علامة للمجاز بل واحد منها وهو سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال فلا بد ان يعلم الجاهل ان السلب الصادر من العالم
انما هو هذا القسم من السلب وهو لا يكون الا بمعرفة كل الحقائق حتى يعلم بصحة السلب المذكور فتوقف العلم بالمجازية على معرفة سلب صحة كل الحقائق
عند العالم وهو موقوف على معرفة كل الحقائق ليعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب كل الحقائق وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال
مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هذا هو القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد صدور سلب اللفظ عن المعنى مجردا عن القرينة
فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة حكمنا بالمجازية الصرفة لانه لو كان اللفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب
عنه بلا قرينة الظاهر في السلب على الاطلاق ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لاقام القرينة فيقول ان الذهب ليس بعين جارية او
باكية وهكذا الا انه ليس بعين بقول مطلق فانه اغراء بالجهل فبالتجرد عن القرينة نعلم ان غرضه سلب كل الحقائق التي هي المفهوم عرفا من هذا اللفظ
عند اهل اللسان بلا قرينة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقائق تفصيلا ولا اجمالا فما قيل في رد هذا الجواب بان المفهوم العرفي بلا قرينة انما هو
الحقائق فالدور باق بحاله وان ذلك مجرد تغيير في العبارة فاسد بل غرض المجيب هو ما ذكرنا وهذا النحو يجاب في جانب عدم صحة السلب ثم ههنا
اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب ليس هو الشك في الموضوع له بل هو مورد الشك في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز فاذا شك في مورد
الاستعمال انه الحقيقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال يفهم مجازيته واما في جانب عدم صحة السلب فلا دور باق بحاله لوجود في المعاني المجازية كعدم
صحة سلب الانسان عن يد مع انه مجاز فيه وفيه اما في جانب صحة السلب فلانه خروج عن محل النزاع الذي هو تمييز الحقيقة من المجاز وثانيا ان مورد الشك في

في علائم الوضع

والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء التام ولزوم خلاف الفرض لولا ذلك ولا دور في هذين القسمين بصريحا ومضمرا لاعتبار تعدد الشخص
ولو بالاعتبار كما مر في التبادر نقول العالم ان الذهب ليس بعين يتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام هو القدر المشترك مجازا بقرينة
التجرد عن القرينة المعينة لاحدى الحقائق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة بنحو التطابق بل يكشف عن احد الامور اما مطابقة مع
الموضوع له حقيقة او اتحاده معه مصداقا او كونه فردا له تتبع

لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حيث شك في المراد ثم واما في جانب عدم صحة السلب ولا انا
لم نجد موردا وجد فيه عدم صحة السلب وكان مجازا واما الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار ومن تلك الجهة لا يصح واما من جهة الخصوصية فالسلب
صحيح وهو مجاز وثانيا ان مجرد ذلك لا يصير سببا لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعمية صحة السلب عن الحقيقة لا لزوم الدور ثم ومنها ان المراد
صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيصح
شك في كون ذلك مصداقا علم كونه موضوعا ام لا اخبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع
له كما لو شك في كون الزمر حدثا لاجل اجمال معنى الحدث واما لا يسري كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول
فحاله حال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية
والموضوعات الصرفة ليس مما وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تميز المصاديق الخارجية انما هو بالامارات الخارجية لا بصحة
السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة اليه
اي الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازا مطلقا وان كان متعددا فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم
سلبه عنه لا مطلقا وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب فان المراد ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما يصح السلب عنه موضوعا
له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه ان الدور عن الجانبين لا يندفع
بمجرد اختيار الجزئية في الطرفين اذ قولك ان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة للمجاز بالنسبة اما مع عدم علمك بالحقيقة بالمعنى الذي
يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات المجازية في الجملة ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم
اثبات ان هذا المعنى موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فاما نريد بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازا ان كان حقيقة
في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او نريد مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو
دور واما قولك عدم صحة السلب علامة للحقيقة **فنقول** فيه ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب وان لم تعلم به فما
اردت اثبات الحقيقة الفرضية فلا فائدة فيه او الفعلية فهو دور لتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس **فالحق** في الجواب ما مر من اختيار
الجزئية في جانب عدم صحة السلب والكلية في جانب صحة السلب وان الدور مندفع بتعدد الشخص حقيقة او حكما فان قلت ما ذكرت انفا من حمل قول
العالم الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق يدفعه انه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه ظاهرا في ارادة الجميع عند
عدم القرينة كما عليه الشافعي بعد النفي فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب واحد من
المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير معلوم مطلقا قلنا ان استعمال لفظ العين في كل المعاني الحقيقية في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقائق غير
لازم لان المستعمل فيه انما هو القدر المشترك بين الحقائق مجازا اعني مسمى العين فنفي هذا المعنى المجازي للعين ملازم لسلب كل حقائقه كما هو
مقتضى فهم العرف في مثل ذلك لا مثله والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحد الحقائق فان الغالب ارادة نفي التسمية وتلك
الغلبة قرينة غالبة على ذلك ولا يضر نحو هذا المجاز ولا الاقتران بهذا النحو من القرينة الصارفة فظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة
للمجازية الصرفة وان تلك العلامة جارية في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت حال الجزئية منه وانها علامة للحقيقة وان الدور فيه
مندفع بما مر واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقائق فهي ايضا علامة للحقيقة الخاصة فيما علم بانحصار حقيقة اللفظ واما فيما علم الاشتراك
اجمالا واشتبه الامر فلا يندفع الدور ح فظهر حال الثلاثة من الثمانية عدم صحة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلية والجزئية وصحة سلب كل
الحقائق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيتان منهما فيبقى من الثمانية ثلثة وهي صحة سلب كل المجازات عن الموارد
وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كليته وكلها غير علامة لنا في الظ للزوم الدور فيها عند جعلها علامة كما مر تفصيلا والوجه ان كلا
من تلك الثمانية لا تنفك عن القرينة اذ الفرض نفي المعنى المجازي ومعها يحتاج الى معرفة كل المجازات او المجاز المسلوب تفصيلا فلا يندفع الدور
فتامل فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية فلا يصير علامة وذلك لصحة ان يقال ان الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين بمعنى الجارية
عن الذهب بمعنى انه مع القرينة يصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب باقي كانها ليست بعين جارية ولا يصح سلب تلك المعنى عنها بلا قرينة
فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة فيصح ان يقال بعد صحة ان يقال ان الذهب ليس بعين بعد ارادة نفي الجارية عنها فيها
عدم صحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم القرينة الحقيقية في الواقع اما مطلقا ان كان مجازا صرفا ومن تلك الجهة ولعل مراد اهل اللسان حيث قالوا
انه لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين انه لا يصح في ذلك الحال فقد القرينة لا لاجل اسم له فعدم صحة السلب قد ينشأ في المشتركات من عدم القرينة
لعدم صحة استعماله بلا قرينة في مقام من المقامات لا في الاثبات ولا في النفي لا في الحقيقة ولا في المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك من امر خارجي غير

وجهه ان قاعدة الحمل على المعنى الحقيقي كلية ثم مع ان عرض المجيب صورة الشك في المصداق اي في مورد الاستعمال فلا يدري انه من الحقيقة وافرادها او من المجاز والقاعدة جارية هنا نعم الجواب انفيه فاسد والعجب ان فاضل القهپايي رد هذا الجواب مع ان جوابه الثاني يرجع اليه منه سكنه الله في دار السرور بحق محمد وآله

في بعض الفرد من المبهم الذي يخصص واحدا او شخصين

[illegible] هذه العلامة في زمان ولسان احتاج لتعدد الى غير هنا الى ضميمة كما مر في التبادر وهي لا تجري في مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب يمكن اختلاف المادة
والصيغة فلا ملازمة بينهما ثم هي شككنا في كون العلامة مقترنة بقرينة مضرة بكونها علامة علمنا بالاغلب مع فقده
[illegible] حصل التعارض بينها وبين العلامة السابقة فحال الاجتهاديين والمختلفين واضحة وفي الفقاهيين تقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء في جانبها ت يج

مغايرة لا احتاج الى قرينة ايضا نفي الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشأ من فقد القرينة عند السلب هذا المعنى المجازي بل لا بد من ضم
قرينة في السلب اما القرينة الغالبة وهي ارادة العموم الاشتراك كما مر او قرينة اخرى وقد يتشاعد صحة السلب بلا قرينة علامة للحقيقة في المشتركات
ومحتمل الاشتراك لعدد لا له العام على الخاص نعم يصح ذلك فيما اعلم بالاتحاد لنا ولكن الظن غالبا ان نفي الصحة مسبب عن الوضع واثبات التسمية
لا عن التجرد عن القرينة فيصح ما مر في متحد الحقيقة والمشتركات المشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا اسمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين
فان علمنا باتحاد معنى اللفظ حكمنا بالمجازية الصرفة في المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك بضم
القرينة المذكورة اعني غلبة ارادة نفي التسمية في مثل ذلك المورد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد
فكذلك لعدم خروجه في الواقع عن احد الضميمتين المذكورتين اما وجود القرينة سنخا او وجود القرينة الغالبة واذا سمعنا من اهل اللسان انه
لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة
لغلبة ارادة عدم صحة التسمية في امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وان كان لغلبته معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فاحد
الامرين موجود ايضا هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية في عدم الصحة السلب نفيها في صحة السلب
واما اذا لم نعتبر الا التجرد عن القرينة ففيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين واما
فيما دار الامر بين الامرين ففي جانب عدم صحة السلب لا علامة ايضا لاحتمال عدم صحة السلب كل من الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود الوضع
فيحتمل كون الذي لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما في جانب الصحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد من الحكم
باتحاد الحقيقة ونفي احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك لا يجوز في اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة
الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمه بالسلب في مقام البيان لا بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مر في صورة الاتحاد نعم ان لم
نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما يحصل منه
العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الاخر كالانسان عن الناطق وسلب العرض الخاص كالضاحك عن العام كالماشي عن الانسان
ولا يصح سلب الكلي عن الفرد قلنا الامر كما تقول وانه لا يحصل عن عدم صحة السلب الا احد الامرين اما تطابقه مع الموضوع له حقيقة واما اتحاده
معه في المصداق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل في الموضوع له باحد الوجوه وليس مجازا صرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هو بطريق
التطابق او التصادق فلا بد وان يكون بضم امر خارجي من نحو صحة السلب عن الفرد الاخر او صحة سلب العينية او سائر القرائن وهكذا كسبقة
وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كزيد فيعلم ان عدم صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها تعتبر في الشك وجدانه وفي زمان
حصلت فيه والتعدي يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات
فلا يقال ليس من ولا ليس في ونحو ذلك الا شبحا العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح ان يقال في هذا المقام من او في ولكنه على الظن خارج عن صحة السلب
ونحو ذلك هيئة اضرب نعم يصح في مثل الماضي كان يقول احد ضربت زيدا ولم يضرب فيصح ان يقال ما ضرب زيدا وكذا المضارع كما لو قال احد
يضرب زيد عمرا ويقول الاخر لا يضرب اذا علمنا بعدم صدور الضرب منه بعد ذلك وايضا لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها في الموارد المشتبهة
الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح الاستدلال على عموم ما الاستفهامية في طلب الفهم للنفس للغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام
للغير وذلك لامكان تغايرهما في المعنى ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجرد عن القرائن فلا ريب في كونهما علامة اجتهاديا بالتفصيل الذي
مر كما في متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين اذا حملنا
على عموم الاشتراك وارادة نفي التسمية واما القرينة على ارادة اثبات التسمية فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين حيث
حملنا من باب الغلبة على ارادة اثبات التسمية ومثلها بين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين امرين كلاهما
دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه بقي صورتان احدهما ما اذا علمنا بوجود القرينة وشككنا في انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة بالعلامة
وثانيهما ما لو شككنا في وجود القرينة وعدمها وعلى فرض الوجود شككنا في انها اي نحو من القرينة والحق في هاتين الصورتين انه
ان كان عدم صحة السلب غالبا حكمنا بالحقيقة مطلقا وان كان صحة السلب غالبة فنحكم بالمجازية مطلقا وان شككنا في الغلبة فالوقف والرجوع الى
سائر القواعد كما مر في التبادر ثم انه اذا حصل التعارض بين احدهما بين العبارتين مع التبادر وعدمه فقد مر حال الاجتهاديين والمختلفين
من المتعارضين وبقي الكلام في الفقاهيين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس اي الصحة السلب
الغالبة مع التبادر والحق انا لم نجد لذلك موردا على فرض الوجود والحكم بتقديم احدهما على الاخر نحكم لاستناد كل منهما في العلامية
الى الاستقراء فلا مرجح في البين الا ان يقال ان الاستقراء الموجود في جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبي فيما

من اجل الوضع فلا يكون عدم صحة السلب

اما اذا علم بان تلك القرينة في الكلام

اما اذا علم بان تلك القرينة المذكورة

اجتهاديا

اصل في الاطراد وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد ضده واختلفوا في كونهما علامة على اقوال ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل الاحاد ايضا فلا يكون شيء منهما علامة اما الاطراد فلاعمه واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد عليهما انفسهما تابع الافكار

في عدم الاطراد

احيانا عن الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم التبادر الغالبي كالحقيقة المرجوحة وهذا التخلف اما غير موجود في جانب المعارض واقل تخلفا من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما لقوة استقرائه فلا تحكم اصلا **ضابطة** في الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جاز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد انا رأينا مثلا لفظا مستعملا في مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى فاختلفوا في كون هذه دلالة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة للمجاز ويظهر الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الاخبار والانشاء والماضي والمستقبل والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه مصداق كان ام جامدا بعدم اطراد الاستثناء فيصح في بعض الموارد الاستثناء منهما كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وقوله اسمع امرءا زيدا ولا يخالفه الا الامر الفلاني ولا يصح في بعض الموارد الاخر كجاء الرجل الا زيدا ونحو ذلك وهكذا يجري هاتان العلامتان في كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعضا حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما انه استعمل الاسد في الرجل الشجاع لاجل المشابهة في الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازا ثم واما عدم الاطراد فالوجود في الحقائق كالفارورة المستعملة في الزجاجة لاجل انه مما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجية ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع انها حقيقة فيها وكل الفاضل والسخي لا يطلقان على الباري تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه وحقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد اما عن الفارورة فاولا بانا اما لا نسلم وضعها المطلق لما يستقر فيه الشيء بل بالحمل لوضع لخصوص الزجاجة واما لا نسلم عدم صحة استعمالها على فرض الوضع لان الوضع علة تامة لجواز الاستعمال ولا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء ونسلم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجية فليس عدم الصحة في غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا لا يضر بعدم الاطراد واما عن الفاضل والسخي فاولا بامكان كون وضعهما لمن شانه فقدهما فلا يشملان الباري تعالى وضعا وثانيا بمنع عدم صحة الاستعمال وثالثا بان عدم الصحة لاجل ان اسمائه تعالى توقيفية الا ان يوظف الجواب الاخيران كل لفظ يطلق عليه تعالى لا بد فيه من الوصول من الشارع وذلك مخالف لطريقة المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول **في نقول** ان عدم الاستعمال اما لاجل المنع من الشارع ان سلمنا فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث راى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وانه لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا في المجاز ايضا كما مر فقال ان الاطراد ليس علامة ولكن الحق وجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي في العلائق ولا يقتصر بنقل الاحاد ولا يكتفي بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز ولا يكون مطردا فانه اذا جعل لخصوصية الصنف مدخلية في المستعمل فيه مجازا لم يتخلف جواز الاستعمال مجازا عن افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الاحاد فح لا يكون شيء من الامارتين امارة اما الاطراد فلاعمه واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز في بعض الموارد لاجل عروض مانع صح عدم الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد ح علامة لكن هذا المذهب فاسد ولئن سلمنا صحته لم يلزم منه الاعلامية عند نا عدم الاطراد للمجاز واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلامة انما هو من مقتضيات صحة المجاز وقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد فينكشف عن المجازية واما عروض المانع دائما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما مثلنا فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وان كان عدم الاطراد علامة فلوقوعه بالعلامية من الطرفين نظهر ان يحق عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية فلان تمسكنا هنا باطراد الاستثناء وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه في باب فالاطراد ينكشف عن التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بمعنى ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس العكس **ضابطة** اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى ره الحقيقة وعن المشهور المستعمل فيه انكار واحدا فالحقيقة والا فالوقف وقد ينسب الى المشهور الوقف ظ حتى في المتحد وفيه اولا ان القول منحصر في الثلثة المتقدمة ولا رابع وثانيا انه على فرض وجوده ليس قولا مشهورا بل المشهور على المفصل المتقدم ومما يشهد بعدم توقفهم في المتحد امران الاول استدلال المرتضى ره في مقابل المشهور في بحث الامر على حقيقة الامر في الوجوب والندب معا في اللغة بانه ليس استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء الا كاستعماله في شيء واحد فهذه العبارة ظاهرة في ان الاستعمال في الواحد مسلم ظهوره في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور ولذا اشبه المستدل في محل النزاع به والا لم يكن لتلك العبارة معنى والثاني انهم في مقام دفع التناقض بين كلامي المشهور اعني قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة

أصل في إصالة الاستعمال هل الاستعمال في المجاز كما عن ابن جني أم الحقيقة مطلقا كما عن المرتضى أم الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ونسبة
الوقف مطلقا إلى المشهور هو الحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر مخالفة ابن جني ولا طباق أهل العرف عليه وللاستقراء وإن شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا
الزائد بالأصل واستدلال ابن جني بأن أكثر اللغة مجازات ليس في محله إن أراد أكثر الاستعمالات وإن أراد أكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى وأما في المتعدد فبين المعنيين أما في
اللفظي إذا لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جني واحتمال معنى ثالث لو كان منفي بالأصل المقدم هنا على أصالة عدم
الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك المناسبة دون الجامع في أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز القريب فابن جني على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور
ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي ح والأصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في أحدهما دون الآخر وإن علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وينفيه الندرة ح

والمجاز حملوا الكلام الأول على صورة الاتحاد المستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقة أو الشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثاني
على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في الحقيقة والمجاز وهذا أيضا يكشف عما قلنا وعلى أي حال فلا بد من رسم مقامين **الأول** في متحد المعنى والحق
فيه ابن جني **والحق الحقيقة** كما عليه من سواه وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني ولا طباق أهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة
المجاز بلا حقيقة على فرض وقوعه ولأنه إذا كان ذلك هو المتبادر عند أهل اللسان إذا تجرد عن القرينة إذ لو كان غير ظاهر أو لم يكن المستعمل فيه
ظاهرا لزم في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة وهي إما العلم بالوضع والمفروض انتفائه وإما الاستعمال فيه فكذلك وإما
القرينة فكذلك ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذوران وإن كان
كلاهما ظاهرين لزم المحذور الأول وإن لم يكن شيء منهما ظاهرا لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وأيضا لو كان هذا المعنى
المستعمل فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى آخر وفيه نظر
فظهر أن المستعمل فيه المتحد حقيقة إذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى آخر نفينا بالأصل والحقنا فقاهة بعد العلم بصحة الاستعمال في معنى آخر
يجري فيه حكمه واستدل ابن جني بأن أكثر اللغات مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه أنه إن أراد أكثر الاستعمالات مجاز فمنوع
وبعد التسليم نقول إن شككنا من جهة المفهوم والاستعمال فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وإن أراد أكثر المفاهيم مجازات فإن كان ادعاء الأكثرية
في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء مم وإن كان ادعاءه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف
أما المقام الثاني ففي متعدد المعنى فنقول إن المستعملين إما أن لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب حكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني
وفاقا للمشهور وقد مر دليل ابن جني ورده وهذا إذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث وأما إذا شككنا فيه ولاحتمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة إليه
نفينا بالأصل والحقنا بصحة العلم بالعدم **فإن قلت** كما أن الأصل عدم الاستعمال كذا الأصل عدم الاشتراك مضافا إلى غلبة عدم الاشتراك قلنا
وإن كان الأصل ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال آخر وإما أن يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب
فابن جني على المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على أن أحدهما حقيقة في الواقع والآخر مجاز لا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجانب القريب
وأما ابن جني فرد قوله بما مر وبقي النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لأجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع أصالة
نافية للمجاز وهي أصالة عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز وأصالة عدم الالتفات إليهما فهذه أربعة من الأصول وأصالة
عدم ملاحظة المناسبة وأصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور إلا أصول خمسة وغلبة واحدة وهي غلبة عدم الاشتراك وأما
الأصول فهي أصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات إليهما فهذه أربعة من الأصول وأصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض
الغلبتان والأصول ويبقى للسيد أصل واحد لا معارض له وفيه أولا أن الأصل المعتبر في جانب السيد ليس إلا اثنين لأن الاحتياج إلى قرينة
في المجاز مم بل يكفي قرينة واحدة ذو جهتين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فإن كل معنى يحتاج إلى قرينة معينة غالبا لأحدهما غير الأخرى كعين
جارية وعين باكية فلا حاجة في المجاز إلا واحد ولا يحتاج إلا إلى الالتفات واحد فأصالة عدم القرينة وعدم الالتفات إليهما صحيحتان وهما أصلان
يبقى أصالة عدم ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عند العقلاء أعني أهل العقول نحو هذا الأصل وكذا أصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر فلا يبقى
إلا أصلان مع غلبة ومع التعارض مع الغلبة الأخرى والأصول الخمسة يكون الأخير مقدما لسلامة أصول ثلاثة للمشهور عن المعارض وثانيا إنا سلمنا
اعتبار أصالة عدم ملاحظة المناسبة وأصالة عدم ملاحظة المعنى الآخر لكن غاية ذلك أن ههنا أصول أربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور أصل
واحد سالما عن المعارض وثالثا سلمنا الأصول الستة في جانب السيد وأنه لا أصل للمشهور إلا واحدا وهو مع أصالة عدم الوضع لكن هذه مقدمة
على كل أصول السيد لأن هذا الأصل مزيل وتلك الأصول توابع والمزيل مقدم على المزال وإن تعارضا فالحق مع المشهور بوجهين أحدهما أصالة عدم
تعدد الوضع والآخر غلبة عدم الاشتراك وأما غلبة أن الاستعمال الذي ادعينا هو للسيد فليس بمحله لأن الغرض إثبات المفهوم من حيث الحقيقة
والمجاز وفي تلك الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناه من أن أغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى فالاستقراء أن أغلب الاستعمالات
هي الحقيقة لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقية المشهور للوجهين المذكورين هذا **والتحقيق** التفصيل فيما نحن فيه بأن يقال إن علمنا بأن المتكلم
لم يلاحظ المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق أهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج إلى ملاحظة المناسبة فإن أغلبه
بل كله حقيقة ولأن من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وإن علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في أحد المعنيين وبملاحظتها
في المعنى الآخر فيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما يلاحظ
فيه المناسبة فإن أغلب أمثال ذلك مجاز ولاطباق أهل اللسان عليه ولأصالة عدم الوضع وإن علمنا بأن المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين
بالنسبة إلى الآخر فنقول إن كون المعنيين مجازا صرفا ينفيه ندرة المجاز بلا حقيقة بقي احتمالان أحدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة

الوجوه المختلفة في معنى آخر

والاشتراك اللفظي باستعمال كل من المعنيين في الاخر بالمناسبة فيكون كل واحد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب المقارنة
الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبنفيه القلة فيعين الاوسط بقي صور ثلاث نظهر مع حكمها بتامل ما واما بينهما الجامع القريب من المناسبة فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجاز فيهما والشيخ على
الاشتراك المعنوي ولا يتصور الحقيقة والمجاز ح

اذا استعمل في كل منهما بملاحظة الاخر ومناسبته فيها ح تكون مجازات مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيها** كون احد المعنيين
حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون احد المعنيين حقيقة
صرفة والاخر مجازا صرفا ولكن ندرة كون ملاحظة المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك
فان قلت ان الاشتراك ايضا نادر قلنا نعم ولكن ندرة الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخير فالغلبة في الاخير اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم
الاشتراك لوقوع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك في تلك الصور الثلثة كلها اجتهاد **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز
وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا لكن كان ملاحظة المناسبة في المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فبقي ثلاثة
اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والاخر مجازا
لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاخير لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا حقيقة مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع فيحدهما
في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** ما اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين وشككنا في الاخر والحكم ح فيما علم بعدم ملاحظة
الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا واما عكس تلك الصورة فيعكس ذلك اذ الظهر
ذلك **فنقول** ان كان المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا يتم كلية وكل الحكم بالحقيقة من السيد
مطلقا وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في فتيهن من اسما اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وهما اما لو
فقد الجامع والمناسبة ومعا لو فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كان رابينا استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد
على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق
التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في الفرد المشترك في الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله
في الفرد المشترك ويشك في استعماله في الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في الفرد المشترك
واما ان يعلم باستعماله في الفرد المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين او في الفرد المشترك واما يشك في استعماله في كل من الفرد المشترك والخصوصيتين
بان نعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا
الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا لا من جهة الخصوصية ولا من
الخارج واما يشك في وجود هذا الاستعمال المجرد عن الفرد سنخا فهذه سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يعلم الاستعمال في الفرد
المشترك واما في الخصوصية واما يتساويان واما يشك في غلبة احدهما على الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب اي
الاستعمالين واما يعلم بعدم اغلبية الاستعمال في الكلي ويشك في اغلبية الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما بعكس ذلك وفي **القسم الثاني**
ايضا يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق في الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب
او يشك في الغلبة والتساوي الى اخر السبعة المتفقة في القسم الاول فبصيرة تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من الاولية
يحكم بالاشتراك المعنوي الا فيما اذا غلب الاستعمال في الخصوصيتين على الاستعمال في الكلي وفيه بالاشتراك اللفظي اما الحكم بالاشتراك المعنوي
في غير تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصور فلان الغالب فيما اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد اللفظ
الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان رابينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او اريد في الفرد
المشترك من دون ملاحظة اصلا للفرد كقوله عم الرجل خير من المراة ثم رابينا اطلاقه على فرد بين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج
حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم ح بالاشتراك المعنوي لكل اقسامه المتصورة اي السبعة التي مرت نظرا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع
واما في القسم الثالث فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في الفرد المشترك ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الاشتراك اللفظي
اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في الفرد المشترك فلا عبرة ح باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن
المعارض فيلحق تلك الصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون الفرد المشترك وهي الصورة الخامسة يجري فيها دليلها **واما في القسم**
الرابع فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزوم كون الاستعمال في الفرد المشترك مجازا بلا حقيقة
فيبقى هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة واصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان انهم على الاشتراك المعنوي واما
في القسم الخامس فبالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة وبطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس** فبتقسيمه يحكم فيه
بالاشتراك اللفظي لان غلبة المشتركات المعنوية وجدانا مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد سنخا كقوله الرجل خير من المراة و
هيهنا لما قطعنا بعدمه او شككنا فيه وظننا بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ ليس مستعملا فيهما فليس مشتركا معنويا واما اذا وجد

او بينهما الجامع والمناسبة فابن جني على المجاز فيهما والسيد على الاشتراك اللفظي ويحتمل الاشتراك المعنوي وعلى مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من مراجعة الحق ان المتصور
هنا وفي سابقه ايضا تسع عشرة صورة تظهر احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ في معنيين احدهما مرادف للاخر كالشمس لو اطلق على الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهاري والمتصور فيه
خمس عشرة صورة تتضح بالتامل فيما سبق تج

في ان الاشتراك اعم من الحقيقة

الجامع والمناسبة معا فيحتمل المجاز فيهما كما عن ابن جني والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة والمجاز
كما يظهر عن صاحب الضوابط حيث ذكر في بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم اما الاشتراك اللفظي او الحقيقة
والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي
ايضا يلزم المجاز في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من الفرد المشترك والخصوصية الاخرى فهما سيان في لزوم المجاز
على كل من القولين على ان اشخاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلنا حقيقة في احدى
الخصوصيتين فانه لا شيوع في استعمال الفرد المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسئلة والحق التفصيل
فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان يعلم باستعماله في الفرد المشترك والخصوصيتين معا واما ان يعلم باستعماله في الفرد
المشترك ونشك في استعماله في الخصوصية بان رأينا الاطلاق على الخصوصية وشككنا في ارادتها من حاق اللفظ ام من الخارج لكن علمنا باستعمال
اللفظ في الفرد المشترك المحض صلا واما نشك فيه ايضا كما نشك في موارد الاطلاق على الخصوصيات وكل من الاولين ينقسم الى سبعة بعين القسم السابق
والحاصل ان الاستعمالات التسعة عشر اتية هنا كما مضت في القسم السابق بعينها لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم لان
نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في الفرد المشترك وبعده في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين او
احدهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى الفرد المشترك والاستقراء يفيد لزوما سيما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة الصنفية في الاشتراك
المعنوي وان لم نقل بالاستقراء النوعي في قلة المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون الفرد المشترك يحكم بعدم الحقيقة في الفرد
المشترك حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين معا او في احدهما واصالة عدم الاشتراك
تنفي الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال في الفرد المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لا لحاظه بصوة القطع بعد استعماله
في الفرد المشترك بضم اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا فيه في الاستعمال في كل من الخصوصيتين والفرد المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ
على الفرد وشككنا في موارد الاطلاق في ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ في الطبيعة المحضة
من دون ارادة الفرد اصلا من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال في هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم في الصورتين بالحقيقة
والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية
فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي الاشتراك بالاصل فظهر الحال في خمسة من تلك الاقسام وبقي الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى
سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها بقي في المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا مستعملا في معنيين
احدهما فرد للاخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق كوكب النهاري فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق
اللفظ على الفرد المخصوص قد اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ او نشك في الامرين ففي القسم الاول يكون اللفظ
موضوعا للفرد المشترك اي الكلي اذ لولاه لزم كون استعماله في الكلي مجازا بلا حقيقة واما **في القسم الثاني** اعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية
من اللفظ وباستعمال اللفظ في الكلي مرة وفي الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما ان نعلم ان الكلي غالب الاستعمال او الفرد غالب
الاستعمال او نعلم التساوي او نعلم بوجود الغلبة في احدهما ونشك في الغالب او نعلم ان الكلي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد او العكس **واما في**
الثالث اعني ما رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشككنا في ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلي
منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لان الاستعمال في الكلي المجرد اما اغلب من الاطلاق
على الفرد او العكس او التساوي او الشك في الغلبة والتساوي او نعلم بالغلبة ونشك في الغالب او نعلم بعد الغلبة في استعمال الكلي ونشك في غلبة الاطلاق
او العكس واحكام تلك الاقسام يظهر بعد التامل فيما سبق فلاحظ تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزالة الاقدام **ضابطة** ومن الامارات
التقسيم فانه يدل على الحقيقة في المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثاني** ان بناء العرف
على جعله كاشفا عن الحقيقة في المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا من معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح في
معنى اخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد ومجازا في الاخر الذي لا يصح استعماله فيه
مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله في الماء المطلق بلا قيد وفي الماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال الثاني في غير
المعهود الا بالقيد كالحرب واستعمال الجناح في غير المعهود به الا مع القيد كجناح الذل ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلف الفرد
الشاذ المبين لعدم افراد المطلق فانه لا يصح استعمال المطلق فيه الا مقيدا مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام التقييد التزام القرينة لا مطلق
التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المراد على التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعالى واخفض جناحك وقوله اوقد وا نارا ومنها

اختلاف

اصل في سائر العلائم من العلائم التقسيم وعدم التزام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق والمناقضة اي المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس وفي جملة منها نظر **اصل في المشترك** الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا تعيينا او تعيينات يج

في علائم الوضع

اختلاف الجمع فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما وشك في حقيقة الآخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز كما في لفظ الامر فانه يستعمل في القول ويعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما يقول امر فلان مضبوط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الآخر يجمع على امور فيحكم بكون الامر مجازا في غير القول لان غالب الفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا باشتمال احتمال الاشتراك المعنوي وينفي الاشتراك اللفظي ايضا بانه خلاف الاصل فعين الحقيقة والمجاز والحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان مقصودك لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا** النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح فيه سلب الامر عن غير القول فكيف ينتفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل لفظ في معنيين لم يعلم بكونه حقيقة في ايهما فالمعنى الذي يشتق منه يحكم بحقيقته والمعنى الذي لا يشتق منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يامر بمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع وغيرهما والوجه في كون ذلك علامة ان غالب الحقائق صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه **اولا** النقض بالمثال المذكور بكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة والمعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وفهم تناقض وتعارض وكان علامة لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر الغير العبارة ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مسببا عن تتبع بعضها بحد اما حصل القطع بان الكل كذلك بالحدس والوجدان او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالا على نسبة المبدء الى فاعل فيحكم في الزمان الماضي حكمنا بان كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن في الموضوع المستنبط ومنها القياس بان لم نجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه عينه فقد ان هذا الامر فيهذا الدور ان نحكم بان اللفظ موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر فان تسمية العصير به دائرة مدار الاسكار وعدم التسمية دائرة مدار عدمه **فنقول** انه موضوع للمسكر حيثما وجد **وفيه** ان العمل بهذا الدليل في باب الالفاظ غير جائز لانه ظني لا يعتبر في اللغات كما مر بل الاجماع منعقد على عدم حجية القياس في المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب اذا لم يكن مسكرا فانه يقال هذا خمر ليست بمسكرة

ضابطة الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعيينيين او تعيينيين او مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد من الوضع هو الشخصي لا النوعي المجازي وبقولنا فصاعدا ادخلنا اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك واما التعميم في الوضع فسر ظ اذا ظهر ذلك فههنا مقامات **المقام الاول** اعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر زائد والاصل عدمه فالاصل هو الامكان **وفيه** ان اصالة العدم انما تجري اذا كان العدم متيقنا في زمان وشك في الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل وقد يتمسك لاثبات الامكان بان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** ان المراد من قوله كل شيء مخلوق لله تعالى اما انه مخلوق له بالفعل واما انه قادر على خلقه فان كان الاول فالكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا مما يصدق عليه شيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وان كان الثاني فالكلية الكبرى مسلمة ولا يثبت نفعا لان غاية ما يثبت هو ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود ليس هذا بل المقصود خلقه امكانه بالفعل لا حسن التمسك في اثبات امكانه بالاصل اي القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا في امكان شيء رتبوا عليه آثار الامكان حتى يدل دليل على امتناعه فعدم الدليل على الامتناع دليل عندهم على الامكان **احتج** القائلون بامتناعه بان الاشتراك موجب للاجمال والاجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصودين من الوضع وكلما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافيا لغرضه وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع لانه حكيم **فان قلت** ان الاجمال بالتفهيم والتفهم لكان القرينة المعينة **قلنا اولا** انه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ اذ القرينة بنفسها كافية فقولك رأيت باكية يغني عن رأيت عينا باكية **وثانيا** ان ذكر القرينة تكون تطويلا بلا طائل وهو غير جائز **والجواب** عن ذلك اولا بانه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن كان المشترك

الحق امكانه لا لان ومجال طرف العدم امر زائد منفي بالاصل ولا لان امكان المشترك شيء وكل شيء محفوف بالعدم بل لقاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافي لغرض
الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتدبر والحق وقوعه في اللغة بل في القرآن الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك ويتمنى اللغة
بصميمها اصالة عدم النقل مع ان اللفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فيتعين الاشتراك اللفظي واما المجاز بلا حقيقة فيدفعه على فرض امكانه
وقوعه الندرة واختلفوا في جواز استعماله في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في غير المفرد ورابعها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه
مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه جهارا ومنهم من منعه نفاقا وقد يقال النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فان اراد امكان الجمع
في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة او في الامتثال فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية ج

في الاشتراك

واحدا او ملتفتا بوضعه الاول فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاختلال في التفهيم والتفهم ان كان التفهيم والتفهم الاجمالي
فالصغرى ممنوعة او التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية الكبرى القياس الثاني اعني كلما كان موجبا للاختلال بالتفهيم والتفهم يكون منافيا
للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاختلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافيا لغرض الواضع بل ربما يقال ان على الواضع ان يضع الالفاظ المشتركة
للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة مطلقا لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اختلال في التفهيم وقولك
ان القرينة بنفسها كافية وكذا قولك ان ذكر القرينة تطويل بلا طايل يدفعه ان ذلك انما يصح في بعض الامثلة كما مثلت به واما في البعض الاخر
كرايت الصفراء في مقابلة رايت العين الصفراء فلا يكون نفس القرينة كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون
تطويل مع انه انما يسلم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما في الاية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا
يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثاني والثالث** ففي ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع في اللغة اولا وعلى
فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال
كثير من الالفاظ في الكتاب العزيز في معنيين واكثر كلفظ عسعس المستعمل في الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا استعمال
تلك الالفاظ في تلك المعاني اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك
فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك في القرآن قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون في اللغة موضوعة لهذه المعاني
على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخ اما ان يكون موضوعا لمعنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لهذين المعنيين واما
ان يكون موضوعا لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثاني** وان كان مثبتا للمدعى لكنه ايضا مدفوع باصالة
عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ في القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعيين فهو
فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعيين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب او اهل
الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد ان يكون للفظ موضوعا لمعنى عند اهل اصطلاح واستعمله الله في كتابه مضافا الى انه يلزم على هذا تفاوت
احد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهمه بعض دون بعض والملازمة كبطلان اللازم غني عن البيان الا شوا الناس في فهم القرآن كما هو مشاهد
على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك في اللغة بانا نرى كثيرا من الالفاظ استعملت في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك
اللفظي **واما المقام الرابع** ففي ان استعمال المشترك في اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى في محل النزاع **فاعلم** ان صاحب القوانين قال ان النزاع
انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا يحتمل الامرين **الاول** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون
الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين فاسد اما ان كان قيد الخروج اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع
بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف بما لا يطاق الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع حينئذ من دخول
هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان يتنازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل
التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السما استعمال صحيح لغة وقبيح من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية
التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد
بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه بقيد زائد لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا
يمكن فيه ذلك خارج من محل الفرض والعنوان الا يتوهم دخوله في محل النزاع ذو مسكة ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة
الاول ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في اطلاقات متعددة فهذا اتفاقي في الجواز مع ان فائدة الوضع هو الاستعمال **الثاني**
ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من
المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجيا لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرط
في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيها بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين او المعاني وهذا جائز لكنه
مجاز اتفاقا لعدم وضعه للقدر المشترك وتسمى بعموم الاشتراك والعلاقة المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم
الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد على كل واحد من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير
ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى بعض
هذا الصور بالاستعمال البدلي وهو خلاف مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس** ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير

بل يكون

ثم استعمال المشترك في ازيد من معنى ان كان في الاطلاقات المتعددة او في اطلاق واحد بطريق العموم المجموعي والمنطقي او الاستغراقي لكن على سبيل التخيير فهو خارج عن النزاع او الاستغراقي
على ان يكون كل معنى مرادا عينا ومورد النفي والاثبات فهو محل النزاع ثم في كون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة او للمعنى المقيد بالوحدة كما يحتمل تنزيل الكلام على الاخير او للمعنى اللابشرط
كما عليه سلطان العلماء ومعه لاصل الاعتباري ان اعتبر او للمعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان ورده وليس كما توهم او هو موضوع بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط
وبالنوعي للمقيد بالوحدة او لا بد من الوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوه اما مثل الجمع ففي كونه موضوعا لما كان متفقا في اللفظ والمعنى او لمطلق المتعدد المتفق لفظا فيكون مثل
زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى او لا يشترط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فيكون القمران حقيقة باعتبار العلامة ومجازا باعتبار المادة احتمالات ثلاثة

بل يكون كل واحد من المعاني مرادا عينا ومورد النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع في الجواز والعدم **المرحلة الثانية** في بيان كيفية وضع المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة بحيث يكون الوحدة جزء الموضوع له كما هو ظاهر صاحب القوانين وان يكون موضوعا
للمعنى المقيد بالوحدة بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا يبعد ان يكون مراد صاحب هذا القسم وان يكون موضوعا للمعنى اللا
بشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعا بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي ره انه مذهب السلطان ورده وليس كما توهم وان يكون
موضوعا بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط وبالوضع النوعي للمعنى المقيد بالوحدة بطريق دخول التقييد وخروج القيد ويحتمل التوقف في المسئلة
لكن لا شك ان اصالة التوقيفية ومقتضى الاصل الاعتباري هو كون اللفظ موضوعا للمعنى اللابشرط لان غيره من الاحتمالات مدعى للانتقال
الى امر زائد والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الوضع منه بعد كون بناء العقلاء على اعتباره في امثال المقام هذا
مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعا للمعنى المقيد بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين **الاول**
الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يرضون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضما الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضا كذلك
لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه بطريق الجزء ام القيد فالدليل
اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك وعلى مدعيه الاثبات **ثم الثاني**
ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفردا وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع باصالة الوضعية وتوهم ان القرينة وهي كثرة الاستعمال
في المعنى المنفرد موجودة فلا يجري اصالة كون التبادر وضعيا لان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان كانت موجودة
لكن الالتفات اليها مشكوك فيندفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر ايضا وضعيا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم
صحة السلب اذ لو استعمل المشترك في اكثر من معنى لم يصح ان يقال انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على
الاطلاق بقرينة عدم صحة السلب الكاشف عنه قلنا تقديم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقا بل فيما كان التبادر وفاقيا وعدم صحة السلب
اجتهاديا والا فلا بل غاية ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سليما عن المعارض وفيه نظر **المرحلة الثالثة**
في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع وارادة التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقا في اللفظ والمعنى معا او
يحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق المتعدد والمتفق في اللفظ فقيل بالاول وقيل بالثاني فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى وقيل
بعدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول والقمران
مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير **والحق** الاخير لان المتبادر من العلامة مطلق التثنية والجمع لا اشتراكه باتفاق اللفظ ولا المعنى وقيل
بالاول تمسكا بالتبادر ايضا لان المتبادر من الرجلين انما هو فردان من ماهية واحدة **فان قلت** ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع فيه واحدا
قلنا نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان للمسلم وضع على ووضع وصفي ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من الماهية الواحدة
اي الشخصان من المسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم **وفيه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم
في المعنى الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالبا
وكان المتبادر مع ذلك هو الفردان من ماهية واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة لما مر من ان المادة حقيقة في الماهية المقيدة
بالوحدة فينصرف العلامة الى الفردين من ماهية واحدة فالقمران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع واما ادوات النفي
فقيل بوضعها لكل الافراد من جهة واحدة وقيل بوضعه لنفي كلما يحتمله اللفظ **والحق** هو الثاني اذ المتبادر من لا عين عندي هو نفي كلما يريده
المتكلم من اللفظ فرد بناء على ان يكون حرف النفي حقيقة في نفي كلما يراد وعلى المشهور حيث جعلوا صحة السلب علامة للمجاز واشترطوا فيه امرين احدهما
كون صحة السلب مجردا عن القرينة والاخر صحة سلب كل المعاني اشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجردا عنها وعلى
التقديرين لا يصح ان يكون علامة للمجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني الا ان حرف النفي يدل
على نفي ما يراد لا نفي كل المعاني عرفت من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني علامة للمجاز ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من صحة
السلب هو صحة السلب العرفية التي تكون راجعة الى نفي التسمية فان قولنا هذا ليس بانسان مرجعه الى ان هذا لا يسمى بانسان وان اسمه ليس بانسان من
صحة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وقد مر الاشارة الى ذلك **المرحلة الرابعة** في ثمرات المسئلة وفيها صحة
هذا الاستعمال على القول بالجواز وغلطيته على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في معنيين كان الخبر
على القول بالجواز مقبولا من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردودا من تلك الجهة **وتفصيله** ان هذا الخبر الواحد المفروض المروي
عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر مقبولا وصحيحا عند من يقول بجواز

في وضع المفرد

في كيفية وضع التثنية والجمع

في ثمرات المسئلة

وأما الآية التي ففي كونها لنفي كل الافراد من ماهية واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ اوجه ولعل الاوسط اوسط للتبادر ثم ثمرة النزاع في اصل المسئلة تظهر في صحة
هذا الاستعمال وغلطيته وفيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولا باللفظ او المعنى او مشكوك الحال في الآية الكريمة من نسائكم فتم ثم
الاصل على قول السلطان وما اتلاه هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر ان اكتفينا بنوع العلاقة لا نقل الآحاد والدوران مدار الاستقراء ثم انهم
ذكروا في المقام ادلة لترجيح اقوال المسئلة ولا استبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستنكاف العرفي لكنه استعمال مرجوح لا يصار اليه الا بقرينة نتائج

في الاشتراك

استعمال لفظ المشترك في اكثر من معنى اجتهادا او مردودا او محكوما بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهادا واما من لا يجوزه فقاهة عمل به ايضا كما
اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بصحة الاستعمال فيعمل به مع المانع الفقاهتي المجوز اجتهادا
وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولا عند المجوز اجتهادا الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردودا عند المانع اجتهادا اذا
شرط في العمل بخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفا باللغة لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفا باللغة واما المانع فقاهة فيعمل به ايضا ان كان الناقل
من اهل الخبرة وكان صدوره منه بطريق القطع والا فعلى فرض حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل
من اهل الخبرة فلا يكون دليلا على الجواز وان كان الثالث فيجوز اجتهادا ايضا وعلى المانع اجتهادا ايضا الا اذا جوز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان
غلطا اذا فاد الوصف واما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك حجة له على الجواز في المسئلة اللغوية مبني على المفصل السابق ثم ومنها
جواز الاستدلال بالآية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على عدم حرمة كل من الام والبنت
بمجرد عقد الاخر واذا رجعنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين وجوزنا استعمال المشترك وهو من في المعنيين لانها على الاول
بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح هذا الاستدلال وفي تلك الثمرة نظر اما اولا فلانا وان جوزنا
استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد الاخير على مذهبنا راجعا الى ما عدا الاخير فلا يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على عدم الحرمة
بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى ثم وثانيا ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز مع القرينة الدالة على ارادة المعنيين وهي هنا
مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهرا في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تاسيس الاصل
فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعا للمعنى اللابشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد
المانع واما على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما في الآخر وان كان
مركبا اعتباريا فالاصل الجواز ايضا وان قلنا باشتراط نقل الآحاد او بدوران الامر مدار موارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز العدم بلوغ تلك الرجحة
لآحاد او لا وصفا **اذا تمهد** لك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع والمفرد **رابعها**
الجواز في المفرد والاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية و
الجمع حقيقة والمانعون منهم من منع فقاهة ونحن نمنع حقيقة اجتهادا ومجازا فقاهة اما المنع حقيقة اجتهادا فلما مر من وضع المفرد
للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المتعدد حقيقة لزم التناقض **فان قلت** يلزم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة
واما لو اراد كلا منهما بارادة مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده منافية
لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع
للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث ان الوضع فلو اريد الغير بوضع اخر من تلك لفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال الا في المعنيين
الوضعيين المتناقضين **وفيه اولا** انا قد اثبتنا ان المفرد موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقا
ولو بوضع اخر **وثانيا** ان قيد الحيثية واعتبارها لغو لان مآل ما ذكره الى الوضع للمعنى اللابشرط ايضا لا يرخص معه في ارادة غير الموضوع
له بذلك الوضع لان ذلك يصير المعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ وان جاز ارادة معنى اخر فاذا ضم اليها واحدا بقي اعتبار الحيثية لغوا
واما المنع مجازا فقاهة فلانا نقتصر في المجازات على الصنف اي موارد الاستقراء ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال
في المجاز بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية انما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية **واستدل** المانع اجتهادا مطلقا بعين ما ذكرنا
من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهادا ولا يدل على عدم الجواز مجازا اجتهادا فدليله اخص من مدعاه وان كان
غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهادا فلم اطلق المنع ولم يقيد بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز في المفرد بنحو ما سبق ويعود
التردد الوارد على المانع مطلقا اجتهادا عليه ايضا وعلى الجواز في التثنية والجمع بدلالتهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد وارادة منهما معنيين
انه ان اراد جواز ذلك حقيقة مطلقا حتى بالنسبة الى الوضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو مناف المنع الجواز في المفرد على الاطلاق حتى
مجازا وان اراد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنه فهو ايضا مناف للمنع في المفرد مطلقا
كما ذكرنا **واستدل** المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مر من التناقض ويرد عليه التردد الوارد على المستدلين
السابقين وعلى الجواز في النفي بدلالة النفي على العموم والتعدد فيجوز الاستعمال في التعدد ويرده التردد الوارد على المفصل السابق لكنه
حقيقة كان بالنسبة الى وضع المفرد والمثنى وعلى هذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والمنفي اذ المراد بالجواز في المنفي ان كان الجواز مطلقا حتى بالنسبة الى المدخول
النفي اي المثبت فهو مناف للمنع فيه حقيقة الى اخر ما مر في التردد السابق ثم ان جواز الاستعمال في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة استدل

في تاسيس الاصل في المسئلة

في الاقوال في المسئلة

علاقة

أصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبارين وعدمه اجتهادا او فقاهة والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل الجدال ووضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل فيما مر في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء اريد الانتقال الى الغير ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا نعم عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له معه في المجاز عند الاصولي اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا او اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز الاصولي ولا يرد المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة اصوليا وبيانيا في الكناية راسا الا ان يقول بانهما اقسام او يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما لا حكمهما اذ انهم اكثروا من الكلام في تحقيق الحق في المقام ولا استبعاد في الجواز حقيقة ومجازا بالاعتبارين كما مر في المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجازين وعدم الوجه لما في المناطق ح

على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع عنه لضعف ما تمسك به الخصم واورد عليه او لا بان انتفاء المانع اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود المعلول وثانيا بان رفع المانع الخاص لا يستلزم نفي العام الا ان يجاب عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة والاصل عنده هو الجواز الا كفائه بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي للاشعار بوضعه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما مثل به الخصم لكن يرد عليه ان الحق عدم كفاية نوع العلاقة بل الامر دائر مدار الاستقراء ولم يثبت في المركبات الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين **ثم ان المستدل** وهو صاحب الرد ذكر سؤالا وجوابا بتعديتها ان هذا الاستعمال مجاز وان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما لا لفائدة الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشرط اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا المجوز فيما نحن فيه لكون التركيب اعتباريا مع ان الفائدة الثابتة من تلك العلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه **وعلى الجزء الثاني** من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد فكذا فيما هو بمنزلته وفيه ان ذلك فرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو ممنوع وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لارادة المتعدد من المفرد وقرينة عليها واذا ثبتنا عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد لا حقيقة ومجازا فلا يجوز في المثنى ايضا والحاصل انا قد قلنا ان الالف والنون وضعتا للدلالة على مطلق الاثنين فان كان المراد من مدخولها الماهية الواحدة فيهما تكونان اشارة الى فردين منها وان كان المراد منه الماهيتين فيهما تدلان على الفردين من ماهيتين موقوفة على جواز ارادة الماهيتين من مدخولها والمفروض عدمه **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا حقيقة لكن مع القرينة كما هو مذهب السلطان بان اللفظ موضوع للمعنى اللابشرط فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد اثبتنا ان الموضوع له المعنى المقيد لو اخذ **واستدل** من جوزا الاستعمال في المعنيين مطلقا مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجمع عند فقد القرينة كما هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلفت حقيقة افراده بالاية ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبي والاخر الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن الشجر امر مخالف لذلك قطعا **وفيه اولا** منع كونهما مشتركا لجواز الحقيقة والمجازية **وثانيا** ان اللفظ متعدد بقرينة العطف فيكون خارجا عن محل الكلام **وثالثا** انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك بطريق عموم الاشتراك فيخرج عن محل النزاع **ورابعا** بان اللفظ مقرون بالقرينة فيخارج عن محل الدعوى **ضابطة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حد الاختلاف في المشترك وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى معرفة طرق الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وتاسيس الاصل لكن الكلام في تلك المقامات هيهنا هو ما مر في البحث السابق بحرف بحرف والمختار المختار والاقوال ها هنا كما مر هناك الا ان التفصيل الاخر لا يأتي هنا والمجوزون منهم من جوز مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين بل الكلام هنا في مقام اخر لا بد من بيانها **فنقول** ها هنا مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء لم يكن لاجل الانتقال الى الغير ام كان والاصل والمجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند اهل البيان الحقيقة هي الحقيقة عند الاصوليين والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع امتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز عند الاصوليين اعم مطلقا منه عند البيانيين **واما المقام الثاني** فاعلم ان الكناية من مصطلحات اهل البيان والمنقول من تعريفها ثلاثة **الاول** انها اللفظ المستعمل فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة **الثاني** انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي فيكون من المجاز الاصولي **الثالث** انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهي على التعريف الاخير اخص من المجاز الاصولي **واما المقام الثالث** فاعلم ان المانعين ان اراد من منعه استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز اجتماعهما في شيء من المجاز الاصولي والبياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في اقسام الحقيقة والقول بها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن عليه ان يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز ما يكون لعلاقة غيره ولا يمكن له ح الفرق بينهما باعتبار الحكم اعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز بان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع مع المجاز بالمعنى الاخص اي قسم واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البياني فهو وان كان صحيحا ولكن عنوان البحث في كتب العلماء عام يشمل المجاز بالمعنى الاعم بقرينة استدلالاتهم على عدم الجواز بمعاندة الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي ففيه اولا انه مناقضة وثانيا انه لا يتضح الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه نعم يمكن الفرق بينهما ذاتا بتخصيص الكناية بعلاقة

فصل في مادة الامر مادة الامر حقيقة في طلب المستعلي علاما لا للتبادر وبضميمة عدم صحة السلب فتبادر المستعلي العالي اطلاقي كما ان تبادر القول الاطلاقي لعدم صحة السلب عن الطلب بالاشارة او الكتابة او في الرؤيا كما في الاية ويختص وضعا بالطلب الايجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا يصير قرينة على الايجاب كما هو ظاهر نتائج

في مادة الامر

التلازم وجعل المجاز ما عدا لكن هذا الفرق خلاف المشهور الفرق بحسب الحكم وان اراد المانع من المجاز الثاني او اراد المجوز المجاز الاصولي الذي هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانا تهم مشوشة وليس محل النزاع مشخصا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان **ونقول** ان الحق عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مطلقا اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع التعدد ممنوعة بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل الثابت الرخصة في المجازات الوحدانية لا غير واما ما يتوهم من استدلال المانع على ما نقله صاحب المعالم من كون المانع موافقا مع المجوز في قسم من المجاز الاصولي قلت ان هذا الاتفاق مم لوجود من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بخروجها عنهما لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق بينهما بحسب الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غايته انه ثابت هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غير فتأمل **واستدل** المانع المطلق بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما **وفيه** انه ان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة منفردا فمسلم ولكنه لا يثبت مدعاه لجواز عدم كونها معاندة لارادتهما معا وان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا مجتمعا ومنفردا فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب لا دليل عليه **فان قلت** ان الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما لقرينة معاندة للحقيقة واتفاقهم حجة **قلنا** اولا ان كلام البيانيين بضم مجمل وليس نصا في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حتى منضمة مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا حتى منضمة مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز اطلاق الرقبة على الشخص الذي هو مركب من معناها الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما لقرينة معاندة لارادة الحقيقة ارادة اصلية مستقلة لا تبعية عرضية لكن نقول ان اتفاقهم مم كما مر والسند ايضا مامر سلمنا الاتفاق لكن حجيته ممنوعة والسند ما ظهر بطلان دليل المانع وان كان مدعاها **وقد يستدل** على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين **الاول** من جهة القرينة المعاندة للحقيقة **الثاني** من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما مر ظهر في احد الوجهين ما مر تمامه وعلى الجواز مجازا بعدم المانع مع وجود العلاقة وتبعيته ان وجود العلاقة مم اما بالنسبة الى الحقيقة فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة باي نحو كان انما يكون مصححة لو كان المجاز من المجازات الوحدانية لعدم ثبوت الرخصة فيما عداها فيجب التوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان ذاتا الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وذاتها موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي ثم

الفصل الاول في الاوامر

ضابطة القول في الامر يقع في مقامين الاول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وهيئته

اما المقام الاول

ففيه مطالب **الاول** في ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال او مستعلي مستعل او انه الطلب من العالي سواء كان مستعليا حتى يكون امرا بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه الطلب من المستعلي علاما ام لا او انه الطلب من العالي المستعلي احتمالات لكن **الاول** خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر من لفظ الامر وما يشتق منه فان المتبادر منه كون الامر عاليا او مستعليا وهو علامة مجازية الغير مع صحة سلب الامر عن طلب الداني الغير المستعلي **واما الثاني** فمنه صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع والملتمس روايته بريرة حيث قال لها الرسول صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك فقالت اتامرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما قال لا وخبر لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل **واما الثالث** فهو الحق والمتعين لبطلان الرابع بان المتبادر من وان كان الامر هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر اطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لغة وان كان ذلك قبيحا عقلا باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر انه حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ايضا ام لا لكن لفظ الامر مشكك اجمالي بالنسبة الى الفرد الاخر فان الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الاول **المطلب الثاني** في ان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة سلبه عن الطلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى امرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر ثم وكذا يصدق الامر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله تعالى حكاية عن اسمعيل على نبينا وعليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر لعدم صحة السلب ولو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادراك مع ذلك صدور طلب الشارع بالنسبة اليه فهو ايضا امر حقيقة لانه موضوع عرفا لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب الاتيان به ايضا لان ما يستقل العقل بحجية ووجوب الفعل والترك ذاتا يرين مدلول الامر والنهي فهما كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركهما العقل وجب الفعل والترك **واما المطلب الثالث** فهل لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي او الندبي او مشترك بينهما اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي لغة لا قبل به والاظهر الاول لوجوه الاول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو ترك العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب لا يقال العلو

وأصحة السلب عن الطلب الندبي وتخير بين فعله وخير السواك ودليل الحصر خال عن الدلالة ولو دل لم يكافؤ ما مر ثم استعماله في مثل الشاة والفعل مجاز لتبادر خصوص الطلب وصحة السلب عنه
ولفقد الجامع القريب بين الطلب بينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي والاشتقاق واختلاف الجمع في الاخيرين تامل ونحو ائتني بالترك حقيقة للتبادر وكما ان نهاني عن الترك حقيقة
اصل في هيئة الامر صيغة افعل وما في معناها كالمزيد وامر الغائب واسما الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاصح اي في الطلب
مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب مستعليا ام لا ح

قرينة لانا نقول الوجوب صيغة صفة للفعل والايجاب صفة الامر فهو بمعنى الالزام وكلامنا في الايجاب لا الوجوب والعلو يعلم قرينة للوجوب
لا الايجاب فان العلو والايجاب يجتمعان في طلب المستعلي ويتحقق الاول فقط في طلب العالي الغير المستعلي بدون الايجاب والثاني فقط في المستعلي
الداني فكيف يصير احدهما قرينة للاخر والحاصل ان المقصود اثبات كون الامر حقيقة في الايجاب وان صدر من غير العالي لا في الوجوب **الثاني**
صحة سلب الامر عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما مر لا يق الكلام في مادة الامر والمستفاد من الخبر ان صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول
محل الاستشهاد كلمة امرني فانه لو كان الامر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبته عن قوله ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر للقائلين بالاشتراك المعنوي
ان فعل المندوب طاعة والطاعة كلها فعل المامور به وفيه انه ان اراد بالمامور به معنى الحقيقي منعنا كلية الكبرى لانها مصادرة محضة وان اراد به
الاعم من معنى الحقيقي والمجازي فهو مسلم ولا يضر وان صحة تقسيم المامور به الى الواجب والمندوب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في الاستعمال
مورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم في المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع وان
التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لم يكافؤ ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم ان**
لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشان والصفة والفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه
المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف لاصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك
فالمجاز خير من الاشتراك لتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره ولوقوع الاستفهام عن الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على
الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع الامر بمعنى الطلب الاوامر وجمعه لسائر المعاني الامور
وهو ايضا من العلائم وفيه تامل واضح **واما المطلب الرابع** ففي ان الامر حقيقة في مطلق الطلب لا الزامي فعلا كان ام تركا حتى يكون
نحو اترك ايضا امرا او حقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور اقول وعلى الاول يكون النسبة بين الامر والنهي اعم من وجه لصدقهما على
اترك الزنا وافترقا نحو اضرب ولا تضرب ثم والحق في المسئلة في التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقوله امرني بالترك او انت مامور بالترك
فهو حقيقة في مطلق الطلب لتبادرها عنه في تلك المقامات مع انه لو كان مجازا لطريق التجريد عن جزء المعنى لكان مشتركا لاشتراك الوجود
في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وههنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل في التبادر
ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوها
فالتحقيق ما مر جيد **واما المقام الثاني** ففي المعالم ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب ولا ريب في شمول هذا
الكلام لجميع الاوامر مجردا ومزيدا من الامر الحاضر والغائب واسما الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في الاوامر المزيدة مطلقا
والمجرد الغائب داخلة في افعل او في قوله وما في معناها قال الفاضل الشيرواني ان الشامل للاوامر مطلقا هو افعل وما في معناها اشارة
الى اسما الافعال متمسكا بان صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفا للمبني للفاعل وبالضم للمبني للمفعول
والاظهر ان صيغة افعل لا تشمل الامر المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما في معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية
المؤولة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤولة بالانشاء
ليست حقيقة فيه بالاتفاق الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم ومن المجاز مجاز الكذب بعيد اذ لا منافاة لفرضه ثانيا **واما الجر الكلام**
الى الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء فلا بد من بيان الداعي فيها الى التاويل ومن انها مؤولة الى مطلق الطلب او الى خصوص الوجوب **اما الاول**
فنقول ان الداعي على التاويل الانشاء ان قوله اذا وعدوفي مثلا يحتمل معان الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء فيكون انشاء الثاني
ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث المؤمن اذا وعد وفى بما وعده ولا يخلف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا لكن الثاني
خلاف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا
هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه
بعد ما ثبت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فاما ان يكون احدها اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا
كان يكون احد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف الباقي او كان مشاركا لها في الفصل القريب الباقي في البعيد او يكون اقرب اليها عرفا
اي بحسب فهم العرف كائنا ما كان او يكون احد المجازات اقرب عرفا واعتبارا ام يكون بعضها اقرب عرفا وبعضها اقرب اعتبارا او لا يكون شيء
منها اقرب اليها لا عرفا ولا اعتبارا ففي الاخير لا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذا في الاول ايضا لان لا دليل على
اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ مجملا فلو علمنا بعدم ارادة المتكلم من لفظ الانسان معناه الحقيقي ودار الامر بين الحمل على خصوص الفرس ومطلق
الحيوان كان اللفظ مجملا عرفا وان كان الحيوان اكونه جنسا اقرب الى الانسان من الفرس المغاير له وفي الثاني يحمل على الاقرب عرفا فلو قال رايت اسدا في الحمام

للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة واحتج الاكثر على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالاية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله تعالى اسجدوا لادم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب حالية ومقالية لبناء العرف ت ج

افعل

في صيغة

ودار الامر بين الحمل على الوجوب الشجاع وبين الحمل على الانجر كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كذلك كما في الجمل الاخبارية المؤولة بالانشاء بالدليل المذكور فيدور الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى واقرب اعتبارا ايضا لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يفيد الاقرب عرفا لما عرفت من عدم اعتبار القرب الاعتباري راسا فيمثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للزوم في المعنى الحقيقي لا بد من الطلب الا لزامي والاطلاق والنفسية والمحبوبية قرينة تعليقية على القيام الى الصلوة اخرجه عن النفسية الماخوذة من المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الندبي الغيري لكن الاقرب عرفا هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب الغيري اقوى في كون الوجوب الغيري اقرب اعتبارا لنظر واضح وكذا في كون الوجوب الشرطي اقرب عرفا لكنه منافشة في المثال فظهر فساد مذهب المحقق الخوانساري ره ثم ان في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب والندب والمشترك بينهما معنا وهو طلب الراجح او غيرها لك اقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعة للوجوب مطلقا عاليا كان الطالب ام لا مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب وللايجاب ايضا معنيان احدهما الطلب الالزامي الناشي عن الاستعلاء والاخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان لجهة العلو او الاستعلاء ام لا والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الاخر وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون موضوعا للايجاب اي الطلب الالزامي على وجه الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عاليا ايضا **ورابعها** ان يكون موضوعا لطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايضا يصير المراد من الوجوب الايجاب سواء كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الداني الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاولى على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **ارشاد** الاكثرون على الوجوب بوجوه والظاهر ان مرادهم منه الايجاب على وجه الاستعلاء **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عند من غير ذم احد للمولى بانه لم يعاقبه على ترك مطلوبه ولولا فهمهم الوجوب لما صح ذلك الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش نحو اسقني ماء ونحو ذلك قلنا فليفرض انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب اعم من وجه الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم وجه الدلالة ان كلمة لا استفهاما لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب واقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس لا ذم الامر على ترك الواجب فيكون اسجدوا معنى الوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الاية الشريفة من الخطاب الشفاهي اذ المخاطب بها اولا الملائكة وثانيا النبي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم يصل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب وانما نشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او دالة صارفة او معينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يقال سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم تكن قرينة لانا نقول ان الالتفات امر زائد على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل ايضا لان الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لانسد باب الاستنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتابا وسنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مطلقا لكن خرج منها صورة ارادة استنباط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطابات انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري واتباعه رحمة الله عليه واما اذا ما كيفنا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه من عدا ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة واما اجتهادا واما فقاهة وكلاهما مفقودان هنا اما الاجتهاد فظاهر واما الفقاهة فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد بظهور اللفظ ظهوره في الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين فمم اذ ظهورها في معانيها ليس معلوما لنا في بدو ورودها لجواز كونها حين الصدور مقترنة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة ثم وقد عرفت ان الاصل ايضا لا يعتبر فلم يثبت ظهور حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور السنخي اعني ظهور نوع الالفاظ فوجودها في الشخص ثم فظهر مما قررنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الاية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتنا بتلك الاحتمالات

فافهم

وتوهم كون الامر في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال ثم مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس المحظور وجعل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير وللغير بنفيه التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقريري للاقرينة الاعتبارية بدفعه كون الانكاري اقرب عرفا وحمل قوله قلنا على النقل بالمعنى بعيد مخالف للظاهر بل لحكم العقل واحتمال اختلاف عرفنا مع عرف الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك نت يج

فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة الحالية ونحوه ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان الوارد عقيب يفيد الحظر او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا الوجوب وامر اسجدوا هنا واقع عقيب حظر اذ السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات في الامر ورد بعد الحظر فلا يسقط منه الا رفعه لكن لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقترنا بقرينة تفيد الوجوب وتلك القرينة رافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة الموضوعة لرفع صرف الشهرة عن الحقيقة في المجاز المشهور رافعة لها مع تعينهما احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب والندب ومفهمة ان كانت الصيغة مشتركة معنوية فمع الاحتمالات القرينة المقطوعة سقط الدلالة ولقائل الجواب من ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة السجود لغير الله تعالى على الملائكة ثم واما ثانيا فسلمنا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر لمحض رفعه انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وههنا المحظور هو السجود لله تعالى وادم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لا انه المسجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن كون ادم عم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود ونه عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان حمل كلمة ما في الاستفهام على الانكاري مجاز وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما والمنع هنا هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما مع عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كل ما كان مصدرا لباب الاستفعال حقيقة في طلب الفعل ولو لاجل غيره كما في قولك استكتبته وقد استكتبت لغيره فلا يصح السلب وكذا قولك استفهمت زيدا العمرو وهكذا فبعد ما امكن الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب ويكون مقصوده تعالى اقرارا بابليس على ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار وليعاقب عليه وان لم يكن السجدة واجبة وضمن ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس بالتبادر ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من الطلب لفهم الغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييد منهم على فرد خاص منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو الطلب الفهم للنفس لا مطلقا فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم كمادتها لكن لا دليل على وجوب تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم الغير لرجوحيته بالنسبة اليه فتامل ويمكن الجدلية في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي في جنس الاستفهام وان خالفه في الفصل باعتباره لا لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فانه لا يشارك في الجنس ايضا فلا يتم الدلالة لجواز كون الغرض من السؤال هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود فيعاقب عليه ان كان السجود مستحبا وفيه ان الانكاري اقرب عرفا والتقريري اعتبارا فيقدم الاول ويمكن الايراد على الاية ايضا بان الثابت منها ان المادة للوجوب والكلام انما هو في الصيغة فان قلت المراد بالامر هو اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قلنا ان ذلك فرع كون قال موضوعا لحكاية شخص اللفظ المقول حتى يكون قوله تعالى قلنا حاكيا لفظ اسجدوا الصادر من الخطاب لتم المطلع وهو ممنوع كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث الحدث بالمعنى فقيل بان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وان كان المحكي هو الاشارة بان يفهم احد الحد لا شيئا بالاشارة فيقصد انه قال كذا او الالهام او اللفظ الاخر واذا احتمل كون قال موضوعا للاعم فيمكن ان يقال ان الله افهم الملائكة بالوحي والالهام فحكى ذلك النبي بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر الالهي بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى يتم الدلالة وفيه انه قال موضوع لحكاية شخص لفظ المقول كما قاله المشرفع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ فيحمل الاية على ذلك سلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي الوحي او اللفظ الاخر فمقول لفظ اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر المراد منه الوجوب كما يستفاد من القرائن عن الخطابات فاذا كان المراد الوجوب فاما فهم البشر المخاطب به الوجوب الندب والاشتراك اللفظي او المعنوي فان فهموا الوجوب فالمطلوب ثابت والا لزم الخطاب بما لا يفهم وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وايضا ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك منفصلة عن قوله تعالى اسجدوا وانت تكون اسجدوا بنفسه معينا للوجوب ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان الثابت من الاية كون الامر في عرف الملائكة للوجوب لا في عرف البشر الذي هو المقصود لا بين الاصل اتحاد العرفين لانا نقول المراد من الاصل ان كان هو اصل عدم تعدد الوضع فلا يجري لان الوضع لكل من البشر والملائكة معا ان كان هو الله تعالى فلا يعقل للاصل المذكور معنى الا اصالة عدم الحادث ولا وجه له لانه صدر من الله تعالى قطعا بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ولكن شككنا في انه وضع اخر للبشر او اجبا اياهم بالوضع الحاصل للملائكة فيكون الشك في الحادث وان كان الواضع للملائكة والبشر هو البشر فصدور الوضع قطعي والشك انما هو في الموضوع له فلا يتم في الحادث فلا يجري

وبالآية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب والصيغة المجردة تصدق عليها الامر عرفا وارادة الوجوب من
قوله فليحذر استفيد من السياق فلا دور بل لا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبا لدلالتها على ان مخالفة كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل العرف من مادة الحذر يفهم الوجوب بل ربما
يفهم من الامر به الارشاد ويتوهم ان ايجاب الحذر لعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامر بين الوجوب والندب بدعوى دلالة البراءة عند التردد وكون التعدي بحرف الجر لا يلائم
الجزم ومن وجعل المخالفة من باب حمل المندوب على الواجب او عكسه خلاف المتبادر وقوله عن امره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة الوجوب
من الاوامر السابقة ويتم الامر في وضع اللاحقة بالاجماع المركب كما في اوامر غير الله ورسوله ويتوهم ان الناسين في الاية اولى من التاكيد فالامر ليس للوجوب فيدفع بمنع ثبوت القاعدة
بل لو ثبت لم تكافؤ ما سبق نتائج

في دلالة الصيغة على الندب

الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم حتى يستصحب وفيه انا نختار الشق الاول من الترديد وهو
ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة والبشر وقولك ان الاشتراك في الحادث قلنا ان قلتم
بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف اصلين احدهما تبدل الاخبار وثانيهما الوضع وليسا موجودين بوجود واحد وان قلتم
بكونه اخبارا لم يلزم الا خلاف اصل واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد عن الامر في قوله تعالى اذ امرتك هو الامر الصادر منه تعالى
حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب بالملائكة في عالم الامر وقد عرفت في الايراد الخامس ان الكلام انما هو بالنسبة الى صيغة اسجدوا
الواقعة في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب في ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر وهو الوجوب فان كان
ظاهرا فيه فهو المطلوب والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه ظهورا في الخلاف **ومن جملة الادلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف
الامر باصابة العذاب ان يكون مخالف الامر عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة
كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة كون فليحذر للوجوب فدل الاستدلال دوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب على معرفة كون صيغة افعل وما في معناه للوجوب فان كون فليحذر للوجوب مستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد
مضافا الى انه لا يعقل كون الحذر والامر به مندوبا لان المقتضي له ان كان موجودا وجب والا فلا يحسن الحذر فالامر به كاشف عن وجوبه وعن وجود
المقتضي له لا يقال ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود وجب الحذر والامر به وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا
وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات كالنهي عن الغسل
بالماء المشمس لاثر البرص الذي هو الفتنة وكما ورد ان من لم يفرق شعر راسه فرق الله راسه بمشاط من النار مع انه مستحب فاذن يحتمل كون الامر بالحذر
ندبيا لا وجوبيا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باصابة العذاب الدنيوي او الاخروي فكل امر يكون مخالفته محتملة للعذاب الاخروي اذ الترديد
انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا لما احتمل العذاب الاخروي عند المخالفة لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب
اخروي فيهما والا لصار حراما وواجبا والروايات ضعيفة او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولة فيتم الدلالة فيندفع الدور فان قلت
سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او معنى فمجرد الصدور بلا قرينة
يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقابا فمع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر المحتمل فنقول ح ان الحذر
قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمحض الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة لفظية او معنوية وصدرت
بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما ستعرف في بحث اصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري
كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول ثانيا في دفع السند انا لا نم توقف استفادة الوجوب من الاية الشريفة
على كون فليحذر للوجوب بل نحمله على الارشاد حذرا من لزوم تعدد العقاب على ترك امر واحد احدهما ترك المامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر
وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد
في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا فيفهمون من الارشاد اللزوم وبوجوبه على انفسهم وان لم يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا
الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا يتحقق ولا يليق الا عند تحقق مقتضيه
وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن كما مر انفا فان قلت الاية الشريفة لا تثبت الا كون مادة الامر للوجوب لكن قوله
عن امره وهو خلاف المقصود قلنا لا شك في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي ان كل طلب صدر منهما بالصيغة المجردة وجب
او خالفه في الحذر للاية الكريمة فيثبت المطلوب فان قلت ان يخالفون متعد بنفسه لقوله خالفه فتعديته بعن في الاية الشريفة لا يصح الا بتضمين الاعراض
فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب ان ذلك حرام وانكار الامر للندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا ان العرف
شاهد على صحة معنى الاية حتى مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يصح تعديته بنفسه ويصح تعديته بحرف الجر ايضا بدون التضمين
كقوله شكرته وشكرت له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل المراد من
الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون الامر للندب فان الامر للندب مخالفته بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت
قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد ايضا فيجب الحذر من مخالفة امر من وامره فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لا يقال لفظ امره
مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء كما يقال اعجبني ضربة الاخرية الفلاني ومن العموم يثبت المطلوب لانا نقول ان المصدر المضاف وان احتمل كلا من الجنس
والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب وضع لا يفيد الا الاول لان المضاف المعرى عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي كما هو المشهور

شعر

وبالآية الشريفة اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة والكفار مكلفون بالفروع والاستدلال على عدمه بالسفه والتكليف بما لا يطاق واه جدا وحمل الركوع على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال الذم كون للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان المعنى الشرعي اقرب المجازات بعد تعذر اللغة وادلة سائر الاقوال مدخولة تتبع

والقول بانه بعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول بانه بعد اضافتها الى شيء قد تحقق امر قطعا ولكن الشك في مخالفته للاول وموافقته مدفوع بان استصحاب الوضع السابق حتى يثبت ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المصادر المضافة الاضافة هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيصح ان يقال رايت اكل زيد الا اكله الفلاني وضربه الا ضربه الفلاني فعدم اطراد الاستثناء دليل على عدم العموم الا ان يقال ان عدم افادة العموم في المثالين ونحوهما لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الاكل دل على ان المراد ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل امر عارض لا ينفي افادة العموم بالذات ثم سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الآية ان كان العموم المجموعي فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر مجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر فيحتمل كون الامر حقيقة في الندب ولكن ترك جميع الافراد يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراقي فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد الاوامر ولكن ذلك ايضا لا يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون من جهة امر وجوبي في البين لا يتحقق العلم بالامتثال به الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع مقدمة فلنا **اما الجواب** عن منع العموم فبان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الآية من جهة الوقوع بعد المستفهم يتبادر منه العموم وسريان الطبيعة الى كل فرد واما ما اورد بعد تسليم العموم فبان المراد في الآية ليس العموم الاستغراقي او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المطلوب فان قلت الآية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب لا يقال بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة الى الاوامر السابقة لا اللاحقة لاحتمال كون نفس الآية قرينة فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الآية الشريفة واما الآية فلا يدفع بالاصل ويحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من اوامر سواء كان من حيث هو موضوعا للوجوب او الندب او مشتركا لفظيا او معنويا فلنا ان المستفاد من الآية عرفا وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الامر سواء كان الاوامر السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الآية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في الاوامر السابقة للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ثم الوضع للوجوب بالاجماع المركب فان قلنا الآية الشريفة انما اثبت كون اوامر الله او رسوله للوجوب والمقصود اعم من ذلك فلنا لا مفصل في المسئلة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكان الآية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا للخصوص الوجوب لزم التاسيس وهو اولى من التاكيد فالآية تقتضي كون الامر ليس لخصوص الوجوب فلنا نمنع اولوية التاسيس مطلقا على الاطلاق وهذا من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتباره مع انه لا يقاوم الادلة المقدمة **ومن جملة ادلة** الوجوب قوله تعالى **واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون** فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا يلزم الا مع الوجوب فان قلت هذا يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع وهذا فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر عن الحكيم اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فلا ينفع امرهم بالفروع فيكون سفها فلم يامر ركعوا اطيعوا وامنوا وغير ذلك من التكاليف الاعتقادية فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الايمان الواجب عقلا وان لم يرد امر فذلك لا يدل على كون الامر للوجوب لان القرينة العقلية موجودة فلنا الكفار مكلفون بالفروع حال الكفر لا يشترط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فالكفر ظرف للتكليف لا المكلف به وايضا لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرط لزم ارتفاع التكليف ولان المكلف اذا كان مكلفا بعد تحقق جميع الشرائط التي من جملتها العلم به لزم تحصيل الحاصل من الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما الجواب** عن لزوم السفه فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم ايضا وهذا التكليف ابتلائي سائغ وهو قبيح وايضا لو كان مثل هذا التكليف سفها لم يوجد التكليف اصلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الانحناء المخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة في الآية الشريفة فلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معناه المجازي اللغوي لا وجه له فبهذا الاحتمال مسدود فان قلت لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو لكون الامر دالا على الوجوب بل لاجل تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فيتوجه الذم حينئذ ان كان الامر للندب فيسقط الدلالة فلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يلتفت اليه فان الظاهر هو الاول مع انا نقول ان المكذبين اما هم الذين لا يركعون اذا امروا بامر غيرهم فان كان الاول فهم يستحقون الذم من الجهتين لان الكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان الثاني فلا معنى لذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هو لاجل التكذيب غيرهم اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فان قلت نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى الحقيقي اللغوي عين مطلق الانحناء ولانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى اطيعوا او اعترفوا او امنوا ولا ريب ان وجوب ذلك ثابت بالعقل والشرع تاكيدا فالآية مقترنة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلوب فلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة فيه سلمنا لكن المجاز الراجح المشهور من المجازات هو المعنى الشرعي لان صار منقولا اليه من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن انه كان اكثر استعمالا من المجاز الاخر وبعد كل البعد حصول

تبصرة في المجاز المشهور صاحب بعد اختياره المختار جعل الامر في الندب في عرف الائمة من المجازات الراجحة المساوي احتمالها الاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فاستشكل في اثبات الوجوب بمجرد وروده منهم ع

تاج

النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر دون المجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه متحققا دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا انتهى **احتج** القائلون بكون الامر للندب بوجوه **الاول** قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **وجه** الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ان شئتم فهذا معنى الندب **والجواب عن وجوه الاول** ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم مما ادعاهما خلاف الظاهر فان قلت ان ما موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في القدر الملائم به لا في نفس الاتيان بمعنى انا اذا امرتكم بشيء فلكم الاتيان باي قدر شئتم على سبيل التخيير في القدر وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والقدر الملائم معلق بالمشية **الثاني** ان الحديث يدل على كون المادة للندب لا الصيغة لقوله اذا امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقال كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة له وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له ويتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الصيغة اكثر من المادة فلا يدل ذلك قوله بكون الصيغة له او يتشبث بان لفظ الامر ولعمنه الصيغة حقيقة ولكن في الاول من الوجوه اولا ان الاجماع غير مسلم اذ هو العلم بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه مجرد عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية **وثانيا** ان الاتفاق لو كان فانما هو من اهل الاصول وعلى فرض وجوده غير مسلم الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه عقلا وهو حجة في الموضوعات الغير الصرفة فمدفوع بعد حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه وفي **الثاني** منهما اولا منع وجود الاولوية وفيه اشكال وثانيا عدم اعتبارها لانها اولوية اعتبارية وهي غير حجة وان افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم حرمة العمل بالظن **والثالث** ان لفظة اذا من اداة الاهمال بمعنى انه لا يفيد العموم فلو قال المولى لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم منه ان كل ما جاءك فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم ايضا ففي هذا المقام لعل امر واحد بعد ذلك يصدر عن النبي ص مع قرينة دالة على الاستحباب وتلك الرواية المذكورة دليل على ان المكلف في ذلك الامر الواحد الا في مخير في القدر الملائم به وفي الاتيان وهو معلق على مشيته وارادته ويمكن الجواب عن ذلك بان لفظة اذا اداة الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة فهم العلية من الاتيان اي علية وجود الشرط لترتب الجزاء كقوله اذا اشبعت فاحمد الله فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشبع سبب للحمد هو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم من الرواية هو عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية **والرابع والخامس والسادس** ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة لارادة الندب لا على كون الاوامر حقيقة في الندب فان الرواية دلت على ان الاوامر الاتية انتم مخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها للوجوب ولا **يمكن الجواب** عن ذلك بما اجبنا به من اية فليحمد لان الذم والتحذير فيه كان موجودا على ترك الاوامر السابقة واللاحقة كما هو المفهوم منها كما اشرنا وهمنا ليس كذلك على ان الرواية انما تدل على اوامر النبي ص دون غيره ولا يمكن اثبات اجماع المركب في الارادة على ان الناس بين خبير من التاكيد فالرواية لنا لا علينا والحق ان تلك الرواية لم يرد في ذلك بل المقصود منها انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم نزل القدرة على اتيان جميعه كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء وامثاله تلك الرواية ما ورد ان المسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان الاستصحاب يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن مقتضى اصالة البراءة السقوط ويمكن ترك الاستصحاب بان المكلف به وفي المقدمة انما هو الوضوء بجميع الاعضاء او غسل تمام الجزء وذلك الاجزاء لزم غسلها ووضوئها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة فالامر الاولي ذهب بعد ذهاب ذي المقدمة وان جاء قلنا بان الامر بالكل امر باجزائه وهو تابع للاول **وتفصيل** الكلام ان الواجب الذي كان مقدورا ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل فيه بعد التعذر شكا في وجوب ذلك المامور به راسا بعد التعذر بان يشك في ان غسل الاجزاء الصحيحة هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع الذي كان اولا مامورا به ام لا واما ان يكون الشك في لزوم غسل الباقي من البدن المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها **وفي القسم** الاول اعني ما كان الواجب فيه نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم بالوجوب لاصالة الاشتغال واستصحابه لانه بعد غسل ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال ولا معه يحصل الشك اذ لعل الصحة مشروطة بغسل ما بقي من الجزء المقطوع **واما القسمان** الاخران فلا مجال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال اي الاشتغال المشروط وهذا هو التحقيق من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الاقسام الاربعة خصوصا قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر بالواجب على سبيل الاطلاق كما في قوله اغسل او توضأ او العموم في حكمه كقوله اكرم العلماء فيشمل الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء بل في العمومات

الاستغراقية

وفيه منع الكثرة الى حد حصر وفيه من المجاز المتم الذي هو ثالث الدرجات المحل المنصورة في استعمال اللفظ في معناه المجازي الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هي في خصوص
الاوامر الشرعية بل كثرتها ايضا حصلت من استعمالات مجموع الائمة فلا تثبت مراده منتج

الاستغراقية لا يحتاج الى الاجناس المذكورة لانها تنحل الى تكاليف عديدة لا يرتبط احدها بالاخر كما هو المفهوم منها عرفا وكل صم في شهر رمضان
وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب فيما يمكن لو كان الكل او لا مقدورا ثم زال القدرة على البعض وان لم يحتج الى ذلك الاستصحاب
لوجود العموم والاطلاق هذا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا عقليا وان عد في الخارج شيئا
واحدا فهل هو مثل ذلك ويشمله الاجناس المذكورة ام لا ينصرف اليه مثل ذلك ما لو نذر ان يضحي غنما مخصوصا ثم زال القدرة عن تضحيته
بخصوصه فهل يجب عليه تضحية غنم اخر ام لا وكما امر بصوم يوم الخميس منع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا يشكل النزاع من ان القضاء
تابع للاداء ام بفرض جديد فان لهم في ذلك قولان قول بانه بفرض جديد وقيل انه تابع للاداء وللاخر وجوه منها ان انتفاء الخاص
لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص تعدد مطلوبي بمعنى انه ينحل الى امرين الامر بالعام وباتيانه في ضمن
الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما فلا بد من الامتثال بالاخر ومنها الاستقراء اذ بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر مما امر بقضائها
بعد انتفاء الامتثال بها في ضمن الخاص فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص في مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة
من حيث هي وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية او ان الاتيان بالطبيعة لم يكن ممكنا الا في ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل الخصوصية
مطلوبة ومنها الاجناس الثلثة المذكورة **والوجوه** المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فبان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء
العام المتحقق في ضمن الخاص وان بقي العام الا في ضمن ذلك الخاص والمامور به هو العام في ضمن الخاص لا مطلق العام فما هو مامور به منتف بعد
انتفاء الخاص وما هو ليس بمامور به باق وبقاءه غير نافع **واما الثاني** فبان اجراءه انما هو لاجل الشك في ان المطلوب متحد او متعدد
فان كان من المعنى الاول فلا معنى الاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثاني فليست صحيحة بل يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الا ان
الشك في انصراف الاطلاق فيحتاج حينئذ الى الاستصحاب واذا لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامران فيحتمل بقاء الامر الاول فاذا انتفى
كان في الاول منتفيا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب انما هو في محل الشك
ونحن قطعون في مثل ذلك المقام بعد بقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعني الامر بالخاص وبالعام الذي هو في ضمنه لذهابه بذهابه
واما احتمال تعدد المطلوب فنسبطله ثم **واما الثالث** فبان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلوب لا تعدده فاذا انتفى
الخاص الذي هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الامر فلا تعينه في القضاء بالامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فبمنع وجود الاستقراء اولا اذ لم
يثبت في العبادات الا في بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا بانا سلمنا وجود الاستقراء فانما نسلمه في الجملة اعني
في صورة الترك عمدا واما سهوا فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع الفساد لانا
قاطعون بالاثم في التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر افضل الافراد لم يكن في التاخير اثم ففي مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين
تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم في التاخير وقد علمت بطلان الاحتمال الاول فتعين الاخر واما الاجناس فلعدد لانها
على المطلوب **واما قوله** اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشيء بضميمة لفظ منه هو الاشياء الظاهرة الخارجية
لا المركبات العقلية واما ثانيا فلانه قال فاتوا منه ما استطعتم وههنا لا يمكن الاتيان من الخاص بشيء منه لانه انتفى راسا من حيث الفصل
ومن حيث الجنس الموجود في ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتنا من اتحاد المطلوب بالتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشيء وما
هو موجود فليس بمطلوب واما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فلانه قال بذلك ولم يقل المعسور لا يسقط بالمعسور ايضا وفيما نحن فيه الاتيان
بالمطلوب ليس بميسور مطلقا لا كلا ولا بعضا لانتفائه راسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب في شيء لما ذكرنا من اتحاد المطلوب واما قوله
ما لا يدرك كله لا يترك كله فمن وجهين الاول ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهري والثاني ان الكل فيما نحن فيه لا يدرك بجميع اجزائه
بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشيء مطلقا او كله منتف فكيف لا يترك **والثاني** من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب
ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** انه بوجهين الاول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته بل الحق في الفرق ان السؤال طلب المستدعي علا ام لا والامر طلب المستعلي دنيا ام لا **والثاني** انا سلمنا عدم الفرق الا من حيث
الرتبة ولكن لا ريب في ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب اذ ذلك عين الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمي الالزامي وهو مع الترك في نظر
القابل وان لم يلزم الاطاعة على الماموالا في بعض الموارد من جهة دليل خارجي من الشرع او العقل كما اذا كان القابل هو الله او السيد والحاصل
ان الغرض اثبات دلالة صيغة افعل على الايجاب المذكور الذي هو صيغة المتكلم لا الدلالة على الوجوب اعني لزوم الاتيان على الماموفان ذلك

مع ان استعمال في الندب ليس بازيد من استعمال العام والمطلق في الخاص واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيها ولو في اصل المجاز ونوعه
تت يج

على الندب
في دلالة الصيغة

من دليل خارجي لا من حاق اللفظ فظهر من ذلك وبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب في قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا
كما هو الظ وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب الم في الجواب عن ذلك بقوله واجيب عن ذلك بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السوال يدل عليه
ايض لان صيغة افعل عند موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع
فلذلك لا يلزم المسئول القبول انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب في قوله ذلك هو اللزوم على الماموله الايجاب فعلى ذلك قوله انما يثبت
من الشرع فيه كلام اذ لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب كي بعد ذلك الكلام وفيه نظر ونحن
نقول ان كان مراده عن النظر اشارة اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكره ابنه من عدم وجود الفرق بين الايجاب والوجوب وان
الكلام في اثبات الوجوب لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخير نفسه فمما عرفت من ان الصيغة
لا تدل الا على الطلب الحتمي مع عدم الرضا بالترك مع الامر الندبي هو الايجاب لا على اللزوم الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج مضافا
الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل مرة في الوجوب كاقيموا الصلاة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر او حقيقة
فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين
اقول والجواب عنه ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه
مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين وعلمنا بغلبة اللفظ في الخصوصيتين ندرته في القدر المشترك وقد مر في بحث
العلائم الاشارة الى ان الحق هو الحكم بالحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة و
المجاز ايض فلا يستقيم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم
قرينة المجاز اللازمة على تقدير الحقيقة والمجاز ففيه ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا
غاية ما في الباب انه على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير مفهمة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي
فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة ذو جهتين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات
الى المناسبة فقد مر ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال ففيه ان الشك في الموضوع
له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المستدل قد كر على ما فرعنه اذ لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك
يلزم مجازان اذ خصوصية كل من الفردين مجاز ح فان قلت يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز ايض لان القدر المشترك ح مجاز اخر قلنا
وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في المشترك وندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يؤيد ما ذكرنا من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال
المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فيقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم
لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكل معانيه المتقدمة سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح
في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضد بذهاب الاكثر احتج السيد ره على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بان استعمال
اللفظ في شيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فهما حقيقة فيهما
وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى فيما
اذا كان الشك فيه في الموضوع له وفيه ان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين لوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة
المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ح ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه ان المجاز في مثل ما نحن فيه اغلب والاصل ايض عدم
تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد به غير ذلك فعليه البيان وما قد سبقا
من ان بنا العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال فمدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة وعدمها
فبنا العرف فيه غير معلوم لنا فاذا لم نعلم بنا العرف فيه نحكم عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الواقع والحقيقة
في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن قام الدليل على خلافه لما مر من ان المتبادر عرفا العام من الامر
الوجوب فتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في الندب وبضم اصالة عدم النقل يحكم بان الامر في اللغة ايض كذلك اي حقيقة
في الوجوب فقط فان قلت هذا مقلوب عليكم اذ بعد تسليم مرتضى المرتضى ره من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك
في اللغة بالاصل وبضميمة اصالة عدم النقل نحكم بانه في العرف ايض كذلك قلنا ضميمتنا دليل اجتهادي وضميمتكم دليل فقاهتي وهو
الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب بحمل الصحابة كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل

فقط

مخالفة

يفيد الوجوب والندب في شرائع الاسلام

القدر المشترك الحقيقي

الاشتراك المعنوي

الاشتراك اللفظي

من المتبادر لم يلاحظ فيه الاول يحكمون بالمجازية في الثاني بالاشتراك وما في قدر الاول فقد الحقيقة

ثم الحق امكان المجاز المشهور للاصل ووقوعه لوقوع النقل التعيني نتائج

بحث الاوامر

مختلفة وقتي او وداحدهم على صاحبه امرا من الشارع لو يقبل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهذا كان شان التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على ان
الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عاداتهم واما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرنا وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلنا ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وفيها ولا منع اجماع الامامية وثانيا
بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ايضا كالعرف لا لاجل النقل اي حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب
شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك منفي باصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة
وباصالة عدم انحصار وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة فان قلت لا تجري اصالة عدم تعدد الوضع اذ قد اثبت السيد
ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع او لا يرتفع الاصلان الاخران ايضا للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على ثبات
تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل اي الظن في الاستعمال الحقيقة وذلك مم اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول فان قلت
اصل السيد يجري الظن وتلك الاصول انما يعمل من باب السببية صلة دليل اجتهادي مقدم قلنا تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تغير الوضع
اللغوي وظهوره فيتعارض الظاهران ويبقى الاصل سليما عن المعارض احتج المتوقفون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل فالاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود ولا لو وجد المتبعون لقضاء العادة
بالاطلاع بعد الفحص لو وجد ما اختلف فيه وفيه ان الدليل لا ينحصر في العقل الكلي حتى تحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاعم العقلي
موجود كما تقدم بعض الامارات العقلية الانية وان اراد من العقل اعم من القسمين فعدم المدخلية مم واما قولك ان الاحاد لا تفيد فظاهره
لزوم الاقتصار على العلم وهو مم اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا
ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه ولغيره وايضا قولك لو كان التواتر موجودا لظفر به مم لعدم اللزوم واما ادلة سائر الاقوال
اجوبتها ظاهرة مما مر فكن نبيه قال في المعالم بعد اختياره كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا انه يستفاد من نصاعيف احاديثنا المروية وشرعا
عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ الاحتمال
الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر مجرد ورد من منهم ع وتبعه هذا الكلام المحقق السبزواري
وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات ثلاثة المقام الاول في علم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة الاول ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي وان التفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح الثاني ان يكون الاستعمال من حيث انه غير ما وضع له في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ تبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ام المجازي وبعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد اساسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو معنى المجاز المساوي الثالث ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قبل يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل يقدم الوضع وعلى المختار يتوقف وهذا هو المجاز الراجح الرابع ان يصل الى كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من حاق اللفظ المعنيان كلاهما كسائر المشتركات اللفظية الخامس ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وحده فيصير منقولا والفرق بين الاخيرين والثالث على قول من يقول بترجح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في افتقار اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث يفضي بحيث لولاه لم يترجح المجاز فيدخل في القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخير اجماع مركوز في الاذهان راسخ فيها بحيث لا يبقى الحقيقة في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرنا هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح وان كان مساويا معه فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في بعض الخاص من المجاز الراجح ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز واما المقام الثاني فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل فيما قبل به احد ولم يشك في امكانه وامتناعه هو الامكان بطريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان الشيء وامتناعه اثبتوا عليه ثارا لامكان فهذا الاصل بمعنى القاعدة وتبوا ع د ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل في عدتهم هذه ماخوذ من الاستقراء فان غالب المفاهيم المتصورة في الذهن ممكن الوقوع في الخارج فيلحق المشكوك بالاغلب واما المقام الثالث فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر مراتب الخمسة ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح

في اقسام المجاز

الرد على صاحب المعالم

والضرورة قضت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف والحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن جمهور وجوه اظهرها الوقف فقاهة لا اجتهادا فتامل بتاريخ

لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لان الاستعمالات والمراتب انما يحصل متدرجة شيئا فشيئا فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يكن التعدي عنها الى مرتبة النقل وما قيل من انه ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا ولا تعارض فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مرتبة وان المراتب بالوجدان خمسة نعم ان اراد هذا القائل انه لا مثال في ابدينا يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر واقعا فهو صحيح فانا لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد في ابدي الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني ره للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة من المطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بقدر ذرة وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكل على الفرد بقرينة صارفة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر واما **المقام الرابع** فاعلم ان الحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة عن ابي يوسف تقديم المجاز الراجح وعن علامة التوقف وتمسك المتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية فهو مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل زمان الشك وان كانت تلك الاستعمالات بنفسها قليلة وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية لظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين ثم **واما المرجح** للحقيقة المرجوحة فله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كانت بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان العمل باصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل الاعتباري اما من باب الوصف والظهور فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لانا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبديا من لسان القوم ولا من السنة وهو واضح ولا من الاجماع اذ لا نم وجوب الحمل على الحقيقة فيما علم الحقيقة لا من باب السببية المطلقة ولا من باب السببية المقيدة مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز والقول بالوقف فيما نحن فيه **فالاول** ممنوع اذ وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم ومثل اجماع المحقق الخوانساري عن عدم الاجمال تمسكا باصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة مطلقا استعمل في الاخير فقط ام في الجميع وقيل بذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى احد العمومات السابقة عليه فهو حقيقة اولا او وسطا ام اخيرا وعن الغزالي التوقف بين القول الاول والثاني والرجوع الى الاخير فلا متيقن على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلا لزم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا اجمال اذ المفروض ان ارادة الاخير عند عدم القرينة فيه متيقن فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وان كان الغير لو اريد وحده لكان حقيقة اذا ظهر ذلك فاعلم ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاعم يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير غير مجمل بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو راجع الاستثناء الى غير العام الاخير لزم التخصيص في غير الاخير وهو خلاف الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **وردّ** المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل انما كان من باب الوصف فهو غير حاصل هنا وان كان من باب السببية فان كان المراد ان القاعدة قد انعقدت على ذلك فهو كلية ممنوع لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير **ففيه** ان الشك الحادث اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم ولا معنى لاجراء الاصل **فان قلت** يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم بلوغ الشهرة الى قرينة تصير صارفة عن الحقيقة وقرينة على ارادة خلاف الظاهر **قلنا** ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث ثبت الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمالات من الاشياء الغير القائمة بالذات فكل استعمال حدث غير الاستعمال السابق فنقول هذه الاستعمالات للفظ قبل صيرورتها مجازا مشهورا واستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان اردت** ان الدليل قام على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب فممنوع اولا المستصحب ثانيا الاستصحاب اذ لا احتياج البرهان **وان اردت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا فموضوع الاستصحاب بعد صيرورته مجازا مشهورا غير باق فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتاخرة عن الشهرة وما عرفت من ان كل استعمال موجود غير الاخر اذ على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فممنوع المستصحب

اولا

المجاز المشهور

اللفظ مجازا مشهورا وبالنسبة الى ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت له قبل صيرورته

المطلقة والثاني بناء على وقوع الاجماع من باب السببية

ايراد مع الجواب

وجود القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي فيما نحن فيه الشهرة موجودة واما الثاني وصفا فلا عدم

في المجاز المشهور

اولا ثم الاستصحاب ثانيا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك اي لازم الحمل على الحقيقة فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتاخرة عن زمان الشهرة **وان ادعيت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون مآله ايضا الى الاستقراء كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب في الاستقراء خصوصية كل فرد وههنا نفس الكلي مشروط بوجوده في ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اي فرد حصل في الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان ادعيت الاخيرة اعني مطلق الاستعمال لكن بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات **فعنه** انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب الكل فقبل صيرورة اللفظ مجازا قد حصل الامتثال بالتكليف اي وجوب الحمل على المعنى الحقيقي واما بعده فالوجوب مشكوك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الاخير ان لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا فما حصل الامتثال منه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعد الفصل **قلنا** وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهورا حين التلفظ **قلنا** الموضوع متعدد بتعدد الاستعمال فلا يجري الاستصحاب **واما الثالث** فلعين ما مر في الثاني **واما الرابع** فلانا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمالات المجازية حين التخاطب والتلفظ حاصلا فان قلت في صورة الوهم بعد الالتفات حين التلفظ والشك فيه ونفيه بالاصل يتم المطلوب بالاستصحاب وفيما عداها بالاجماع المركب قلنا هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة التسليم بالالتفات حين التلفظ نحكم بظهور المعنى المجازي لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض وبالاجماع المركب يتم المطلوب فيما عداها فاما ان بقي بالتساقط او بتقديم المجاز لان ضميمة اجماعنا المركب صالحة لعدم الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا بقاء الظهور في المعنى المجازي وهذا يثبت تقدمه على الثاني **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان الشك في هذا الاستصحاب ساقط فلا يعتبر مضافا الى ان المتكلم مشتغلا بالكلام ان يلحق ما شاء وليس للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة **فان قلت** لا شيء في المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا** الشهرة خاصة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور **واما السابع** فلان الغالب فيما قرينة فيه بل الكل هو الحقيقة وفيما كان قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من الصنف الاول او الثاني لاحتمال كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا وان كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح

اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم فلا يفعل اذ نحن نقول ان اللفظ بنفسه مقتض للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته كان دائما ومحتاجا الى دفع المانع كعدم الاتيان بلفظ يرمي لكن رفع المانع قد يكون بعد ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اتيانه بما يدل على انها ليست قرينة حتى يكون اقتضاء الوضع للحمل على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من الترديد ثابت هنا بعينه فتدبر فظهر ان الحق هو الوقف لكن توقفا فقاهتيا لا اجتهاديا بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لانا لا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفنا اجتهاديا لا فقاهتيا فتم ثم ان بعض الافاضل قال يمكن استعمال اللفظ الذي يترجح المرجوحة صحيحا واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد له من نصب القرينة مطلقا ارادة الحقيقة او المجاز حذرا من لزوم الخطاب بما لا يفهم وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول حذرا من الخطاب بالمجمل الذي هو على الاخير اي الوقف هو كلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فاعلم ان ما ذكره صاحب في خصوص استعمال الامر في الندب وصيرورته مجازا مشهورا فاسد من وجوه الاول منع الغلبة بمرتبة يصير اللفظ مجازا في الندب اذ حال الامام ع كحال سائر الانام وتكلماته كتكلماتهم على معاصريهم فلا ريب ان غلب تكلمات الناس واغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وان ارادة الندب في غاية القلة نعم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر الشرعية غالب وكثير لا في تسامحاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب في ان غلبة خصوص الامر الشرعية في الندب لا يصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا هو غلبة نسخ الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من تكلمات اهل اللسان **الثاني** النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب لم يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثيرا في الغاية واستعمال الالفاظ العبادية في المعاني الشرعية كثيرة مع ان صاحب لم يقل في بحث الحقيقة الشرعية بعد ثبوتها وبالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحا ومسببا للوقف فلم لا يتوقف هنا وفي كل الموارد فان قلت النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد لان الدين قد ان بناء العرف على

الفعل ح واتفاق المسلمين على كون اوامره ص من جانب الله الا ان يجعل الاخير من باب القرينة ودليل الخصم ضعيف فلا تظهر الثمرة في مقام التوكيل وفي النذر فيما لو توضأ الصبي ثم بلغ بالسن مثلا او صلى الظهرين ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الامر الوارد عقيب الحظر** هل الامر الوارد عقيب الحظر ولو وهما يفيد الوجوب او الندب او الاباحة الخاصة او العامة او يتبع ما قبل النهي اذا علق الابزال علته او لا بد من الوقف وجوه ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كزعمهم في صارفية الشهرة والضمير الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل وغيرها من الصوارف التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة مع خفاء صرفها ومحله اذا تعلق الامر بنفس المحظور والاصل فيه الوقف سواء

بعد ثبوت عدم القرينة جزء المقتضي لحمل اللفظ على الحقيقة او وجودها اما ... واما اجراء الاصل سواء ان الاصل عدم سارفية هذا الحادث وعدم الالتفات اليه لو ان الاصل الحقيقة واستصحاب الظهور او ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه في الحق افادته الاباحة لغاية مطابقته ان اضرنا الطلاق الى الاباحة الخاصة للمتبادر فيما ... ترجيح سائر الاقوال ضعيفة تتبع

غلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيهما موجبا لصيرورته مجازا وغلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص واحد غالب فلا بد عند سماع العام من التوقف فانه اراد العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلا بد من الحكم بالاجمال ايضا **الثالث** ان تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة ع وليست وامر كل واحد كثيرة الاستعمال في الندب فالصيغة عند كل واحد منهم ع وعند كل واحد ليست من المجاز الراجح فمثل امر الصادق ع لا يمكن الوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان المستفاد في ذلك الزمان انه مجاز مرجوح او مساو لا راجح وقد كان كذلك ايضا في الواقع فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي وما فهمه الرواة حجة لنا فلا بد للحكيم من القاء الخطاب على لسان المخاطب وليس الا المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى مر زيدا ان يفعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث وهو زيد ام لا ونظير الفائدة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز لبكر ان يتصرف فيه قبل ان يامره عمرو ام لا فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهما فرأى صبيا يصلي فقلنا بان قولهم مروهم بالصلوة وهم منه للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل ببر نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل عمر مبني محض لا شرعي ولم يبر نذره باعطائه الدرهم ايضا وفيما لو توضأ فبلغ قبل صدور ناقض منه ففي وجوب الوضوء عليه ح للصلوة مرة ثانية لان ما اتى به لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهرين ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان الامر بالامر امر فيكون صلواته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى بنية الوجوب خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا فهذه تترتب على النزاع من حيث هو وان امكن وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولسنا بصدد المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون المامور به مطلوبا من الثالث عن جانب الامر الاول وكون من بالتبليغ ولعدم صحة السلب لا يصح ان يقال انه ما امر بذلك بعد العلم بالواسطة وان كان الاطلاق لفظ امره منصرفا الى صورة عدم الواسطة ولبنا العرف على بدء المامور الثالث لو لم يامره الواسطة مع سماع الثالث امر بامره وتركه الامتثال بالمطلق فلو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امره لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا طلب العقلاء على الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال لم اتيت بالمطلق قبل ان يامرك الواسطة اذا لتاسع سمع الخبر وامتثل به قبل امر الواسطة ولا اتفاق المسلمين على كون امر الرسول ص من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بكذا وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة ع امرا عن الله تعالى مع ان اوامرهم على سبيل اوامر النبي ص وليس ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاء عن الاخبار بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول والائمة كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبل ان يقول لعمرو بدا من قبلي بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة **استدلوا** للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الاول بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التناقض في كلام الاول عليه وكون الامر بالامر امرا فرع تسلط الامر الاول على الثالث ويفرع عدم تفويض امر الامر الاول الى الامر الثاني على الاطلاق بل انما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول فلو عين سلطان حاكما في بلد فوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم اهل البلد على الاشياء الخاصة من اهل البلد **ضابطة** اختلفوا في ان الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق الجواز والتوقف والتبعية لما قبل النهي اذا علق الامر لزوال العلة كقوله تعالى اذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا والكلام في مقامات **المقام الاول** فاعلم ان النزاع المذكور الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار في كل الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص الصوارف المذكورة بالجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة ويمكن توجيه ذلك بان تعداد خصوصيات الصوارف مما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر ولم يكن دليل العلماء لتعرض لها اما انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة قسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية وقسم يكون عكس ذلك وقسم يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لتداوله وكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كزعمهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي الاستثناء الواقع عقيب الخطر يصرفه عن الوجوب ام لا فظهر ان النزاع فيما نحن فيه لا يعد الشك في الصرف وفي خصوص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو فيما كان المحظور ماموريا به كقول السائل المامر عليه الجيف والكلاب فهل اشرب توضأ هذا الماء فلا تشرب منه ولا توضأ فاذا لم يتغير فاشرب منه وتوضأ واما نحو قول القائل لعبد بعد نهيه اياه من الخروج من الحبس الى المكتب فليس مما نحن فيه **المقام الثالث** فاعلم انه لا يمكن

الحبس خرج من

لنص الامر

اصل في المرة والتكرار هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة او لا بد من الوقف قوله ثم المرة تدل بها ايجاد الفرد الواحد وتدل بها الدفعة والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا تقييدا او تعددا والتكرار ايضا يكون تقييدا او تعددا والمراد دلالة اللفظ على التكرار لا بدي وان كان التقييد بالامكان العقلي او الشرعي ثابتا من الخارج واما ثمرة الخلاف فتظهر في انه ان اتى بافراد من الماهية تدريجا فعلى المرة التقييدية لا امتثال وعلى تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عليه وعلى اللا بشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول يقينا وفي امتثاله بالفرد الزائد جهلا لظهرها العدد بل هو غاص في الزائد للبدعة لا لدلالة اللفظ

في المرة والتكرار

الاصل الاصل في المسئلة يظهر من بعض الترديدات بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضى فالشك في وجود اي وجود عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشك في وجود المقتضى المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة فنحكم بان الاصل عدم وجود المقتضى فنتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضى نفس الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها بقي الاصل عدم المانع فيحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي وعدمه يدور مدار كون عدم القرينة جزء المقتضى او القرينة من الموانع فان قلنا بالاول فالاصل الوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود الشك المانع المنفي بالاصل وفيه انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضى فكن اجراء الاصل لانه على ذلك يصير المقتضى مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع والاخر عدم القرينة وهو موجود موافق الاصل عدم القرينة فاحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فنحكم بتحقق المقتضى بجزئيه ونحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة جزء المقتضى والقرينة مانعة ثمرة في المسئلة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحوادث وهذا ايضا على المذهبين فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من القسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك الشيء اعني الوقوع بعد الحظر مانعا وقرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيها غير جار كما استعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات الى القرينة قلنا ان اردت اصالة عدم التفات المخاطب فهو مم اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان اردت اصالة عدم التفات المتكلم فكذلك ولو سلمنا امكان عدم التفاتهما قلنا انه خلاف الظاهر والاصل ظهور العدد لا يعلم به بل الظن في موضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة لاستصحاب الظهور قلنا الجواب اما في المجاز المشهور فان قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا مر الجواب عن ذلك سابقا فظهر ان الحق من حيث الاصل الوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وانكار الظاهر من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني مشاركة الطرفين لنا على ذلك التبادر فان المتبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد طلبه اياه عنه لبس الا الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما اطلاق لفظ اخرج فالظاهر انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما الغالب من الاستعمالات فيما نحن فيه فهو غير معلوم حتى يلحق عليه المشكوك واما القائل بالحمل على الوجوب فان تمسك باحد الاصول المتقدمة فقد مر الجواب عنها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الاباحة وان تمسك ببعض الامثلة الخارجية كآية الاولى المتقدمة ونحوها فيه اولا انا لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المطلوب وثانيا بكونه للاباحة في الآية الثانية المتقدمة واما القائل بالندب فان تمسك بالقرب العرفي بعد تعذر الحقيقة وتعذر المجاز ففيه ان الاقرب عرفا هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرب الاعتباري فهو غير معتبر بالذات مضافا الى انه معارض مع الاقرب عرفا فيطرح وان قلنا بكونه معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه ان المتبادر من حاق اللفظ مطلق الاذن وانما الاباحة الخاصة يفهم من الاطلاق فهذا القائل اخطأ في فهم الاباحة العرفي من حاق اللفظ واما التفصيل والتوقف فيظهر بالتأمل في دليلهما وجوابهما ثم اعلم **تنبيه** هل الامر بمجرده للمرة او التكرار ام مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي من دون اعتبار احد الامرين او للماهية المرددة بين الامرين بان يكون قيد التردد ماخوذا في البين وان لم يعرف به قائلا او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق ويراد بها ايجاد الفرد الواحد من الماهية المأمور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وانكار المالك من الافراد مما يتحقق انه فعل ذلك مرة اي دفعة فلو قال لعبيده انتم احرار يقال ان العتق وقع مرة اي دفعة واحدة وانكار المعتق مائة والنسبة بين المعنيين عموم مطلق فان كل مرة بالمعنى الاول يقال له المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم اقول بافادة الامر المرة تبصر على وجوه لانها اما ان يكون لا بشرط بمعنى لا يدل على ايجاد الماهية مرة والسكوت من جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة اما بطريق التقييد اي توقف حصول الامتثال راسا الا بعد الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان الاتيان بكل فرد جزء لمأموره والاخر حصول الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد المأتي به وان كان عاصيا بترك الزائد فيحتمل الى تكاليف عديدة ولكن الظاهر الاخير ثم ان مرد القائل بالتكرار ليس حصول الامتثال بمجرد حصول مسمى التكرار بل يقول ظاهر اللفظ التكرار الدائمي الابدي وانكار التقييد بالامكان العقلي والشرعي معا من التقييدات الخارجية الثابت اعتبارها بدليل خارج واما ثمرة النزاع فنقول فيها ان الاتيان بافراد الماهية اما ان يكون في زمان واحد اي دفعة كان يقول لعبده بعد قول المولى اعتق اياكم لوجه الله او يكون بدفعات كان يصلي بصلاة عديدة او يعتق واحد بعد اخر واما الدفعي فيجي الكلام فيه واما التدريجي فنقول لو اتى بعد قوله صل بصلاة عديدة فعلى المرة التقييدية لا يكون ممتثلا بالفرد الاول ولا بغيره وعلى التعدد المطلوبي يكون بالفرد الاول ممتثلا ومن بعده عاصيا على المرة اللا بشرط والقول بالماهية من حيث هي امتثال بالفرد الاول وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان

المراد بالمرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال وكذا على تعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بجوازه ولكن لم يعين المأمور به فيما اشترط للاشتراط والمهية يكون الحال كتعدد المطلوب الا ان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النية وجه وان كان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا امتثال وقاعدة التشريع الحرمة للفرد الزائد وعلى تعدد المطلوب يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللا بشرط والمهية يبنى الامر على جواز الاجتماع وعدمه منتج

في المرة والتكرار

يظهر من صاحب الاول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا اذ هو اتيان بالمأمور به انما هو المهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالمهية **واورد** عليه بان حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشمول الامر لها وح نقول انكار الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم والوجوب لزم التكرار وان قلت نقول بالمهية وان كان الفرد الاول وجوبا وما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي فهو فرع الجواز والا وفرع القرينة ثانيا وعلى تقدير الاشتراك المعنوي بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا لانه مجاز **فان قلت** لعل مراد صاحب حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه يكشف عن انه فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه لولا الفعل ثانيا وثالثا لعد ممتثلا واتيانا بالمأمور به اعني الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل راسا كما هو لازم المرة التقييدية **قلنا** هذا خلاف ظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر بالتقييدية **فان قلت** لصاحبه كان يقول ان المتبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد المهية من دون تقييد بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالمهية مطلقا في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر ولكن استفاد المعنى الاول بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس الصحة الا الاتيان بما هو محبوب المولى فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قلنا** دلالة الامر على ما ذكرت ممنوعة واذا ثبت عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر على لزوم الاتيان باكثر من مرة لا ثم بالزائد اذ لا امر فلا صحة ولا امتثال واذا لم يكن امر كان هيهنا بعينه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بما لم يرد من الشارع بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون القول بالمرة بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم وجوب الاتيان بالاكثر ونحن نقول بعدم جوازه ح من باب البدعة والدليل الخارج **وتظهر الثمرة** في وصول دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة الزائد من باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة التعدد المطلوبي يحصل التعارض بين نظم الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد هذا اذا كان الاتيان بالافراد ندبيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق عبيده دفعة وقال الشارح اراد بعد قوله اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مطلقا وانكار الصحة صحيحا على كل الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي في المعاملة وعلى القول بتعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مطلقا وان قلنا بجوازه فان كان تعيين المأمور به بعتقه او المنذور عتقه لازما لدليل خارج او لاجل نذره عتق المعين ولم يعين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لازما لعدم الدليل او لعدم امكان التعيين مثلا حصل الامتثال واذا احتج الى تعيين المأمور به او المنذور من بين الافراد المأتي بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال يستخرج بالقرعة فلو خرج عتق سابقه ابوا في بزعاو **وتظهر الفائدة** في مقام الارث فلو كان العتق سابقه لم يرثه مولى العتق له اذ انتفى الاستناد للعتق وان كان العتق بقرعة او ورثه مولى في الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللا بشرطية والطبيعة يبقى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور في صورة تعدد المطلوب فيما استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على لزومه وجوازه والامتثال بها انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد واحد حاصل في غير ضمن الجميع بان يأتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتيانا للاكثر بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم واما الفرق بين اللا بشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال في الافراد الزائدة على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية وحسنها فيحصل الامتثال والصحة في الزائد ايضا على القول بالمهية دون القول بالمرة اللا بشرط عند الامتثال وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فندر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللا بشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمأمور به المتصف بالمرة فينوي الاتيان بالصلوة مرة اذ المأمور به عند هو الصلوة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمأمور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان المراد فيها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بقسميها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية نقول ان اللفظ دل على اتيان المهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لا ازيد وعند الاتيان بالجميع دفعة واحدة ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد حصول الامتثال عند الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حرام للبدعة للاصل فان ما لم يحصل جوازه شرعا حرم فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى ولا الاخيرة فانها لعدم الدليل على جوازها كان الاتيان بالاكثر فيها حراما فاذا كان حراما كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كامتناعه عن الاتيان بالزائد الى الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل واذا كان الاتيان بالزائد حراما كان مخالفا للامتثال اذ الامتثال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد ولم يتركه والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان فان القائل بالمرة اللا بشرط

بالجمع

ثم مقتضى الاصل العملي مبني داران الامر بين التكرار بين هو التقييد للاشتغال والبراءة او بين المرة اللابشرط او المهية وبين المرة التعدد به هو المرة اللابشرط الاصل البراءة
او بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المهية اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا نفس سائر صور الدوران واستخرج

نتائج الافكار

في تأسيس الاصل بين التكرار

بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص او الاعم اذ التكليف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان
المراد من المرة معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال ايضا لاجل دلالة الاصل عليه لا فرق من دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل
اي حرمة البدعة عليه لحصول الحرمة في الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واما اذا كان
المراد من المرة التعدد المطلوب فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واما
اثبات كون الزائد على الواحد منهيا عنه وانكار المراد من المرة الدفعة فانما هو مما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان في ضمن الجميع دفعة
واحدة واذا صار حراما كان حكم المسئلة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي وقد مر التفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة
كليهما والفرق بين التعدد المطلوب في الصورتين مع مبني على جواز الاجتماع الامر والنهي بالتفصيل المذكور هو اما حرمة الزائد في صورة كون المراد من
المرة الفرد الواحد انما كان من دليل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان الحرمة حصلت من دليل خارج هو البدعة
واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة ايا من المعنيين انما ثبت
من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة
ام تدريجا ثم انه لا بد من تاسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي الفقاهتي ومن حيث الاصل الاجتهادي وفي الاخيرين يجري
الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول فيه ان الاصل في التكرار اذا كان الشك في ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي
او تعدد مطلوب لرجوع الشك الى الشك في جزئية افراد المامور به وعدمها للشك في ان كل فرد واجب مستقل ام جزء للواجب الذي هو المجموع المركب من الافراد
فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال وسقوط
الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا عين التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعددا مطلوبا اذ مع كون
كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه وتظهر الفائدة في تعدد العقاب ووحدته فيضم اصالة الاشتغال واصالة
البراءة يحكم باتحاد التكليف وبعد حصول المطلوب الا بعد الاتيان بالكل **واذا دار الامر بين المرة اللابشرط وبين المرة التعدد المطلوب** فالاصل
العملي كون المرة اللابشرط لاصالة البراءة من تعدد التكليف الحاصل من تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد والاول مقطوع
على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة على التقادير اما على تعدد المطلوب فبدلالة اللفظ واما على الاخيرين
فبما مر من حرمة التشريع فلا اصل في البين **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى بقصد الشرعية لا مطلقا اذ لو لم يقصد الشرعية بالزائد
ربما كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد فيه حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلوة
خمس ركعات لم يجز الاتيان بها مطلقا **واذا دار الامر بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين المهية اللابشرط** فالاصل المرة التقييدية
لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن مناقضا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي المرة
التقييدية فان المامور به فيه مركب من الاتيان بالفرد الاول وترك الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال و
استصحاب عدم حصول الامتثال هو ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد وهذا عين المرة التقييدية **فان قلت** هذا يتم اذا اتى المكلف بالافراد
تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال ح غير حاصل حتى على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال ح
قلنا في ذلك المقام ايضا يحكم بالمرة التقييدية لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل من المرة اللابشرط والمهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب
فالمدار يختلف بالنسبة الى التدريجي **فان قلت** تعدد التكليف والعقاب والدفعي لازم على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول والدفعي
فلان المامور به اذا اتى بشيء محرم لاجل البدعة وهو ما زاد على الفرد الواحد **قلنا** فرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم
ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد الشرعية بخلاف التقييدي فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد بقصد الشرعية المطلوبية ام لا ففيه
تكليف زائد فاذا اتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية في الزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه وعلى الاول فعند الشك
مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان يحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بافراد دفعة ولم يقصد الشرعية والامتثال
الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل اثم سواء ترك الامتثال
بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قد ترك الامتثال الى شيء لم يؤمر به هو الفرد الواحد المنضم الى فرد اخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد
المنضم وهو بدعة وحرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فلا اصل ح يتعارض اصالة
البراءة عن تعدد التكليف وعن حصول الاثم بزيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال بزيد الاول **قلنا** اصل الاشتغال
مقدم على اصل البراءة عند التعارض **واذا دار الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوب** فالظاهر تقديم الاولين لاصل البراءة عن تعدد التكليف

والاصل اللفظي اللغاهي هو الوقف والاجتهادي هو الوضع للمهية لاصالة عدم الوضع لغيرها
الا ان يمنع جريان هذا الاصل او اعتباره ثم الاظهر كونه للمهية للتبادر وطريقة العرف

نتايج

في ان الامر للفصل بين المرة والتكرار

ان كان تدريجا او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذا اتى بالزايد بقصد الامتثال والا فلا فهي ايضا ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال
بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين ايضا لجريان الزايد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزايد لا بقصد الامتثال على الاولين
واما على التكرار فلا بد من الاتيان بالزايد ايضا **ففيه** زيادة اذ يمكن دفع حرمة الزايد بدون وجوبه واما اذا اتى بافراد دفعة بقصد الامتثال
بالجميع لم يجز اجتماع الامر والنهي فالاصل ايضا المرة او الماهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يدعيه القايل بالتكرار فالمرة او الماهية مقدمة
على كل حال **واذا دار الامر** بين المرة المتعدد المطلوبة فالاصل منتف اذا كان الاتيان تدريجا اذ تعدد التكليف ثابت في الامرين وكذا حصول الامتثال
في الجملة على القولين واما ان اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوز فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب
عدم حصول الامتثال كما يدعيه القايل بالتكرار **واذا دار الامر** بين التقييد فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال
حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدي والاصل عدم حصول الامتثال ثم يتم ذلك في التدريجي بل يمكن ترجيح التكرار اذ انه لو اتى
بفرد واحدا ولا ثم باخر فعلى المرة التقييدي انتفى الامر السابق لذهاب وقته وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف والامر
السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى بفرد ثم ثم يات بعضا من الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على
التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لذهاب وقته فيكون الامر رفعا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى
يحصل الامتثال وقد فات بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال صلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدي الامر باق لامكان اتيانه
بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر وارتفاعه فالاصل مع البقاء فيكون الامر مرة تقييدية **اذا عرفت** ذلك فعليك
باستخراج احكام صور الدوران الامر بين المرة والماهية اللا بشرطين وبين التكرار التقييدي او بين المرة المتعدد المطلوبة والتكرار التقييدي او بين
المرة التقييدية والتكرار المتعدد **واما الاصل اللفظي** اللغاهي فهو الوقف لتوقفية الالفاظ فاذا لم يدل دليل على الوضع لا اصل للدوران
فلا بد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل اللغاهي وانكار توقفاهيتها بالنسبة الى سائر الادلة من
الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو ان اصالة عدم الوضع للمرة متيقن بل نقول انتفاء الواضع حال الوضع الى الماهية قصدي والاصل عدم التفاته
الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع اذا كان مركبا اعتباريا وكان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كان الالتفات بالنسبة
الى اجزائه فيه عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب العقلي ولا تعدد الالتفات واذا اكتفى الالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي
الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات الواضع الى المرة والتكرار
الزائد على الماهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع طلب الماهية مرة او تكرار اشي واحد خارجا مركبا عقلا فلا يجري فيه الاصل
ثم سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم انصرافهما الى مثل ذلك الاستصحاب ولا من الاجماع لان الاجماع
الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا تم شموله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناءهم على الوقف **اذا ظهر ذلك**
فاعلم ان الحق من بين الاقوال الماهية لا بشرط وان المرة والتكرار قيدان خارجان عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل
الامتثال اصلا اذ الفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند
الاتيان بفرد من الماهية وبقبح اهل العرف المولى المعاتب للعبد حيث معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعددي لحصل الاثم اذا اتى بفرد
لا غير والعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة التقييدي لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا وكان اثما والعرف حاكم بالامتثال ومذمة
المولى اذا عاتبه معللا بانه لم يمتثل بالامر ولو كان للمرة التعددي لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزايد كان اثما وقد حكم بعدم حصول الاثم للناشي
عن مخالفة الخطاب اللفظي ولو كان للمرة اللا بشرط او غيرها فقد لما تبادر الماهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة الحقيقة في الماهية
وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تاكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا
صرح بالتكرار **فان قلت** الدليل الاخير لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر **قلنا** الاشتراك منفي بالاصل **واستدل** القايلون بالتكرار
بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولا النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة ومنها
ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر بجامع في الطلب فيهما اولا انه قياس لا عمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول
النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان الترك يجتمع ويتجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد
والنهي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل **وفيه** انه ان اريد من الضد الضد الخاص **ففيه** اولا منع استلزام الامر ذلك
وثانيا منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضد لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم ارتفاع النقيضين مطلقا فلا يتم الاطلاق وثالثا
منع دلالة النهي على التكرار وربعا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر دائما فدائما وان في وقت ففي

في ادلة القايلين بالتكرار

وقت

ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعنا بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي ومنع الثانية
ان اراد مطلق الاحتمال مع منع الثالثة مطلقا وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه **الاصل** في الفور والتراخي هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او للمهية ام لا بد من
الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء ومحدودا بوقت معين وبالمعنى الاعم ما ضاق من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص
ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان
محدودا ثم الفور بقسميه اما تقييدي او تعددي على المقادير اما حقيقي او عرفي والعرف يختلف بحسب المقامات يج

وقت الحاصل ان هذا الاستدلال دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر على دلالة النهي الذي في ضمنه عليه دلالة النهي الذي
في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام فيكون الامر للدوام موقوفا على كون الامر للدوام وان اريد من الضد الضد العام سقط لنعان
الاولان ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **فيه اولا** ان تلك الغلبة انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة
اللغوية فلا بد على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء احصل لا في الدوام اللفظي المستلزم للاثبات بعد الامكان بل الدوام الشرعي المفرد في
الاوقات الخاصة وذلك لا يتم معه المطلوب **وثالثا** بان هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا استدل** القائل بالمرة بانه
لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد المهية وهذا لا بد على كون اللفظ موضوعا للمرة
نعم هذا يتم في رد القائل بالتكرار بقسميه ان اريد حصول الامتثال في الجملة وما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابهما ولو تمسك
القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم ان اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال
والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لا جنبا عنه فانه ان اراد فقوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة
لصحة الاستفهام في الاحتمال غير المساوي دفعا لاحتمال التجوز والافراد المشكوكة احتمالا واحدا وان اراد مطلق الاحتمال مساويا ام مرجوحا
سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ كون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا
على الاشتراك ممنوع اذ هو يصح على مذهب المتوقف ولا يختص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يحسن على قول المرة والتكرار والمهية والاشتراك
بين الاولين والوقف والعام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق بالشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها
التكرار اذا استفيد علية الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد
فاكرمه او متى جاءك عمرو فاهنه بل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرم الجالس في المسجد لنا على افادة التكرار عند استفادة
العلية فهم العرف وبناءهم كما في اية السرقة والزنا وقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ما فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادته التكرار في الادوات المهملة
عند استفادة العلية كما جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب المهية والمرضي ع قال بعد افادة التكرار مطلقا لا مرية
عدم حجية منصوص العلة وعدم جواز التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التنصيص والتصريح كما في ما نحن فيه وذلك لما توهم من ان
العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن لما نقول بحجية منصوص العلة اطرحنا قول السيد والقابل بافادة التكرار تمسك بالاستقراء فان الغالب
في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد ع بما مر من الامثلة والظن بلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما
ثبت فيما كان الشرط والصفة علة وتقييدا **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت بذلك الا الشارع لا الوضع اللغوي **وثالثا**
ان الاستقراء لو سلم فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر المهية لا غير في غيرها استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض
هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب المهية ام لا بد من الوقف اقوال واما
القول بتعيين التراخي فلم نجد مصرحا به ولا بد بعد الخوض في المسئلة من بيان اقسام الفور واحتمالاته وذكر النسبة بينها وذكر الثمرة بين الاحتمالات
والاقوال وما يستدل لكل فنها هنا مقامات **المقام الاول** فاعلم ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص واما
المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل
صيام شهر رمضان فانه مضيق رخصة فلا يرخص في التاخير بلا عذر ولا في التقديم واجزاء فلو اخر من اول الوقت بقليل او تقدم الاطار
اخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء
كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير عام الاستطاعة ويكون بالتاخير اثما ولو اخر عصيانا واتى به بعد اجزائه عن الحج الواجب من غير ان يصير قضاء فهو
موسع اجزاء ومضيق رخصة واما الموسع فمعناه الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوة اليومية على المشهور ومعناه
الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعناه الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل ولم
يكن محدودا بوقت كما لو امر عبده بسقيه معجلا فعليه اتيان الماء اول زمان الامكان ومعناه الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدودا
بوقت ام لا فيشمل المضيق كصيام رمضان ثم الفور بقسميه اما تقييدي وهو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزء من المطلوب بحيث لو اخر
باول الوقت واخر لم يكن ممتثلا اصلا واما تعددي بان يكون المطلوب شيئين من المهية من حيث هي اي وقت كانت الاتيان بها اول الوقت
واول زمان الامكان ولو فقد احد المطلوبين يبقى عليه المطلوب الاخر فالمعنى يجب عليك اتيان الفعل في اول زمان امكانه فان عصيت ففي الثاني
وهكذا وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا ففي الاول يأثم بالتاخير العقلي وفي الاخير يأثم اذا صدق عرفا انه اخر الاتيان

في الفور والتراخي

بالمطلق والعرف يختلف في المقامات ففي مثل السفي المأمور به لو اخر اتاصدق الناخير عرفا وفي مثل الامر بسفر الحج او الهند لا يصدق الناخير بتاخير يوم
واسبوع ونحوهما فحاصل الامر اثنا عشر ثم اعلم ان النسبة بين المعنى العام في كل من الموسع والمضيق والفور والمعنى الخاص منها عموم وخصوص
مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرايض اليومية
ومن جانب المضيق صور مضايقة وبين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم تباين كلي وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص كذلك
وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذلك اذ الاول غير محدود بوقت والاخر محدود بوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق
بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق فان الاول اخص مطلقا فان كل ما صدق عليه الفور بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس فقد
المضيق بالمعنى الاعم على صور مضايقة بخلاف الفور بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ من الاول التعجيل دون الناخير وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع
الحج ومادة الافتراق الموسع الفرايض اليومية وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم رمضان
وصدق الاول على الحج وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم
وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صور مضايقة وصدق الثاني على الفرايض اليومية هذا هو النسبة بين الفور التعدد والمذكورات
واما اذا كان المراد بالفور التقييد فاولى النسب الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التقييد لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين
ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التقييد على الحج اذ قلنا بعد حصول الامتثال بامر الحج عند الناخير وح يكون المضيق حينئذ
ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدودا به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثانية
منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفورية
من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج [illegible]
الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق على الاخير خاصة [illegible] معين واما السادسة فالحق ان النسبة بينهما
عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم [illegible] لو لم نفرض يصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التقييدي فانه
يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعدد واما السابعة فبحالها واما الثامنة فكالسابعة اي النسبة التباين لا العموم من وجه واما

المقام الثاني فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف
وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى
الاعم لا مطلقا ذكره واذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال ويمكن ان يقال الاصل الوسع
لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالوسع من جهة والضيق من اخرى اذ وقت الاصل ليس بمتحد فاول الوقت يجب التعجيل لاصل
الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد الناخير عن الوقت المضيق فيحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على وجوب الاتيان وان اثم
بالناخير فان قلت الامر دار بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد الناخير بوجوب الاتيان وحصول
الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق
من الجهتين او موسع من الجهتين قلنا نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون ضميمة القرينة الاصل الفقاهتي لا الاجتهادي كما في هنا و
سيجيء دليله انشاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة
ضميمة هذا الطرف على استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به عند وقت
المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل الوسع من جهتين لكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض اوقات
الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع راسا فعلى التوسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف راسا واصالة البراءة
يؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب الى القابل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق
التكليف راسا والاصل عدمه واذا دار بين المضيق بالمعنى الاخص والفرد الاخر من المضيق بالمعنى الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل
المضيق بالمعنى الاخص وذلك كما اذا دار الامر بين كون الواجب تعددا مطلوبيا كالحج او مضيقا اول واجب في هذا الاصل امكان صورة عدم
امكان الاتيان بالفعل في وقت المضيق فقد مر انفا وفيما امكن وجهان احدهما الاشتغال والاخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني
فلان القابل بتعدد المطلوب لازمه تعدد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر اذ المستصحب كان هو طلب الجهة في الزمان الاول

الاخص والموسع بالمعنى الاخص لا يتباين كلي اذ المضيق من جهتين معنى المضيق بالمعنى الاعم

نقطه

كانصوره

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج التقييد على الاول وبعد المطلوب على الاخير وفيه نظر ويمكن فرض الثمرة عند التعارض وبين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العقلي المستقل حصول التعارض عند الاول دليل خارجي على التوقيت بوقت موسع على الاول الاخير

نتائج

الذي هو الفرد المتيقن في بين الضيق بالمعنى الاخص والاعم فقد فات وقته وذهب امره وان كان هو طلب الماهية من حيث هي الذي يدعيه القايل بعد المطلوب فهو مشكوك راسا ولم يثبت حتى يستصحب وما جرائنا الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين فهو لاجل ان التكليف فيه واحد على التقديرين ولا قدر متيقن في البين فيستصحب ذلك الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة من جهتين **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي والتعدي المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يدعيه التعدد المطلوبي واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي **في دوران الامر بين** المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص للاصلين لكن للاصلين لكن تركه العمل بذلك لاجل الاجماع المركب وهاهنا لا اجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المطلوب فيكون العمل بالاصلين لاثبات تعدد المطلوب سليما عن المعارض **والحاصل** ان الامر دار بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب الامر المقدم على عدم الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المطلوب **واذا دار** بين الفور العرفي والحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المطلوب ولزوم المبادرة الى الحقيقي فان قصد بحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع فيقدم استصحاب الامر المطلق للتعارض هذا اذا كان الفور العرفي والحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا كان الامر بين الفورين المتعددين فالاصل هو العرفي على كل حال اذ القايل بالفور الحقيقي التعدي يدعي امرا زايدا على ما يدعيه القايل بالفور العرفي التعدي اذ فيما كان فيه الفور الحقيقي مخالفا مع الفور العرفي يكون التاخير عن زمان الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير نعم اذا اخر بحيث انتفى الفور العرفي ايضا كان اثما على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فناخذ به فنطرح الزائد باصل البراءة **واذا دار** بين التقييدي العرفي والتعدي المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييدي لاصل الاشتغال واصل البراءة **بيانه** ان القايل بالفور التعدي الحقيقي يدعي حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي ويتكرر ذلك القايل بالتقييدي العرفي وفيما نحن فيه وجود التكليف في اخر بل تكاليف عديدة بعدد سنكره القايل بالتقييدي العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي بالحكم بعد حصول الامتثال بعد وتكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي **فان قلت** استصحاب بقاء الامر يؤيد الحقيقي التعدي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة **قلنا** ان اردت استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية التي يدعيه التعدي فمشكوك راسا ولا يمكن استصحابه فان اردت استصحاب الامر المتعلق بايتان الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم على القولين وقد مر في البين لان القايل بالحقيقي ايضا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الفور وفواته بفوات وقته فكيف يستصحب الا ان يقال ان القايل بالفور التقييدي ولا ريب بتجويز التاخير الى قبل زمان ضيق الامتثال بالماهية وقت الفور الحقيقي على الفور عرفا ليس الا القول بالماهية قبل ذلك الزمان الى زمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقايل بالفور التقييدي العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية بلا شرط في الجملة وان كان قبل زمان ضيق الامتثال بالفور العرفي وان ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاستصحاب يقتضي بقاء الامر الذي انتفى منه بعض الفور العرفي فلا يمكن ان يقال بعد جريان الاستصحاب **واذا دار الامر** بين الفور التقييدي الحقيقي والتعدي العرفي فالحق هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل التعدد المطلوبي العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القايل بالفور التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخل بجزء من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال بعد اصلا لذهاب الوقت الذي هو جزء من المطلوب والاخر يدعي ايضا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي متى اتى بها حصل الامتثال وان عصى بالتاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعا ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زايدا وهذا التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وقد مشترك بينهما اعني لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلف بالنسبة الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول ان هذا التكليف لا يلزم الاتيان به فورا حقيقيا بل المكلف في سعة من اتيانه رخصة واجزاء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي ووصول زمان الفور العرفي فكلام الاول بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم يرجع الى ان المكلف به مضيق في زمان الفور الحقيقي رخصة واجزاء التعدي يرجع كلامه الى ان ذلك التكليف موسع رخصة واجزاء الى زمان انقضاء الفور الحقيقي فالاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاخص والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص وح نحكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين ونحكم بان المكلف الحسابي في التاخير الى زمان الفور العرفي من غير اثم فثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور

والموسع بالمعنى الاخص فالاصل الفور التعدي لان تقدمه على الموسع بالمعنى الاخص باصالة الاشتغال تاركي اثم وعلى الفور التقييدي باستصحاب الامر ثلوتي به في تلك الحال اجزاء وهذا معنى الفور التعدي وقد رايتنا حكمنا بتعدد المطلوب في ح ٧

فان كان الاتيان بالمامور به عصى

كما لا يجوز التاخير

يجوز التاخير الى زمان الفور العرفي

للطرفين

وبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التاخير وعدمه ثم الاصل في المسئلة عملا او لفظا فقاهيا او اجتهاديا يظهر مما مر هنا وفي بحث المرة فلا حاجة الى التكرار ثم الحق ان الامر
المجرد موضوع للمهية المحضة المتبادر وفهم العرف التاسيس في قوله افعل فورا تسامح

العرفي كان ممتثلا وغير اثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب اول زمان
الامكان ايضا عملا بالاستصحاب لعدم المنافات بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بها لاختلاف الوقتين واذا اثبتنا
حصول الامتثال في زمان تابعا الفور العرفي وان كان اثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعددي المطلوبي بالنسبة الى ذلك التكليف
الواحد من الطرفين اثبتنا الفور التعددي المطلوبي وحكمنا بحصول الامتثال وان اقتضى الفور العرفي ايضا لاستصحابه الامر **فان قلت** ان ردت الامر
التقييدي المسلم من الطرفين فقد ذهب وان اريد طلب المهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعدد المطلوبي قبل انقضاء الفور
العرفي بالاستصحاب والاشتغال واذا ثبت التعدد المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي ثبت بعده ايضا بالاستصحاب فبعده يحكم ببقاء الامر الثابت بالاستصحاب
واما الثالث اعني ما اذا كان اجماع في البين فان كان اجماع مركب من الطرفين فالاصل هو التعدد المطلوبي العرفي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة
الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمامور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل هو الفور التقييدي الحقيقي لاصل البراءة وانت لو احطت خبرا بما ذكرت
لقدرت على استخراج ما لم نذكره من الموارد واجرا الاصل **واما المقام الثالث** فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا منها
ثمرة القول بالمهية جواز تاخير الفعل وعدم وجود المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي الذي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور و
التراخي انه ان اريد من الامر الفور الذي هو معنى اللفظ فلا ثمرة فيه اما الاجتهادي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن فيه قرينة على تعيين احدهما
وكون الواجب الوقت واما فقاهة فان قلنا بوجود اجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على جواز التراخي موسعا من الجهتين لا مضيقا من الجهتين لما
مر من انه اراد الامر بين الاختين وكان الاجماع في البين فاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال يعين الموسع من الجهتين فهو معنى جواز
التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفعل في وقت الفور ممكنا والا كان التقييدي
متعينا وان اريد بالفعل التعدد المطلوبي بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي
من حيث لزوم الوقف من حيث دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن حيث التفصيل في المراد من الفور واما ثمرة القول بالفور فيحتاج الى تفصيل
فاعلم ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما
ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون دالا على الفور التبعي بمعنى ان
الاتيان فورا ليس مقصودا ذاتيا بل المقصود الحقيقي هو المهية متى حصلت ولكن لم يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من ترك الواجب بالتاخير بطريق
فقد القدرة عليه بعد ذلك فظهر اقسام اربعة الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج العقلي المستقل ومن الخارجي العقلي التبعي واما **القسم الاول**
ففقوه عندنا لانا نقول بان الصيغة لا تدل الا على المهية **والثاني** كدلالة الدليل العقلي الذي يأتي من انه لولاه جاز التاخير الى اخر زمن
الامكان كما سيجيء **الرابع** ان اللفظ لا يدل الا على المهية ولكن يلزم العجلة خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل مما ادى الى ترك المامور
به رسا العوف على ترك المامور به لا على ترك المبادرة **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان ثمرة القول بالفور مع عدم القول بالفور المستفاد من الصيغة
والفور المستفاد من الخارج اي قسم منه كان اما ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تقييديا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال اصلا
مطلقا وكان اثما وان قلنا باستفادته من الخارج كان تعددا مطلوبيا كذا قيل **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تقييديا كذا يمكن ان يكون
تعددا وكذا المستفاد من الخارج قابل للامرين فما وجه تخصيص كل قسم بقسم فان كان لوجه انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون المامور به
ايضا كذلك **ففيه** ان النسبة بين اتحاد الامر والمامور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد ولكن المامور به متعدد ولو امر عبده بسقي الشاعة
الفلانية بحيث لو اخر لم يمتثل امره بهذا الامر الاولي فالامر فيه متعدد والمامور به واحد وكذا لو قال اشتر اللحم واقيم قرينة خارجية على الضعف
او مقالية على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال ففوريته الامر مستفادة من الخارج بدليل اخر مع انه تقييدي
ولو قال اكرم زيدا واكرم بكرا فالامر متعدد كالمامور به فاذا كان النسبة عموم من وجه فالعام لا يدل على الخاص فان كان الوجه ان المتبادر من
الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التقييدي **ففيه** ان هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على الفور فمن اين علم انها لو دلت
على الفور لدلت على الفور التقييدي فانه تبادر فرضي لا يمنع ولا يغني من جوع نعم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر عند التعارض حيث دل دليل
على عدم الفور بمفهومه مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج فيثمر كما في ترجيحه على المعارض
وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس هذا الا بناء
فرضيا لانك لا تقول بدلالة اللفظ الا على المهية فما اوردته على القائل السابق وارد عليك **قلنا** فرق بين المقامين لانا نعلم ان الامر بالصيغة
لو دل على الفور لكان لانه عليه لزاما او تضمنا لان الصيغة تدل على المهية والفور معا واما دلالة الدليل الخارجي على الفور فهي دلالة مطابقية
ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمنية **والثمرة** بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل بعد اشتراكهما في انه بالتاخير يكون عاصيا

حكمنا بلزوم التعجيل لئلا يكون فاتحا

واضح وبين القول بالفور

الى معنى ويكون المامور به ايضا

ثم وكان

وقد يستدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال تابع

انه لو كان شرعيا لكان معارضا للدليل خارجي دل على عدم الفور مثلا فلو كان عقليا فلا يعارض بل يقدم الدليل الخارجي الدال على عدم
الفور لان دليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول ليس الامر موقتا بوقت بالفرض فيدور الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر ازمنة
الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل دليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا يعارض
الدليل التوقيت بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع واما الثمرة بين العقليين فهي حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقلالي
كما في الشرعي حتى لو ترك المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى التبعي لا يحصل الاثم الا بترك المامور به اما تركا حقيقيا او تركا حكميا
ولا يعاقب على نفس التاخير من حيث هي حتى انه لو اخر ولم يات بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لاجل التاخير ترك المامور به حكما لا لاجل
ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل مقدمة الواجب الثم **فان قلت** الاصل في هذه المسئلة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر
فان القول بالاشتراك الناظر الحال في اصل المسئلة ايضا فانه لو دار الامر بين الجهة المستلزمة لجواز التراخي وبين الفور التقييدي فالتفصيل اما
في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين واذا دار بينه وبين الفور التعددي فالاصل الجهة مطلقا لما مر في دوران الامر بين
الموسعين واما الاصل اللفظي فهو لجهاته وفقاهتي وقد مر الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحد من الجهة
اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على الجهة من حيث هي وانكار لازمه جواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ
ولكن نقول ان امر المولى لا بد من لزوم المبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم ولا نقول ان هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفا بل نقول
بوجود القرائن العرفية على ذلك لنعرض اولا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولنذكر ادلته **استدلوا** على الفور بوجوه **الاول**
الاستقراء لان اغلب الالفاظ مفيد للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجملة الاسمية وانت حر ونحوها من الجمل
الانشائية وبعت وانكحت ونحوها من صيغ العقود بعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام تفيد الفورية الحالية العرفية اي المتصل
زمان النطق وبعده فالفور بالمعنى الاعم موجود في اغلب الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب يحكم بافادته مطلق الفور واما فصله وبعضه
فلا يتعين من الاستقراء بل من معين خارجي وهو انه لا معنى لارادة حال النطق لان الزمان النطق كان المخاطب مشغولا بالفعل فالطلب عبث
وان لم يكن فطلبه طلب للمنع فتعين ان يكون الفصل هو الفورية المصلحة لا حال النطق فيثبت الجنس من الاستقراء والفصل من دليل
العقلي **وفيه اولا** ان اراد ان اغلب الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم فهو مم اذ الجوامد كالاوطار زيد بكر والمشتقات كعالم و
ضارب لا تفيد الزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدا للزمان الفور اول الكلام
بل الامر بالعكس وان اراد ان اغلب الجمل يفيد الفور فمضافا الى ان بعضا من المستقرء فيها ليس بجملة كما مثلنا به من النهي فان المفيد للفور فيه نفس
الصيغة لا الجملة مع ان الغلبة ليس بحد يمكن الوثوق الحاق المشكوك بالغالب فان الاوامر اكثر افرادا وان غلب نوع الجمل وان اراد
كون اغلب مفردات الافعال او جملها مفيدا للفور فمم لان غلبة افادة الافعال الفورية وان كان كلها مفيدة للزمان كما مر **وثانيا**
انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون الافراد المستقرء فيها متحدة جنسا وفصلا وعن
كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه تفصيلا واما يقطع بانتفاء
بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس فح يتعين ان يكون المشكوك من قبيل
ما بقي من الافراد المستقرء فيها فهذه صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرء فيه جنسا وفصلا للاستقراء **وفي الثانية**
يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقرء فيه ويعين الفصل بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** صور ثلث
احدها ان يكون الافراد المستقرء فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من افراد ما هو للافراد المستقرء فيها جنسا وفصلا
وثانيها ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها** التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب اما **الثالثة**
فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين اذ لا وجه للالحاق **واصلا اذا عرفت** ذلك علمت ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرء فيها
كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كالصيغ العقود والجزمية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال
مشتركا بينه وبين الحال ام لا وجه اذ الصنف الاخر من الجمل وهو جملة المضارع موجود مخالف للمستقرء فيها من الجمل جنسا وفصلا فكيف يحكم
عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور وثانيا ان الاستقراء لو تم لم يعارض
الدليل الاجتهادي الاتي الدال على عدم كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة
هو المعنى الحدثي وان شئت فلك ان تسئل الى الفاظ مقترن باحد الازمنة الثلثة واما نسبته الى المتكلم فكلها واقعة حال النطق **وفيه اولا** منع وجود الاتفاق
فان لهم فيه اقوالا **وثانيا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجية ذلك حتى عند مخالفة الاصوليين اياهم اول الكلام وثالثا

حال في الثمرة ظهر

فنقول

فكذا الامر فيه ان الامر من الجمل الخبرية ليس عليها الا ان صيغ الامر فيه للفور فلا يصح ان يقال ان هذا الفور يفيد الفور لان اغلب الجمل يفيد الفور

الباقية من الافراد

وبذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فورا وبالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبانا الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك الملازم لدوام الفعل ولهما ادلة اخرى دالة على ان المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له وهي اثنا الاستباق والمسارعة

في الفور والتراخي

سلمنا الاتفاق لكن نمنع كون اتفاقهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون اتفاقهم بذلك لاجل قرينة غير منفكة من القرائن العرفية الدالة للصيغة غالبا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا ولم يكن للفور لا يصح لامكان اعتذار ابليس بعد كون الامر للفور **وفيه اولا** ان الامر كان موقتا كما يشهد به الاية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتاخير عن الوقت **وثانيا** ان الذم لعلة التكبر للتاخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المتبادر من قول المولى اسقني ما الفور فلو اخر ذم فلذا لو اخر كان مذموما وليس له الاعتذار بان امر المولى ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة هنا على الفور وهذا لا يدل على كونها دلالة عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وفيه انه قياس بمثله في اللغة وبجامع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزمة لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الفور ان اريد العام بل هو تابع للامر ان فورا ففور وان في وقت فموقت هذا مضافا الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لا بد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت ان محل النزاع في مسئلة الاقتضاء كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بشيء النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد اثبات كون الامر موضوعا للفور واثبات كون الامر موضوعا للفور يتوقف على ان اثبات الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة اقامها على دلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **ولهما** ادلة اخرى دالة على ان المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له **الاول** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه دلالة الاية الاولى انه تعالى امر بسبقه الى المغفرة من جانبه فيجب الاسباب لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاسباب الى فعل الله الذي هو المغفرة غير منصور فلا يمكن التكليف به فلا بد من تركه تجوزا واضمارا والاقرب الاسباب الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو مجاز من باب التسمية السبب باسم المسبب والمراد من المغفرة نفسها باضمار السبب فثبت ان الاسباب الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المامور به سبب المغفرة فلا بد من الاسباب اليها بمجرد الامر فنقول ان فعل المامور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب المغفرة يجب المبادرة اليه ففعل المامور به يجب المبادرة اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبالاية الشريفة **فيه اولا** منع الفور اذ لا نم كون فعل المامور به سبب المغفرة بل السبب الثابت سببيته هو التوبة واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات عامة لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط المطلق بمعنى ان كل حسنة تحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل او مطلقا ايضا ولاحباط الحسنة السيئة دون العكس وعدم الاحباط مطلقا الا ما اخرجه الدليل او مطلقا ايضا فنقول ان الاخبار لا يثبت فيها اما الاولان فثبتا لمذهبنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط على الجزء الاول من مطلوبهم الاية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق سافر معها الى الحج ومعه جارية وصاله مع الجارية خلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت حلفت راس الجارية في الموضع ثم وصل عليه السلام مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر اخر فقال لها هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالاية واطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالاية فاسد **اولا** بان الاحباط الصحيح ورد على المراد بالحسنات في الاية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيا** ان تلك الاية معارضة بالاية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الاية تنفي الاحباط من الطرفين ورد على القولين **فان قلت** الاحباط ايضا يستقيم معنى الاية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل باخر وتساقطا بقي انه راى ما عمله من خير وشر او خيره عدم كونه مثابا بخيره وقدره اكل منهما **قلنا** للاية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مثابا وكذا الشر مثابا بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احد عشر اسواط ظلما فرؤية الخير خيرا والشر شرا فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاء خيرا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بمعنى انه لو زني في الدنيا لزني في الاخرة ايضا واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان صدقا في صورة الاحباط والتساقط ايضا ويقال انه عمل الخير وراه وعمل الشر وراه الا ان معنى الاول اقرب عرفا فتعين واذا كان كل منهما تلك الادلة بمعناها الظاهري مع الاية المذكورة والرواية يثبت المطلوب اعني كون فعل الواجب سببا لمحو السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصغرى اعني قولكم فعل المامور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الاية الشريفة مردودة من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية وهي موسعة **والثاني** انها معارضة بجزء الاول من الاية المذكورة والجزء الاخير منها ينفي الرواية فالقول بالاحباط مطلقا او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى لكن غاية ما يستفاد من الاية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الاية الشريفة عموم فلا يدل على وجوب المسارعة الى

جميع

ولزوم الاغراء بالجهل لولاه واصل الشغل ودفع الضرر المحتمل ت ج الانكا

جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل
وليس **فان قلت** الدليل هو الحكمة **قلنا** حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يقتضي ويتوقف على تواطي افراد المطلق لا تواطي هنا لان
الفرد الشايع من المطلق اي سبب المغفرة هنا موجودة وهي التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المطلوب ولو سلمنا
التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم ايضا فان قلت
التواطي يجري دليل الحكمة والعموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس العموم الاستغراقي بل البدلي فله الاتيان بالمامور به وهو المسارعة الى سبب المغفرة
في ضمن كل فرد شاء الا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا مخيرا بين افرادها فلولا ان الواجبات
فورا لسقط الفور عما عدا باقيا على توسعته بل لولا ان بواحد من الاسباب الفورية فورا يبقى كل الواجبات المطلقة القابلة للتوسعة بحالها فلم يثبت
المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية ما لم يثبت خلافه مضافا الى ان المامور به في الاية الشريفة نفس المغفرة لا سببها ولا يجب المبادرة
الا الى نفس المغفرة لا الى نفس المامور به **فان قلت** لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق التكليف **قلنا** المقدور بواسطة مقدور
فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهي فعل المامور به وسائر المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان القاء النار
في النار نعم لو قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب ثبت المطلوب ونحن لا نقول به وح لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المامور به
الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المامور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب
ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا غرضا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمية وان كانت واجبة شرعية فان
الواجب شرعي لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرضا المستلزم لثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بوجوب المقدمة مضافا الى ان الاية لو
حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحب من اسباب المغفرة ولا يجب بنفسها فضلا عن وجوب
المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعها وفيه كالفرايض اليومية مع ان الاية فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها
اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات او يدخل الواجبات الفورية والمطلقات او بحمل الامر على الندب و
اخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب الشامل المشترك فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة
للندب وبالنسبة الى الواجبات الفورية للوجوب وبالنسبة الى المطلقات جايز الوجهين واصل اللفظ لم يستعمل الا في مطلق الطلب الجامع مع كل
من الوجوب والندب لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فردا والمساوي صنفا لان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات
وما لم يثبت توسعته ولا ضيقه فاخراج الصنفين اخراج الاكثر وفي **الثاني** يلزم امران التجوز في صيغة الامر وتخصيص الاسباب وفي **الثالث**
يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص الاكثر وفي الاخر مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني
لا يتم وكذا الثالث لان المطلقات التي هي محل النزاع تكون جايزة الوجهين بالنظر الى اللفظ فنقول في ابطال الاستدلال اذا جاء الاحتمال مع الاجمال
سقط الاستدلال **فان قلت** الاجمال اذا الاول وارجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول
فالتخصيص الحاصل من الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال **قلنا** لا نم تقدم تخصيص الاكثر على المجاز بالمعنى الذي قيل انه من المجاز
الراجح فلو لم يقل بتقدم المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال **فان قلت** فعلى هذا الارجح هو الاخير لانه مجاز البس لا بخلاف المتوسط الجامع للمجاز
والتخصيص **قلنا** لا نابي من تقدم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وانكار معه تخصيص ايضا مع ان ذلك
لا يضرنا لسقوط الاستدلال على الاخيرين **فان قلت** لم تقدم المجاز النادر المستلزم للتخصيص على التخصيص فقط اعني احتمال الاول **قلنا** ذلك
المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز النادر وانكار معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لعدم استبعاد ذلك على تخصيص الاكثر وغاية
الامر التساوي مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذا بقيت على ظاهرها وهو الوجوب
مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يصح اطلاق المسارعة والامر بها عند قابلية الامر للوسعة والضيق
اعني الامر المطلق لا يلزم عدم استحباب الامر بالمسارعة مع كون الواجب في الواقع مضيقا بل هو مستحب فلا بد من التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب
او في المادة بحملها على الضيق ولا ريب ان الاول اشهر فهو اولى فلا يتم الاستدلال **وفيه نظر** لان المستدل انكار هو الفور التعييني فالوجوب صحيح اذا
بقي للفور التعييني عند اتيان المكلف بما انه سارع اليه فلا يقال لمن صام شهر رمضان انه سارع اليه وانكار اثبات الفور التعييني اولى في الجملة
فالاستدلال صحيح اذ لا يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع الى الحج وذلك لاجل وجود التوسعة من جهة الاجزاء فيتوجه كل من المادة
والهيئة بحالهما فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء اذ لا تدل على ازيد من ذلك فلا مانع من بقاء
كل منهما على ظاهرهما والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجزاء فيحصل عن العمل بظاهرهما الفور النسبي المطلوب مضافا في ابطال الاستدلال

الى ان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان للمكلف ذنب يستغفر لاذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم
وجب عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يتبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المامور به لكونه على الاطلاق وعلى كل
واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب للمغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب بموجود ح
حتى يتبادر اليه فان المتبادر من السبب الفعلي لا بالقوة اذا كان كذلك فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك
الاية للفور فلا يثبت اذ غاية اثبات المراد لم يثبت ايضا لان ذلك يتم اذا لم يكن معارض للاية الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغها
دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقايل** ان يقول يرجح التاويل في ظ الاية
بحمله على الندب او على الواجبات الفورية لانه ظ واحد والاوامر المطلقات ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص بموردها والاية الشريفة عامة
واذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا سلمنا التساوي والتساقط فليسقط الاستدلال ويرجع الى اصالة التوسعة كما مر الا ان يقال العرف يفهم ورود
الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لا بد من المبادرة والتعجيل لفهم الفور
في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة مضافا الى ان الاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للهيئة من حيث هي لا للفور اذ
لو كانت للفور لزم كون الاية للفور والتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يقول
انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد واثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ما ورد من ان المراد
من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرايض فلا ريب ان ظ الفرايض الصلوة الخمس وهي بالاجماع موسعة فلا يتم الدليل **واما وجه**
الاستدلال بالاية الثانية وهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاسراع الى كل خير ولا ريب ان فعل المامور به من
الخير **وفيه** ما يظهر مما مر فان الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع ردعلى تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات
المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المامور في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فهو باطل
لان المامور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمامور فهو خلاف المفروض او الى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل
وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين والمكلف بعد التاخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف اغراء بالجهل وهو قبيح ثم اولا
يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم واذا جاز التاخير
الى اخر ازمنة الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعد تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان والتكليف بعد تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف
هو اخر ازمنة الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسع الثابت توسعها ما دام العمر كصلوة الايات فان
الدليل جاء فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان الفعل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انه نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه
خلاف المفروض ممنوع لانه لا يجوز التاخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن وما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال من انه يلزم
عدم القطع لو ظن البقاء واخر ثم فاجاه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو ممنوع لان المسلم
من الواجب هو ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مطلقا فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال
ممكن والقول بان هذا وان كان برفع التكليف بالحال لكنه التزام بوجوب الفور بالعمل لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه مدلولا للاية لفظة
اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **مدفوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف اخر ازمنة الامكان بل الموقوف على اخر ازمنة الامكان هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر لا
يتوقف على العلم بالجواز فيكون بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير مآل كلامنا انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعله في تلك الحال فكذا وهكذا ولو لم
يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ولا يحصل الامتثال
معه واعتقد عدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان وفاجاه الموت لا اثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك
وغاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوب الشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا
لذلك **والمحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوزه فان عند الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب
المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد خرج صورة يجزم بالامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع
في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب وفي الاخيرة على العقاب وان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدمه
لولا الصورة الظن **ورابعا** انما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر ازمنة الامكان لا اذا علم **وفيه** انه يمكن التمسك في اتمام المطلب بالاجماع

فالمعروف في الشرائع

السبب

على المنسوب بشرحها على غيرها الاجماع المركب عليه الاجماع في الظاهر يكون بحجة لان جهة الاجماع غير الاجماع

في ابطال الاستدلال به

وان ظن

الامكان

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا وتعددا واوسك فبناء العرف على التعدد متسامح

في الاوامر

المركب ولا يمكن القلب في بطلان التكليف بكل عقلي على ما زعمه الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع لو اريد بالدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه ان اريد بهذا الدليل اثبات الفور التقييدي لم يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة وامّا انه آخر لم يحصل الامتثال الواقع به بعد ذلك فلا **السابع** ان القطع بالاشتغال مقتضيا يحصل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فانما هو لا يعارض تبادر الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الماهية من حيث هي فلا يعاقب بالتاخير الى زمان يفيد الظن بالتمكن او الظن بعدمه لفهم العرف وبناؤهم وان فجأه الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فيانضما كون الامر للماهية المستلزمة بجواز التاخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التاخير الى الزمان المذكور وان تركه لفجائة الموت **وثانيا** فان ما نحن فيه ليس مجرى اصالة الاشتغال لا محله اذا كان للمامور به فوران احدهما يقتضي الطلب والامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم يسلم انه اذا اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التاخير ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات وليس تعجيل القطع بالامتثال ايضا لازما بل هو عين الدعوى نعم نفس القطع بالامتثال لازم التعجيل به هذا اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعدي واما اذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب ويجري عليه جواب الخر لان الامر يدور بين الاخصين فنحن ندعي التوسعة من جهتين اذا كان اجماع في البين والا فبنا الفور التعدي حملا بالاصلين **الرابع** ان تاخير المامور به محتمل الضرر لاحتمال فوات القدرة وحصول الاثم ودفع الضرر واجب المحتمل وان كان موهوما لازم كما عليه طريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك يجتنب عن شرب ما اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات اولا منع الصغرى اذ احتمال الضرر وان كان موجودا ابدا ولكنه بعد ملاحظة ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على توسعة ينتفي احتمال الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر محتمل بل انما الضرر مظنونا وجب التحرز عنه والا فانكار الاحتمال الموهوم والمشكوك مسببا عن امارة كخبر الصحيح الصبي ونحوه وجب التحرز ايضا والا فلا بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كالهذيان الجدران القديمة بل الاحتمالات ايضا في بعض الموارد كذلك **الخامس** ان الامر كما مر سابقا دائر بين الاربعة الفورا والتعيين لجهة من جانبين وعند الامر فقط وجواز التكرار الى اخر ازمنة الامكان والاول مط والثالث خلاف الفرض والثاني اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض لان اغلب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به سلما ولكن ظنهم اغلبهم يدركهم الموت بعد حصول الشك او الظن على العد المسببين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقدورا له بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة الموت كالمرض الشديد فبقاؤه مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعد كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب الا لاقل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشك او الظن بالموت بما لا يمكنه ايضا لكثرة ما في ذمته وضيق الوقت عنه فينجر ذلك الى فوات الواجبات وهو منافي الغرض الشارع والحكيم لا يجوز ما ينافي غرضه لانه قبيح عقلا وغرض الشارع غالبا من اوامره ليس هو التوطين الذي هو خلاف الاصل في اوامره بل غالب اوامره من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة او العقاب على الترك ولا يحصل شيء منهما بعد تجويز التاخير الى اخر ازمنة الامكان او الى حصول الظن بعد التمكن او الى حصول الشك في التمكن للتقريب الذي ذكرناه فامر قلت فما تقول في الموسعات كالزلزلة ونحوها **قلنا** لم يثبت جواز تاخيرها الى اخر ازمنة الامكان او الى حصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على المكلف عدم التاخير بحيث يعد في العرف متهاونا والا كان بمثل هذا التاخير اثما وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمونه تام ولكن غاية ما ثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وذلك غير الفور الذي يستدل عليه الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان صيغة الامر بنفسها النفس طلب الماهية للتبادر فلا يفهم من قوله افعل فورا الا التاسيس لا التاكيد ولا يفهم المنافات والتناقض لو قال له افعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة المقام من الامر والمامور به فلو امره بسقي الهندي لم يكن اثما بتاخير الاسبوع مثلا بخلاف ما لو اخره سنة ولو امره بالسقي لعطشه بالتاخير ولو اتى فانه يفهم الفور من القرينة وهو العطش لانه لا يتفوه عادة بقوله اسقني الا عند الحاجة اليه وهكذا كما عليه بنا العرف في الموارد فالغالب ان القرائن العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرينة الحالية او المقالية **وهل الفور** العرفي تقييدي ام تعدي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها اما اذا شك فبنا العرف على التعدي مط وفي كل حال **ثم اعلم** ان الاوامر المطلقة الشرعية هل يحمل على الفور ام لا فيه اشكال اذ القرائن العرفية غير موجودة اذ لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع بل لا حاجة له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة المقام فالحق ان يقال انا قد اثبتنا ان المتبادر من الصيغ انفسها نفس الماهية ومقتضى ذلك جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان ما لم يعد المكلف من كثرة

المساوية

فالمامور

في الامر الشرعي

وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون وان ظن بالتمكن لحكم المقدمة العقلية نتايج

في الاوامر

التاخير من المتهاون بين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر **واما الكلام**
بالنسبة الى التقييد والتعدي اذا دار الامر بينهما فهو كما مر من تقديم التعدي ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه
يظهر مما مر فلاحظه واستخرج **ثم اعلم** ان صاحب صالم رحمه الله قال اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان يجب
عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **احتجوا** للاول بان الامر يقتضي كون المامور به فعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار
الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد ثم شاع الكلام الى
ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدل بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بمعنى
يقتضيه واكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان المامور به بالمسارعة والاسبق فمن اعتمد
في استدلاله على الاول لم يبق له على القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض
مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان وبصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان و
ايجاب المسارعة والاسبق لم يصيره موقتا وانما اقتضى باطلاقه وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من
سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي حمل القول بسقوط الوجوب **انتهى وفيه نظر** من وجوه يظهر بالتامل فيما اردنا ذكره **فاعلم** ان مفاد ادلة
الفور مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي
الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المنقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى اخر ازمنة الامكان
ومنها ما يدل على الفور وان لم يكن مرادا الامر من الامر وهذا قسمان على شرعي كالاتيان وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنها
ما يدل على الفور لكن لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثالث ام من قبيل القسمين الاخيرين كاستصحاب مثلا مجملا اذا ظهر ذلك فالحق
في القسم الاول من الادلة هو كون المفاد فيه الفور التقييدي والتعدي ولا ينحصر بالاول كما زعمه صاحب الم لما مر من ان التنبيه بين اتحاد الامر واتحاد
المامور به عموم من وجه والعام لا يدل على الخاص ونحن لم نقل بافادة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما **واما القسم الثاني** فالحق فيه الحكم بتعدد
المطلوب لان الامر بنفسه اعلى طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير رخصة واجزا فمدلول الامر الالتزامي هو كون الواجب موسعا رخصة واجزا
والدليل العقلي انما نفى احد اللازمين اعني الوسعة رخصة ولم يدل على نفي الوسعة اجزا فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله فيصير الحاصل في ضم
اللفظ والعقل ان الماهية مطلوبة من حيث هي متى اتي بها امتثل لكن يجب المبادرة **فان قلت** نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم
مستلزم لنفي اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فيرتفع الوسعة رخصة واجزا **قلنا** لازم ما ذكرت ذهاب المنطوق اذا ذهب
المفهوم لان المفهوم من لوازم المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو بط بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم ايضا لان
المفهوم فهم من المنطوق وبسببه فاذا ذهب السبب ذهب المسبب **والحاصل** ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس وما نحن فيه
من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم عرفا نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ثم ذلك في الدلائل العقلية
مستحسن **واما القسم الثالث** فكالقسم الثاني مختارا ودليلا **واما القسم الرابع** فكذلك الا ان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا
ولا يتصور بالنسبة الى هذا القسم ولو في نظر الظ اذ لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر
من الامر التوسعة رخصة واجزاء فهما غير متنافيين للدلالة اللفظية وللمراد **واما القسم الخامس** المردد بين الثاني والاخيرين من الاربعة
كاستقى مجملا او فورا **ففيه** اشكال يقتضي قاعدة اللفظ الفور التقييدي فان قوله مجملا مقيد والقاعدة في الهيئات ترد على المواد بعد تعلق
الفور بالمادة انكار في الكلام هيئة ومادة كما في قولك بداعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب ولا تناقض في الكلام ايضا لان الاصلية
التي هي مقتضى هيئة اعلم انما ورد على مادته بعد ما قيد المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة ورد على المادة بعد تقييدها اي المادة بالطب
في الجزء الثاني فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاهيمه اسقني اعني
طلب السقي على مادته بعد تعلق القيد اعني التعجيل على المادة فيصير المعنى اعني السقي المعجل مطلوب منك وهذا فوري تقييدي ويمكن التفصي
عن هذا الاشكال بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو خالف فهم العرف طرحناها فهنا لا بد من الرجوع الى العرف فان
فهموا التقييد فهو المتبع وان فهموا التعدد المطلوبي فكذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فيتوقف ويرجع الى الاصل في الدور او لكن
الظ ان فهم العرف من ذلك اللفظ في الغالب الفور التعدي اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه يرد على صاحب الم امور **الاول** انه قال تمسكهم بالادلة
الدالة على كون نفس الصيغة للفور وهو الاكثر فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه وكونه

فصل في ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول الاصح ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول للاصل ومفهوم الزمان ان كان حجة والحق عدم حجيته لكن يكفي فهم العرف في مثل صم الخميس التقييد اي كون الزمان جزء المطلوب والتمسك للقول الثاني بان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب اي ان الاصل مع الشك في التقييد والتعدد هو الاخير نتائج

متحد او اتحاد المامور به عموم من وجه الثاني انه قال بان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس دلالة الصيغة هو الاثبات وان الانكار انما هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان من ادلة ارادة الفور ما سوى الاثبات ولا ينحصر فيهما كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه اعني انه لو جاز التاخير لجاز الى اخر **الثالث** انه لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور تعددا بالتعدد الامر وانت خبير بان فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الامر تعددا كما ان فهم الفور من امر اسقني ماء من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور فهم تقييدا مطلق فهم الفور من الخارج لا يستلزم تعدد الطلب **فائدة** اختلفوا في انه لو دل الدليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم الاتيان بذلك الواجب بعد خروج الوقت اذا لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل اخر على لزوم ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على لزوم الاتيان بعد خروج الوقت ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل اخر على لزوم الاتيان به خارج او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام** انما هو في صورة الشك فنقول بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بعد خروج الوقت البراءة عن التكليف بالقضاء فيتوقف الى مجيء الدليل الى القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة والفرق بين الدليلين انه لو دل دليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا بنفس اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول الاول بوجوه **الاول** ان المقيد الذي منها الموقتات المطلوب منها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال اعبد خدا الكون واسقني ماء فلو اتى به في غير هذا الكون من الظروف المتعارفة امثل ابضر والاوامر الشرعية كذلك للتبادر **الثاني** ان الاوامر المقيدة بالاوقات الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب ولازمه الاتيان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انا لا نعلم ان التكليف تقييدي او تعددي فعند الشك في بقاء الامر يستصحب البقاء **الرابع** ان بقي انا سلمنا انه ليس بتعددي وان المطلوب واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف الواحد تقييدي ام ذكر الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد من الاتيان في اي وقت كان فعند الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** سلمنا انه تقييدي ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فذهاب الوقت الخاص لا يستلزم ذهاب الامر الا بالماهية **السادس** انا سلمنا انه تقييدي ولكن لا نعلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام ام لا فان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر فعند الشك في البقاء يستصحب **السابع** قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **الثامن** الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد الامر بها بعد مضي الوقت ايضا ويلحق المشكوك بالغالب **وعلى المختار** ان القضاء بالفرض الجديد لما مر في اخر الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان في صم الخميس مثلا ترد على المادة بعد تقييدها بالقيود المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون الامر تقييديا وفهم العرف يطابقه ايضا نعم لو علمنا في مقام كون المصلحة المقصودة في الماهية من حيث وجدت وان خصوص الوقت مطلوب اخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك وعدم اعتنائه لظاهر اللفظ فقد علمنا المطلوب الماهية مطلقا حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا وفقد القرائن اتبعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييديا ومع ذلك لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يدعيه القائل بحجية مفهوم الزمان لانا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءا من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب بعد خروج الوقت فلو دل دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب احد الافراد وثانيا بانا نمنع لنا عن ادعاء كونه تقييديا لكن نقول ان العرف الطبق عقلائهم على ان في التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها بل لا بد اما ان يكون تقييديا او تعددا مطلوبيا وثالثا بانه منافي باجماعهم على حصول الاثم في التاخير **وكذا الثاني** اولا بان المتبادر هو التقييد لا تعدد المطلوب كما قلنا **وثانيا** بانه يكون العقل على ذلك اي على فهم تعدد المطلوب اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالماهية على هذا مطلق غير مشروط بوقت وقد اتى بها المكلف وانما الفائت وقت الامر الاخر كسائر الفوريات المتاخرة من اول وقتها كالحج فلا يبقى للقضاء بعد اول وقت الامكان انه قضاء وهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضا الا ان يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح فان اصطلاحهم انعقد على تسمية ما وقت بوقت اداء والوقت قضاء بعد بخلاف ما اذا امر فيه مطلق التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد على هذا الايراد على الدليل الثاني **وكذا الثالث** فاسد اولا بانا نعلم بالتبادر انه تقييدي ولا شك الثاني ذلك ثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا اذ المستصحب ان كان هو الامر التقييدي فقد ذهب قطعا وان كان الامر المطلق بالماهية من حيث هي فهو مشكوك راسا **وكذا الرابع** لان الشك غير موجود بعد ما ذكرنا من كون الامر تقييديا وابطال احتمال كون ذكر الوقت من باب الفور فان في التاخير اثما بالوفاق نعم لو كان ذلك مشكوكا يجري الاستصحاب لدوران الامر بين المتباينين لا الاقل

لا يستلزم كون المامور به متحدا كما من ان النسبة بين اتحاد الامر بان الاصل

فائدة في ان القضاء تابع للاداء

فائدة في ان القضاء تابع للاداء

او ان الاصل مع الشك فی کون الوقت جزءا ام فردا هو الاخیر او بان انتفاء القید لا یستلزم انتفاء المقید و لو حکم الاصل مع الشك فیه او بقوله المیسور لا یسقط بالمعسور او بالاستقراء بین
الفساد نعم یمکن ان یق فیما ورد الامر بقضائه فی بعض الاحوال لم یرد عدم قضائه اصلا ان العرف یفهم من ذلك تعدد المطلوب فیشیر الی صور الشك من افراد هذا
القسم نتایج

والاکثر و کذا **الخامس** لان المراد منه ان کان انتفاء الاخص لا یستلزم انتفاء الاعم الذی هو فی ضمن غیر هذا الاخص فهو مسلم و ان کان انتفاء الاخص لا یستلزم
انتفاء الاعم الذی هو موجود فی ضمن هذا الاخص فهو بدیهی البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحیوان فی ضمن الانسان و ما نحن فیه من الاخیر
فان العام المأمور به هو العام الموجود فی ضمن القید المخصوص فینتفی المقید بانتفاء القید فلا یمکن ان یقال انی اعلم ان انتفاء الخاص لا یستلزم انتفاء
العام و انی اشك فیه فاستصحابی لا شیء لیستصحب حین الشك لان المستصحب ان کان هو العام فی ضمن الخاص المأمور به فقد انتفی قطعا و ان کان مطلق
العام حتی فی ضمن غیر ذلك القید فهو لا اول کان مشکوکا و من ذلك ظهر فساد **السادس** و ان الشك و لا ممنوع و بعد التسلیم الاستصحاب غیر جار و کذا
السابع فاسد لان قوله المیسور لا یسقط بالمعسور لا ینصرف الی المرکبات الاعتباریة التی نحن فیها بل ینصرف الی المرکبات الخارجیة العرفیة کالصلوة
اولا العمومات کصیام شهر رمضان لان الوقت اذا خرج لم یمکن الاتیان بشیء من جزئی المأمور به المقید بالوقت کما عرفت اذ المفروض ان الخاص قد
انتفی و ان العام الموجود فی ضمنه انتفی بانتفائه فقد عسر المأمور به بکل اجزائه و لم یبق میسور اصلا و لا یدرك بشیء من اجزائه و اما العام فی ضمن غیر
هذا الخاص فلم یعلم تعلق الامر له اولا اصلا و لا یمکن حمل الروایة علی اتیانه اذ ینکره ظاهر لفظ لا یسقط اذ السقوط و عدمه فرع الثبوت اولا
و التکلیف بالعام المطلق لم یثبت بل هو مشکوك اولا و خلافه متیقن و لا فرق فیما ذکر من الجوابین حمل الخبر علی الانشاء بمعنی انه یلزم علی
المکلف عدم اسقاط المیسور بالمعسور و قلنا انه خبر معنی کما هو خبر لفظا و اضمرنا لفظ الحکم حذرا من لزوم الکذب فیصیر المعنی انه لا یسقط حکم المیسور
لسقوط حکم المعسور و هذان الجوابان یجریان فی الخبرین الاخیرین ایضا و اما تمسکهم بالاستقراء فقد یق انه لو تم لکان دلیلا علی لزوم القضاء و بکون فرضا
جدیدا اذ الکلام انما هو فی بقاء الفرض الاول و عدمه و یجری هذا الجواب فی التمسك بالاخبار المتقدمة ایضا و لکن هذا الجواب و ان کان صحیحا فی مقام
الرد لکنه لا یثمر اثمرة فی النزاع انما یظهر عند الشك فی وجوب القضاء و اذا لم یرد دلیل خاص علی احد الطرفین و الاخبار و الاستقراء لو تما دلیلا
علی مطلوب الخصم و هو وجوب القضاء عند الشك و عدم الحاجة الی الدلیل الخاص علی وجوبه فیبطل **ثمرة** **و المقول** بالفرض الجدید هو الحکم بعدم
القضاء الا ان یرد علیه دلیل خاص بوجوب القضاء بفرض جدید الا ان انما نفی وجود الغلبة و الاستقراء و اما نفی اعتبارها علی فرض وجوده لکن الاخیر لا یمکننا الا ان
نقول باعتبارها من حیث هو نعم لو قال احد بکون القضاء بفرض جدید من باب مفهوم الزمان لا مکنه منع اعتبار الاستقراء لکونه معارضا مع اقوی منه
هو مفهوم الزمان لکن نحن لما لم نقل بحجیة مفهوم الزمان و نفینا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده
لانه مقدم علی الاصل فانحصر طریقنا فی منع وجود الاستقراء و ان الغلبة المفیدة للظن **فنقول** لا غلبة فی المقام تفیدها بحیث یفید
الظن الا ان یق ان الظن من الاوامر الموقتة و ان کان هو التقیید لکن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت فی بعض الاحیان کالصوم و النسیان
یحمل الامر الاول علی تعدد الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحیث لو اتی المکلف به فی الوقت لم یات الامر به ثانیا لان الامر به ثانیا امر مستقل
و فرض جدید لا دخالة له بالامر الاول فیفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر کان تعددا مطلوبیا و یکشف عن کون الماهیة فی الامر الاول مطلوبة
من حیث هی و کان خصوصیة الوقت مصلحة زائدة فلو قال صم الخمیس ثم فی الغد صم یوم الخمیس فقال المولی صم یوم الاخر اذا ترکت او نسیت صوم
یوم الخمیس لفهم العبد ان المطلوب فی صم الخمیس کان هو الصوم من حیث هو و ان الوقت کان مطلوبا اخر و ان کان الظاهر من هذا الکلام قبل ورود القضاء
هو التقیید لتعدد المطلوب لکن هذا بصیغة قرینة کاشفة عن ارادة تعدد المطلوب بالنسبة الی حالات ترك صوم یوم الخمیس کترکه جبرا و للنوم او
للاغماء او السکر او غیرها فیفهم فی مجری الامر بالقضاء و فی حالة واحدة و هی النسیان کون الامر تعددا مطلوبیا بالنسبة الی جمیع الاحوال و ان امکن
عقلا کون الامر بالنسبة الی بعض الاحوال تقییدیا و بالنسبة الی بعض الاخر تعددیا **فنقول** ح ان اکثر الموقتات کالفرائض الیومیة و الصوم
قد ورد الدلیل علی قضائها بعد الوقت و فی حالة واحدة فینکشف العرف عن کون الامر الاول من تلك الواجبات تعددا مطلوبیا بالنسبة الی
کل احوال تلك الموقتات التی لم یات الامر بقضائها فی شیء من الحالات بالاستقراء فیحکم بکون کل الموقتات تعددا مطلوبیا الی ان یثبت خلافه
و الفرق بین هذا الاستقراء و سابقه لم یتعد بالاستقراء هنا الی الموقتات القلیلة التی لم یات الامر بقضائها فی شیء من الحالات و فی الاستقراء
السابق تعدینا الاستقراء الی تلك الموقتات القلیلة و الی سائر الموقتات الاخر التی ورد الامر بالقضاء فیها فی بعض حالاتها دون بعض و لما لم یمنع
الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التی لم یرد فیه الامر بالقضاء غیر الموقتات الکثیرة و سائر الاوامر القلیلة التی لم یرد فیها الامر بالقضاء اصلا لو لم
یکن اکثر من الاحوال التی ورد الامر بالقضاء فیها الامر فی الموقتات الکثیرة لم یکن اقل فکیف یتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخر فانه اثبتنا
فیه کون الموقتات الکثیرة بکل احوالها تعددا مطلوبیا لفهم العرف او تعدینا بالاستقراء الی الموقتات القلیلة فالاستقراء الثانی تام الا ان یجاب
عنه بان هذا صحیح لو لم یکن لفهم العرف معارض فی بعض الموقتات امر بالقضاء فی بعض احوالها الاخر فکما ان اهل العرف یفهمون التعدد فی الحالة
التی امر بقضائها کذلك یفهمون التقیید من الحالة التی ورد الدلیل علی عدم قضائها فیتعارضان فیبقی الامر فیه من الحالات مشکوکا ایضا
فیتوقف حتی یجیء فرض جدید فیجری ورود الامر بالقضاء فی اکثر الموقتات الا یتم المطلوب و ان صح فهم العرف و اما الحکم بالتعدد فی صورة جاء فیه الامر بالقضاء

بعض فی الاحوال

و بنی علیه من الاول الدلیل العرف یفهم من ذلك تعدد المطلوب

و نفی القضاء فی بعض احوالها

اصل في مقدمة الواجب هل الامر بشيء على الاطلاق يقتضي ايجابها لا بد من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه اعلم ان الواجب من حيث علم تعلق وجوبه بوجود شيء بفرض مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء بفرض مقيد ومشروط ثم ان لم يكن الامر فيه من جهة الا بغيره فنقول نتايج

في بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفي القضا فيهما في بعض الاحوال فلم يات امر بقضا ولو في بعض الاحوال فالتحقيق ان يقال ان امر الموقت اما لم يجئ فيه مطلقا لا على القضا ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كذلك واما ان جاء دليل على القضا في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاخر واما ان جاء دليل على القضا في بعض الاحوال ولم يجئ دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقف عند الشك الى ان يجئ فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد السليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجئ فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما بقي التقييد في الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالوقف الى ان يجئ فرض جديد بطريق اولى واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف مثلثة من الصور يحكم بالفرض الجديد وفي واحدة منها بالفرض الاول ولم يثبت الاستقراء هذا الظاهر بل جاء في البين على عدم الفرق بين الصور والحق ايضا وعدمه **ضابطة** هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجابها لا بد من المقدمات ام لا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب بالتقسيمات المرتبطة فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مقيد والمراد من الشيء المنفي الواقع في تعريف المطلق العموم اذ ليس في الخارج واجب لا يتوقف وجوبه على وجود شيء من الاشيا اذ لا اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة التي لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول مخدوش طردا لدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا وعدما كالصلوة بالنسبة الى حركة الاصبع فيها **والثاني** مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور الى الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **وبيانه** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه ما يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده بل يتوقف الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فظهر عدم انعكاس تعريف المقيد المطلق واما عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فلانه لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انه واجب مطلق بالنسبة اليها **ووجه** عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان التعريف يصدق عليها بطريق السالبة بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا ما تقرر ان الكلام في تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة **فان قلت** النقض بالحج فاسد اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجود الواجب من الحج فوجود الحج يتوقف عليها فلا يصدق عليها تعريف المطلق لان الحج الواجب ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **قلنا** المقدمة اما مقدمة لوجوده صرفا كالطهارة للصلوة فان الصلوة يجب وجودها لان المراد من مقدمة الوجود ما يقابل مقدمة الوجوب سواء كان لوجود ذات العبادة او لصحتها او للعلم بها واما مقدمة الوجوب صرفا كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجوب ذات الحج لا يتوقف عليها فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم يتوقف عليها بل وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهي سبب علة للوجوب لا وقد يجتمعان كالامكان العقلي للعبادة فح نقول ان قولهم في تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد اريد مما يتوقف عليه وجوده ما يتوقف عليه وجود الوجوب لا استطاعة الحج الواجب فهو باطل اذ يصير المعنى ح المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف وجوبه وجوده فانه تكرار للبديهي وفي المقيد يصير اظهار البديهي فلا بد ان يكون المراد احد الامرين اعني ما يتوقف عليه ذات الواجب وما يتوقف عليه لذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب دايما كالاتيان الحج عن القسمين فمثال الاول الطهارة ومثال الثاني الامكان **وينقسم تارة** الى النفسي وهو ما لا يكون الامر به من جهة الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر بالامر الاول لم يؤمر به ايضا والى الغيري وهو ما يقابله وانما قيدنا التعريف في الاول بكون الامر به لا من جهة الامر بالغير لئلا يتوهم ان الواجب النفسي ما يكون الغرض عن الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير فكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا لاجل الوصول الى شيء اخر ولما الواجب الغيري فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسيا ايضا فان المشهور انه واجب غيري لا غير وقيل بكونه نفسيا وغيريا بالجهتين واما القول بالنفسية فقط فلم يذهب اليه احد **والثمرة** في كونه نفسيا ايضا ان القايل بكونه نفسيا يقول بجب الوضوء بمجرد عروض السبب الموجب له

في مقدمة الواجب

في تقسيم الواجب

في تقسيم الواجب

والا فغيري وان امر به لاجل الطاعة والانقياد فتعبدي والا فتوصلي وان تعلق به الخطاب والامر اصالة فاصلي والا فتبعي

تنبيه

من الحدث وان لم يجب الصلوة بعد لكنه بعد زمان وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايضا وترتب الثمرة واما القائلين بالغيرية فقط
فلا يوجب الوضوء بمجرد طريان السبب بل يشترط في وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه ايضا بمجرد طريان السبب
لان الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لزمه ذلك رتبة الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من اتيان بعض مقدماته قبل
الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيري ويجب مقدما على دخول الوقت واذا لم يكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث الزمان فالوضوء واجب
غيري بمجرد عروض الحدث لاطلاق الامر به لطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيري بالمعنى الاول داخل في الواجب ام لا الحق
بل هو داخل فيه الاول ان الواجب المقيد والمشروط ما قيد وجوبه بشيء وهذا داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيري مشروط بوجوب الغير فلا رتبة
وان لم يكن زمانا فكل غيري مشروط والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء على القول الذي حكيناه وما
الفرق الصلوة والوضوء على القول المشهور **ينقسم** تارة الى التعبدي وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة والى التوصلي وهو
ما وجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تبعيا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما في الغيري فيشترط فيه
ان يكون في الواجب محبوبية كالوضوء ونحوه بخلاف التوصلي مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يجزي
باي نحو اتفق حتى لو فعله غير المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شيء واحد تعبديا وتوصليا
من جهتين كسقي المولى المامور به فانه لو اتى به الغير قبل المامور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة توصلي لكن لو باشره المامور
لزمه الاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لزمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو من الاتيان ايضا لكنه معاقب
على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكره مادتا الافتراق واضحتان واما النسبة بين الواجب
النفسي والتعبدي فكل قصدهما على الصلوة وقصد الاول فقط على السقي المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد القربة فانه نفسي اذ ليس الامر به
لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وقصد الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة وارتباط حصول جهة التوصل فيه
بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق لقصدهما على السقي المامور به اذا اريد به الجهتان كما مر فان الامر توصلي ونفسي ومادة
الافتراق الصلوة وغسل الثوب بين الغيري والتعبدي عموم من وجه لقصدهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة
وقصد الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه مجنونا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وقصد الثاني فقط على الصلوة وبين الغيري
والتوصلي عموم مطلق اذ كلما كان غيريا ففيه جهة توصلي لا عكس فكل غيري توصلي وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا فرض
خلوه عن المحبوبية وكالسقي فانه نفسي من جهة توصلي من اخرى كما مر **وينقسم** تارة الى الاصلي وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة
والى التبعي وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء اخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد
تبعا من خطاب ذي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا وفهم من اللفظ التزاما بناء او من العقل
المستقل من دون خطاب ذي المقدمة وقد يجتمع الجهتان من واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب
تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها بل هو واجب غيري ايضا فلا مانع من اجتماع الجهتين وظهر مما ذكر ان النسبة بين القسمين عموم من وجه
لتصادقهما على الوضوء ومادة الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة التي لم يتعلق بها خطاب اصلي اصلا **والنسبة** بين التعبدي والاصلي
عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب بين التوصلي والاصلي عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي فقط
الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلا التي هي توصلية صرفة وهذا المثال بناء على ما مر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين
النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب للوضوء وبين الغيري والاصلي كل فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي و
التبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي ايضا مع القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة ومادة الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على
مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه يتصادقان في الوضوء ومادة الاول فقط على مقدمة الواجب ان قلنا بوجوب
المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصالة ان قلنا بعدم وجوب المقدمة اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين
التعبدي والتبعي عموم من وجه يجتمعان في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعا والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة
الواجب التي لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب الا تبعا وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل تبعي توصلي وانكاسه جهة اخرى من التعبدية والتوصلية
كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعا اما من جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية
فواضحة واما التبعية فلان الصلوة المستلزم للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفى جهة التبعية واما التوصلي فقط كالوضوء على القول
بوجوب المقدمة وعليه باستخراج سائر النسب **وينقسم** تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم ان هذا الاصطلاح مستحدث من متاخري المتاخرين وليس

في مقدمة الواجب

في بيان النسبة بين الواجبات

في تقسيم الواجب

كذا

وقد ينقسم ايضا الى الشرطي وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة النسب

نتايج

مقدمه واجب

كل فقد حكي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسميته بعض الواجبات بالشرطي فليس من مستحدثات متاخري المتاخرين ولكن في تحقق المراد من الواجب
الشرطي اشكال ولنمثل بعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا في انفعالات البئر بملاقات النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغير
فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال
فلو استعمله قبل النزح اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا شيء عليه في السهو وصلوته صحيحة على التقديرين ومقتضى ذلك جواز الاستعمال بالنزح لا انه يجب
النزح وان لم يرد الاستعمال فلو ملأ البئر بغير استعمال لم يكن شيء عليه اتفاقا لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا شرطيا
وايضا فالوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذان والاقامة **واورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون شرطه
واجبا واجيب بان الوضوء ليس واجبا لكن جوازا فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ لم يجز عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو بفعل الحرام
لا لترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتضح امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على تركهما
لا على استعمال الماء او فعل الصلوة المستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب لفعل الحرام
وهو فعل مشروط بدون شرطه كما مر **ومرجع** الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما واجبان مشروطان بارادة الفعل الاخر الذي هو استعمال الماء مثلا والصلوة
المندوبة او هما ليسا بواجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخر اي الاستعمال مثلا فانه يحرم بدون الشرط **وتظهر الثمرة** فيما لو توضأ او اغتسل مثلا
بماء البئر الملاقي في النجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح وبعدم الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا لانه انما ترك الواجب والحرام
وهو النزح واثم من جهة الوضوء لا من جهة النزح فهو صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثاني منه الوضوء والغسل لكونهما حراما والنهي مفسد للعبادة
فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على نفس الشيء فالوضوء وان كان واجبا
شرطيا للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط فمعنى الواجب الشرطي ان الشيء واجب عند وجود شرطه كالنزح عند
ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **ويظهر** من لفظ الشرطي المعنى الثاني فانه على
الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بكون الشيء واجبا مشروطا واما على الثاني فيبقى على حاله اذ المعنى ان الواجب شرطي اي هو شرط
للغير فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز الصلوة النافلة وهكذا والظ عن بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب الشرطي
ظهر ما يقابله فلاحظ وتامل

المقدمة الثانية اعلم انه اذا دار الامر في الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة الى الموارد
متفاوتة فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد يلاحظان
بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع بان اطلاق الوجوب بالنسبة اليها فالشك انما هو
في اطلاق الواجب وتقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى ان يكون الشيء الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييد وجوبه واجبا نفسيا كالحج
المعلوم نفسيته اصل وجوبه بالاجماع مثلا مع ان الشك في ان وجوبه مقيد بحيث يرجع على الكفاية ام يكفي استطاعة الذهاب والاياب فلا
تبرأ ان الحج واجب على المستطيع بغير الرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية فالشك
في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو
علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشيء اخر هو واجب نفسا وهو تحصيل الاحكام الشرعية مطلق وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم
الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وجاز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى
الاطلاع وعدمه مطلق فيجب عليه الفحص فيشك في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه لبا وتقييده بهذا الامر
فيما لان الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة اما لفظي او لبي اذا عرفت ذلك الاقسام **فاعلم** ان الاصل في **الصورة الاولى** التقييد
لاصل البراءة لوجوب الشك فيه الى الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل التقييد لوجوب
الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان الدليل اللفظي بذي المقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم مطلقا اطلع عليه ام لا وانما
قيدنا الاطلاق بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لانها القدر المتيقن من الدليل اللبي الموجب لاشتراط الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل
اللبي غير موجود بالفرض فالاطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام حينئذ سالم عن المعارض فينفي اشتراط الاعلم حينئذ من كثرة
التقييد في الاطلاق اللفظ واما اصل الاشتغال فلا يكافئ اطلاق اللفظ **وفي الصورة الثالثة** الاصل كون الوجوب الغيري مطلقا لا مقيدا
بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا لسلامة اصل الاشتغال عن المعارض لكون كل من دليل المقدمة لبيا وتوشككنا في تقييد الصورتين بين كون
الواجب نفسيا ام غيريا فمثل الاصل النفسية الغيرية فيكون الشك في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك في
الواجب غيري ام نفسي كان يعلم وجوب الطهارة بدليل لبي ولم نعلم ان وجوبها نفسي ام غيري مسبب من الامر بالصلوة وشككنا مع ذلك في ان وجوبها مطلق

وما اذا قلنا بالانفعال لم يصح الصلوة عمدا وسهوا

التقديرين

وعلمنا اجمالا بوجوب تحصيل الاحكام الشرعية

في بيان الثمرة

في بيان الاصل

واستخراج مقتضى الاصول اللفظية والعملية في صور الدوران بين تلك الاقسام نتايج

الواجب في مقدمة

بالنسبة الى الماء وعدمه لم مقيد بصورة وجدان الماء من غير فحص فالحق ان يقال ان الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذي يحتمل كونه المشكوك مقدمة له
وواجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلوة ان كان لبيا ايضا كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فيحكم بكون هذا
الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير فحص هل يجب عليه الفحص فيحصل الماء ويحكم ايضا بكونه غيريا ومقدمة للواجب
الاخر الذي يحتمل كون هذا مقدمة لا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البراءة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلوة معا فان الصلوة وجوبها
نفسي بالفرض والطهارة ايضا لو كانت وجوبها نفسيا تعدد العقاب ولو كانت غيرية مقدمة للصلوة لم يكن ح الا عقاب واحد على ترك ذي المقدمة والاصل يقتضي
وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه بحصل القطع بامتثال امر الصلوة الا اذا كانت مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فبهذه الاصلين
نحكم بالغيرية ويثبت اطلاق وجوب الطهارة بالنسبة الى الفحص وعدمه مثلا باصل الاشتغال ايضا لرجوع الشك الى الشك في صحة الصلوة
بلا طهارة ام لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلا المشكوكة نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا لاطلاق
الامر بذلك الشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له اما في المقدمة المقدم على اصل الاشتغال والبراءة المقدمين ومفيد الاصل البراءة عن الوجوب
عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا وان كان لفظيا
فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضي ذكر امور **الاول** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا
للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المعرى عن القرائن هو الاطلاق سواء افادة الامر صيغته فلو قال اشتر اللحم فهم منه الوجوب المطلق الغير المقيد
بورود الضيف مثلا فالمتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق وتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم في اقدامه باتيان
المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل بعد فهذا
يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق متبادرا من عند اهل اللسان وان لم نعلم نحن بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب
عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يقال قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه واذا تم كون المادة اي لفظ الوجوب هو بمقتضى صحة السلب
حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير ثم كون الصيغة حقيقة فيه بالاجماع المركب ويظهر من السيد الاشتراك فلازمه الوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد
عن الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه انه اعم منها كما مر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قام على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق
مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل ايضا **الثاني** اعلم ان السيد بنى على مختاره هذا اي الاشتراك الامر لفظا بين الاطلاق
والتقييد بطلان استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتفصيل استدلالهم على ان اقامة الحدود موقوفة على وجود
الامام كما ان وجودها موقوف على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام الفرض كون وجوبها ووجودها مطلقا مشروطا بوجود الامام وتحصيل
مقدمة الوجوب للواجب المطلق لازم ولو عقلا اذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقا بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا
فالاصل هو الاطلاق فتعين الاحتمال الثاني **فنقول** بعد تمهيد المقدمات الاربع وهي وجوب اقامة الحدود وكونها موقوفة على وجود الامام وكون
الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما يتوقف عليه الواجب المطلق الذي
هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب ورد السيد استدلالهم ان المقدمة
الثانية وهو كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق ممنوع لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل البراءة اذ الواجب نفسي كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد
لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهو كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده مما انا المراد من الحدود اما المخصوص بالشارع
الشرعية واما مطلق الاحكام ايضا فانكار الاول فالتوقف على وجوده اما عقلي او عادي فهو بديهي البطلان اذ لا دليل عقليا ولا عاديا على هذا التوقف
اما شرعي وهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراك **فان قلت** يحتمل ان اقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة ومن
يتعد حدود الله ان لم ينصب الامام بل فعلها الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** اولا ان اثبات الاشتراط
باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطيته الحرمة وهي هنا محتملة ان يحتمل ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا لكل
احد فيحتمل ان يكون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان اطلاق دليل
وجوب الاقامة كذلك لاية الشريفة اشتراط وجوب الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال واصل الاشتراك سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان
التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم
وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام يحتمل ان يكون وظيفة الشارع بحيث يمضي به الحدود غير مقدور للعباد لان الامام المنصوب من قبله لا يكون
اذنا لهم مسموعا قوله شرعا ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد اذا لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام الماضي حكمه شرعا مقدورا للعباد فيجب عليهم
النصب مقدمة للواجب المطلق واذا احتمل هذا الاحتمال لان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخر اخرى فمعنى حجية الاطلاق ولزوم العمل به

وان كا

وان كان الواجب المشكوك مقدمة له ويكون وجوبه تبعيا بالامر المطلق بمعنى ان نصب الامام لا يكون وجوبه على وجوب الامام

او بين كون الواجب تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام ذا جهتين مستقلتين ام مرتبطتين ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا انتهى

وانكار التوقف على وجود الامام مسلما وكذا الاطلاق مسلمة ايضا في الجملة فلا يتم الاستدلال وانكار الثاني بجوابه بظهر مما سبق **الثالث** اعلم ان السيد
قال في مقام رد ما تقدم من استدلال المعتزلة ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب بكون امرا به وان
كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب بفعل من مجرد الامر انه امر به وتوهم من كلام السيد انه فصل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب
والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سببا كانت ام غيره بشرط كون الواجب طلبا مطلقا معلوم الاطلاق **بيان** ذلك ان الامر
الوارد انما هو باحدى تلك الكيفيات ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الامر بين امرين او امور اما **الاول** فلا كلام فيهما من حيث الاطلاق
والتقييد واما **الثالث** وهو ما اذا كان الامر المعرى عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل السيد على الاجمال
واما **الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال قولا واحدا الا اذا دار الامر بين التعرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضا الاطلاق
والسيد على الاجمال فظهر لهم نزاعا صغريا وهو ما اذا عرى الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد او دار الامر بين التعرية والاطلاق فالسيد في هذا
النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعا كبرويا وهو انه بعد ما ثبت كون الواجب طلبا مطلقا فهل يجب مقدمته
ام لا وهذا المتوهم توهم من جواب السيد من المعتزلة ما ان غرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانت اذا تأملت
كلامه المحكي في لم علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع منكم وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي فهو انما ينكر كون الواجب مطلقا
بالنسبة الى غير السبب ويقول ان كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب غير ثابت حتى يحكم بوجوب مقدمته تلك المقدمة مقدمة لوجوبه فلا يجب
تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدمة الواجب اجماعا واما السبب فلما انه لا يحتمل كون الواجب بالنسبة اليه معتبرا للزم تحصيل الحاصل فلا يحتمل فيه الا كون
الواجب مطلقا بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلا يحتمل كون الواجب مقيدا بالنسبة اليه ومطلقا
فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقا بالنسبة اليها واذا لم يثبت اطلاقه ولم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب بالنسبة اليها
هو في مقدمة الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المطلق غير واجب التحصيل اجماعا فهو انما ينكر وجوب المقدمة الغير السببية لاحتمال عدم كون الواجب مطلقا
بالنسبة اليها لانه بعد فرض الاطلاق انكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسئلة مقدمة الواجب مفصلا بين السبب والشرط **فحاصل** رد السيد
استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب لاقامة الحد مردد بين الاطلاق والتقييد والتعرية واذا كان مردد اكان الواجب مجملا فلا نعلم انه واجب مطلق
ام مقيد واذا لم نعلم كونه مطلقا لم يصح الحكم بوجوب المقدمة التي هي نصب الامام اذ لعل تلك المقدمة مقدمة للواجب المقيد اي مقدمة للوجوب التي لا
يجب تحصيله اجماعا ويشهد بذلك ان غرض السيد من جوابه لو لم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض
كون اقامة الحد واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام لم يبق نفي وجوب المقدمة اذ غاية ما يمكن نفيه هو الوجوب التبعي لان الوجوب الاصلي
التبعي مما لم ينكره احد بل ادعى عليه الاجماع واذا كان كذلك فلا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب المطلق تبعا والحال ان السيد لا
يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلا ولو تبعا بل يقول بكونه بدعة **فظهر** ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق
الواجب وتقييده بعد العلم باطلاق الوجوب فشككنا مثلا في كون الطهارة شرطا لوجوب الصلوة او لصحتها ام لا فهنا ينقسم على قسمين اما ان
يكون الدليل على الوجوب لفظيا حكمنا بكون الواجب مطلقا وبان المشكوك شرطا لوجوب الواجب لا لصحته لاطلاق اللفظ او لبيا حكمنا بالعمل باصل الاشتغال
واصالة التقييد الا ان يعارض الاصل للاطلاق ويظهر التفصيل مما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيا او لبيا وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد
حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وقاعدة الشغل محكمة في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري
فاذا كان الدليل لبيا فقد مر ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ايضا ثابتا بدليل لبي لا اصل الاشتغال واصل البراءة فالاول يقتضي لزوم الاتيان
بالمشكوك نفسيا وغيريا عند ارادة ذلك الغير والثاني يقتضي عدم وجوب الغير على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري وتوكا وجوب الغير بدليل
قطعي فيقتضي الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا واتكا الدليل لفظيا فالاصل كونه نفسيا لان
المتبادر من مادة الامر وصيغته هو كون المأمور به واجبا بنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي ام وضعي الحق ان التبادر في الصيغة حقيقي
وضعي لا لاصل السليم عن المعارض واما المراد كلفظ الامر او الوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الوجوب
الغيري فلا يضر ان يقال ان الوضوء ليس بلازم او بواجب او مأمور به فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون تبادر الصحة اطلاقيا ولا يمكن اجراء صحة السلب
سندها كما مر في بحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم الهيئة اذ لا ملازمة بين المادة والهيئة الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع عدم
الوضع بالترك فيشمل السؤال ايضا وهي حقيقة بخلاف مادة الامر ولا يقبل بطلب السائل انه امر بكذا فلا يلزم من اثبات كون مادة الامر حقيقة في الوجوب
الغيري كون صيغة الامر ايضا حقيقة فيه فيكون اصالة الحقيقة في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض باقوى منه وهو عدم
صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب والامر من الافراد النادرة المبين العدد

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وما يتوقف عليه الشيء سببا لوجوده او شرطا او عدما فانه نتيجة

الواجب
في مقدمته

ام من المشكل الاجماعي الحق الاول كما كل الحبة من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وهل دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله اذا قمتم فتوضأ معناه ان الوضوء واجب وكان الازم ذلك عرفه هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال او في الاحوال الظاهرة سواء كانت الصلوة امرا او جهتا على الاول اذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي وعلى ان الوجوب غيري فيكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخير يكون ذلك تقييدا في الطلب لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب يكون الامر على الاول دائرا بين المجازين وعلى الاخير دائرا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول الجبل الاوجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية الثرا ما عرفيا في الانتقاد لبل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على اخر **واذا دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب كما في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعلق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيا فدار الامر بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملنا على الندب فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بحمل الوضوء التجديدي لكن الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة والتقدير اذا تهيأتم للصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبناء على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر في خصوص بعض المقامات فهل الاصل ما ذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لاقربيته عرفا الى المعنى الحقيقي وان كان الندب اقرب اعتبارا لان الامر ظاهر في الطلب اللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخيران منتفيان وفي الندب كل تلك الخواص موجودة الا اللزوم فهو اقرب اعتبارا وانكان العرف يفهم من الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية الوجوب الغيري وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدرر

المقدمة الثالثة المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهل بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ودفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضي ايضا لذاته للاحتراز عن مقارنة وقيام اخر مقام السبب المنتفي او اقتران السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب والفجر ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلوة ومؤثرا فيها بل مقتضي وجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هي علامة للوجوب والاول من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تفحص موارد استعمالاتهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة السلب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب بينهما وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فاصل الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما واستعماله في هذا القدر المشترك ظ فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظ منه انه لم يرد منه الا مطلق الكاشف وظهر خصوص العلامة من الخارج واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وانكان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بين نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا ام معنى ولا ريب ان الاصل للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل ان هذا المعنى الذي ذكرناه اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصوليين والنقل انما تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجوده بمعنى ان وجود الشرط يتوقف عليه ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحقق الموقوف وجود ذلك الشيء ودخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص لا وجود المشروط يتوقف عليه ولا مدخلية في وجود المانع لان وجود الشيء عليه يتوقف على عدمه فللمانع مدخلية في وجود الشيء يتوقف على عدم المانع لا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجودا وبين ما يتوقف عليه عدما ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخر ثم الشرط بمعنيه ماخوذ فيه عدم كونه داخلا في الشيء مقوما له فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظهر حاله مما سبق وانه ما يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل النقائضية واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجود وكان مقوما للشيء داخلا فيه وخرج الشرط بقسميه والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا وعدما فهو السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم توقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه فلا يقال النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا لانا قد جعلنا

هو الاخر

لكن عدمها نوجود الشيء

العقلي والعادي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة

في معنى المقدمة واطلاقاتها

في اطلاقات الشرط

هو الشرط

وكل من السبب والشرط والمانع اما عقلي او شرعي او عادي والجزء اما ذاتي او جعلي تتبع

هو النظر المحصل لا مطلق النظر ولا يقال ايضا ان العلم الواجب قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكنه ليس بواجب بعد
ذلك حتى يجب طلبه ونحن مثلنا بالعلم الواجب طلبه والسبب العادي كطي المسافة للوصول الى المكان البعيد ولو بنحو الطيران والركوب فانه سبب عادي لا يمكن
الوصول الى المكان البعيد عادة الا به ولو امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق لامكان مجيء الارض اليك من دون طي مسافة منك والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة
الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الحج كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلوة والمانع العقلي كفعل الضد لفعل
الضد الاخر والعادي كالمرض المانع من اتيان الواجب والشرعي كالحيض للصلوة **ثم اعلم** انما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى مقدمة الوجود كالدلوك
للظهر وما يتوقف عليه وجود الشيء اي وجود ما سوى الوجود يسمى مقدمة للوجود سواء كان مقدمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجود
صحته كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او لوجود العلم به كالصلوة الى الجهات **والنسبة** بين مقدمة الوجود والوجود عموم
من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة
ونصب السلم واما تركية كترك اكل المشتبهات في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالا **المقدمة الرابعة** الدلالة اللفظية على اقسام
المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم
من حيث هو خارج فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا وعكسا ولا يرد ايضا ما اورد على تعريف المشهور للثلثة المذكورة حيث بدلوا المراد
بالموضوع له في كل تلك التعاريف الثلثة فاورد عليهم بخروج المجاز ان عن تعريف الدلالات الثلث واما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع
له والمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي ونحوه ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح
فهو انه يسمى ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة ذاتية لا تبعية لفظية وما عدا ذلك يسمى عندهم بالدلالة اللفظية وغير اللفظية كان
يكون الدلالة بالفعل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازيا وحقيقيا لفظية ودلالة التضمن غير لفظية لانها
تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ واستشعاره او عند تصور الملزوم وان لم يكن لفظ
في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المناطق على المفاهيم موافقها ومخالفها فيحصل سماعك ان جاءك زيد فاكرمه يجيء الى
ذهنك انه ان لم يجيء لم يجب الاكرام وتعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة ذهنية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله تعالى ولا تقل
لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو قسمان كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية لفظية ودلالة التزامية عقلية اما الدلالة
الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم بالتلازم
وعدم اللزوم بينهما جزمت بان الامر اراد عدم الترك وهي عنه نهيا مفهوما من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المامور
به بلزوم بين بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد نسب الى السيد انكار دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظيا لا بينا ولا غيره وهو على ما هو
الظاهر الان بمعزل عن التحقيق **فظهر** ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين اما
العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهو على قسمين **احدهما** ان يكون الافادة والاستفادة تبعا **وثانيهما** ان يكون
الاستفادة تبعية والاستفادة مستقلا **والاول** كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا فلا يدل لفظ
صلوا على حرمة الشيء لفظا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة من الحدث
مثلا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة متحقق لحصول مناف الغرض فلا بد ان يأتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف المقدمة عليها يحكم
بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من العقل بملاحظة خطاب الشارع فصار اشتراط
الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعا ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة **والثاني** كدلالة الاتيان على اقل
الحمل والاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احد الاتيان لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فبملاحظة اللفظ والعقل
حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد هو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على ارضاع الوالدات حولين كاملين ولا على كون حملهن
وفصالهن ثلثين شهرا بل ربما لا يرضعن الا بعد ستة اشهر حكم مستقل ثم يرضعن حولين كاملين **ثم ان** الالتزام اللفظية تتفاوت مع الالتزام
العقلية فان في الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العبد لعفاف عليه او ارتكاب للازم اللفظي اذا لم يكن الامر مصرحا حين الخطاب او قبل وقت الحاجة
على عدم ارادة اللزوم **واما** في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحيان خفية فليس حالها كحال الالتزام اللفظي بل هي قد يكون لها وضوح
تام فحكمها حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم اذ قد يكون الامر غير ملتفت الى اللزوم وعبر فاهم لكونه ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم
الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلام كالمستفاد من الاتيان ونحوه معتبرة نعم
في كلام الحكيم على الاطلاق الملتفت دائما على الانفس والافاق يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقا وكذا في كلمات المعصومين

التعليق من

في اقسام الدلالة اللفظية

في الفرق بين الالتزامات اللفظية والعقلية

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشيء او مقدمة وجود ذاته او وجود صحته او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود
عموم من وجه نتايج

في تقسيم الواجب الى التعبدي والتوصلي

المقدمة الخامسة اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا قسمان
قسم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفا على حصول جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة
فيه ونحوهما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول
جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الانزجار من دون قصد القربة كان
اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم عملنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فله
صورتان صورتهما ما اذا ورد امر ولم نعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة وفيه مراحل **الاولى** ان نعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي
قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كما صرح في اللغة هو ايجاد الماهية بالمباشرة النفسية
سواء وجدها بقصد القربة على الوجه المباح او المحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا او التعبدي الصرف يشترط فيه حصول الامتثال
بقصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي ما هو المعلوم
من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الماهية سواء وجدها الغير او لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير
لزم التقييد في اطلاق الامر فيكون المعنى انك مامور بايجاد الماهية اذا لم يوجدها غيرك والتقييد خلاف الاصل في اطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا
اطلاقه يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط والهيئة موضوعة لطلب ايجاد تلك
الماهية فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح ماخوذا في معنى الامر بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من اطلاق الامر بمقتضى الوضع
اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون القربة والاتيان على الوجه المباح ولازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم
اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا
ارتباطيا وهو القسم الثالث لانه مشروط ايضا بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ يستدعي سقوط الامر عند اتيان الغير واصالة البراءة ينفي حصول الاثم عند ترك
القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا مستقلا فيكون نفي الوجوب ايضا لوجوب الاستقلالي بقصد القربة مستندا الى الاصل البراءة
فصار المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون شيء تعبديا من الاقسام الاربعة ثم اخامسا **الثانية** ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة
هل هو مطابق لوضع اللغة ام لا يخالفه **والتفصيل فيه** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون
المباشرة في الامر كما امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر
كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم في ان المقصود هو مطلق حصول المامور به ام خصوص من خصوص المخاطب ولكن كل ذلك في
خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة عامة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة وهم يثبتهم للامر وضع اخر من تلك جهة الوضع اللغوي
بل يرجعون عند الشك الى ما يقتضيه وضع اللغوي فيثبتون العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كون اغلب الاوامر العرفية
مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هنا غلبة مفيدة بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه
المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة القربة فالحق انه جهة يجب عندهم قصد القربة فلو امر بعبده وشفا انزجار الانقياد الذي هو اهل العرف فيحكمون بانه
اثم وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر
مفهوما من نفس الامر وضعية حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير لان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ ولكن
لما كان شان العبد الاطاعة كما يحكم به العقل فعد قصد الاطاعة كاشفا عن الاعراض فيذم العبد على ترك الاطاعة او الاطاعة بل يذم المولى عبده
بمجرد فهمه منه قصد عدم الاطاعة وان لم يامره بشيء اذا امره ولي لا بقصد الاطاعة واخرج عدم الاطاعة والاعراض من القوة الى الفعل فصار الحاصل
من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المامور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم
القربة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر اذا لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما في القسم الرابع من الاربعة كما مثلنا بالسقي الا ان في السقي فلا يلزم
المباشرة فلو فاجاءه غيره سقط الامر بخلاف هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج من الاربعة وجامع
لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة اذا اتى به لا بقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم عند الشك يبنى على
هذا المعنى **الثالثة** هل ورد دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بد من العمل بما
حصل بملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فيخرج من مقتضى
الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له فان الله هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر
بشيء الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان قلنا ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم يدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب عليه سوى نفس الفعل من قصد

في تقسيم الواجب الى التعبدي والتوصلي

الحالة الثانية اقسام

ورود الدليل

التعبدي من موارد

نفس

تنقسم هي اما فعلية واما تركية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام من حيث هو خارج لازم الملزوم والاولى
لفظية والثانية تبعية نتائج

في مقدمة الواجب

اسقني فلم يدل الآية على التعبد الصرف المشروط بالقربة قلنا ان نظم الآية الشريفة بانحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مطلق بل حالة كونها مع الاخلاص
فالمامور به هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد لا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فانه خلاف نظم الآية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال
بدون الاخلاص الذي هو جزئه او شرطه وصفته اذ لا يتصور حصول الامتثال قبل ايجاد المامور به **فان قلت** انها معارضة مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضي
لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلق من الآية الشريفة لشمول الآية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلومة فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره فالاوامر
المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والآية الشريفة يشملها وغيرها ويحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر
المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض ويخصص الآية الشريفة بالاوامر المفيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها
قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل امر مطلق وهو اذا لوحظ مع جزئه المنفي في الآية الشريفة دون قولنا صل وهو فيما سوى
الصلوة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها وشيء يشمله صل دون الآية الشريفة وهو صحة الصلوة مع الاخلاص وشيء يشملان له ويتعارضان
فيه وهو صحة الصلوة مع عدم الاخلاص والتعارض انما وقع بين الجزء الثاني من الآية الشريفة واطلاق قولنا صل في الصلوة بدون الاخلاص فالنسبة عموم
من وجه لا مطلق حتى تقدم الاوامر المطلقة **فان قلت** غاية الامر تعارض الآية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص
في العبادة خاليا عن الدليل **قلنا** لما تساقط الدليلين ذهب اطلاق الاوامر المثبتة للقربة فيرجع عند الشك الى اصل الاشتغال المقتضي لاشتراط القربة
ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبديا صرفا ام غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال وثانيا انا سلمنا ان الآية الشريفة اعم مطلقا
من ذلك لكن العرف يفهم في المقام ورود الآية على تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف **فان قلت** ان الآية الشريفة بظاهرها تنافي تبعية
الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يتبع الامر له فلازمه تبعية الامر للتعبد
لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله اطاعة العبد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة **قلنا** لا ريب ان
التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه وتهيؤه للاطاعة بالاخلاص احسن بمدح يمدح به العبد وان لم يامره المولى به وهو حسن
ذاتا ويستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك فلم لا يمكن الامر طرا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن في ذاته لوصف يكفي تعلق الاوامر وكون
تلك الطبيعة داعية لصدور الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى للمامور به فاذا ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ثبت في النواهي
التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب **فان قلت** المستفاد من الآية الشريفة كون كل الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع وخلاف ما نقدم
منك من تقسيم الامر بالاقسام الاربعة **قلنا** للآية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتاهما عامتان **اما الجهة** الاثباتية فهي ان كل امر
يجب قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى انه له جهة تعبد **واما جهة** النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خالية عن جهة التوصل فلحاظ الجهتين
كل امر له جهة التعبد والاخرى كل امر لا جهة فيه سوى التعبد **فنقول** ما من عام الا وقد خص فالامر الذي مخصص في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات
وعن عموم النفي فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد الا هذا الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الامر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة
التوصل وشك في ان جهة التعبد فيه موجودة ام لا **فنقول** ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك يخصص العموم القابل بانه لا امر يكون
فيه جهة التوصل واما ما يخصص جهة العموم الاخرى القابل بان كل امر فيه جهة التعبد والتوصل فغير معلوم والاصل عدمه وبقي العموم بحاله
فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا لا توصليا ارتباطيا وان فيه جهة من التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للآية الشريفة **فان قلت**
انك اردت ان تثبت الآية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبديا صرفا والتعبدي الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية والاتيان
على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلثة انتفى الامتثال راسا ولم يسقط الامر وقد اثبت القربة بالآية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان
على الوجه المباح فلم يثبت لا من الآية ولا من اطلاق الامر **قلنا** نعم غرضنا ايضا هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح بل اثباته مبني على مسالة
جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي في العبادة الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد يثبت هذا الشرط ايضا واذا كان الدليل
لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالآية الشريفة اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يصدق عرفا الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة **وفيه** ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا لا
يتاتى كون الامر تعبديا ولا توصليا استقلاليا وهو خلاف المقصود **ثم اعلم** انه اذا ثبت في امر من الاوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط
الامر فان ترك المكلف الاتيان راسا فعليه عقابان واتى بقصد القربة فهل عليه عقاب واحد ايضا ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به
المتاتي لا بشرط الذي هو القربة فيكون فاسدا والآخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا على حدة مشروطا وجوبه بارادة اتيان المامور به سواء كان
دليل وجوب القربة لفظيا كالآية ام لبيا لان بناء العقلاء فيما اذا علموا بكون الواجب مشروطا بالقربة وبانه اذا لم يقصد القربة انتفى المامور به
راسا على المؤاخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركت الصلوة والصوم ولا يعاقبونه مرتين ولا يقولون لم تركت الصلوة

والثالثة اما بين بالمعنى الاخص او الاعم والاخيرة اما العقلية او عقلية والاخيرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا نتايج

ولم ما قصد القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب والعقاب **و لعل** الشرع في عد الزامهم بقصد القربة وعد ايجابه بعد كونه شرطا لزوم العقب في ايجاب القصد مرة اخرى سوى وجوب نفس الفعل المشروط اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لالزام ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا بشرط لسقوط الامر فيكون على المكلف عقابا واحدا سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركها ولو اتى بهما فله ثواب واحد **ففي الاول** يعاقب على ترك القربة وان يسقط الامر لكن لا ثواب اصلا ولو اتى بما اصل المامور به بل وان كان العقاب ان لم يات بنفس المامور به لا لاجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء وذلك لان في الواجب التوصلي يسقط الامر بدون القربة بتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فعليه بعد الاتيان بنفس المامور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب له اصلا **وفي الثاني** يعاقب عقابا واحدا في ان ترك الفعل والقربة معا لان وجوب القربة كما مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرد لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس المامور به فيعاقب عليه بعقاب واحد وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة **فالحاصل** انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب بعقاب واحد لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك الفعل والقربة معا عوقب بعقاب واحد على ترك نفس المامور به **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر والواجب الموجب **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي القدر المتيقن في النزاع وان كانت لا بسبب المكلف فهي خارجة عن النزاع ولبس الامر بذي المقدمة امرا بها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب المكلف كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فدخولها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل هو في الاختيار ام لا فان قلنا بالاخير دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق** عندنا في مسئلة الامتناع بالاختيار قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتناع باقية كالكفار والعصاة المؤبدين لترك المامور به فانهم مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمامور به الا بجبر او لكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس **وقسم** لا تبقى القدرة حين الامتناع بالاختيار ويكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا **اقول والقسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة وذي المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والمختار** فيه ان الامتناع بالاختيار في الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك القسم في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتب الاثار وان انتفع الخطاب لكن لا بمجرد تجويز الاثار لا يوجب الحكم بترتب الاثار شرعا لان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا ينصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم سلب الاختيار عقابا وما تعلق الاثار اعني العقاب زائدا على عقاب الاختيار الكاشف من تعلق التكليف حتى في صورة الامتناع بالاختيار غير معلوم نعم وعلمنا بذلك بنص الشارع حكما بحيث يترتب اثره عملنا بامره لتجويز العقل ايا وان ارتفع الخطاب والا ففي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتب بعد انصراف الادلة وسلامة اصل البراءة عن المعارض فمقتضاها اختصاصنا في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمات في محل النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار ولا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلة وهي الاجزاء واجبة لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في جانب نية الوجوب **وفيه** ان نية الوجوب في كل الجوانب انما هي من باب المقدمة ايضا لاحتمال القبلة في كل جانب احتمال كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب الترك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة المحللة والدينار المحرم في الدنانير المحصورة **وفيه** ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا والحق دخولها في محل النزاع ايضا **ويظهر** من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بامر على حدة اما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك النزاع يمكن في المقدمات مطلقا سواء امر بها بامر اخر ام لا فانكار ذلك بعد وجود المقدمة فلا يضر تلك المقدمة واجبة على حدة ويضر على المكلف في تركها عقابان **احدهما** للمقدمة **والاخر** لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **ففيه** ان لا نم تعدد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر على حدة لان بناء العرف في مثل ذلك على وحدة العقاب مطلقا ولو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم معا عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان ذي المقدمة لا مطلقا فترك الصعود يستلزم ترك شرط وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لاجله وان صار على السطح فيه بسبب نصب السلم عوقب عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن لا يترتب العقاب على ترك النصب من حيث هو وان امر به بامر على حدة من حيث ان الواجب لا

كان هو

في مقدمة الواجب

في بيان المراد بالمقدمة

في دخول المقدمات السببية في النزاع

ثم المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في دخول مقدمة تسبب عدم القدرة عليها من فعل المكلف وسلب اختياره بالمرة باختياره وجهان نتايج

كان هو الكون على السطح بطريق التسلم فاذا ترك نصب السلم فكانما ترك ما امر به اولا والى بدله وكذا الحال لو امر بالصلوة وترك الوضوء عند امكانه ثم
الى بعد فقد الامكان بالصلوة مع التيمم في الوقت فهو مثاب على ترك الوضوء لا من حيث الوضوء نفسه بل من جهة انه ترك المامور به اولا وهو الصلوة مع
الوضوء فلاحظ الولى من اهل العرف حين يعاقب عبده هل يكون محط نظره في العقاب ترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة الاولية ولا شك ان محط نظره هو الاخير
نعم لو كانت تلك المقدمة واجبة من جهة اخرى عوقب عليها بنفسها عقوبة كما لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمات من حيث انها واجبات
غيرية فالحق دخول المقدمات في النزاع امرها مستقلا ام لا **ثم الحق** ان النزاع اعم من صحة كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي ام اللبي وان
كان الدلالة على وجوب وجوده في المقدمة اللفظية اذا كان الامر بذي المقدمة لفظية ولبية اذا كان لبيا على القول بوجوب مقدمة الواجب **واما الثالث** فهو
في ان نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معان **الاول** ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على
طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصدا للطلب الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي
التبعي الغير المستلزم للعقاب فيصير النزاع لفظيا فيكون مراد النافي نفي اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت اثبات اللزوم التبعي او جنس اللزوم واما انكار
اللزوم التبعي فممكن كجنس اللزوم **الثالث** انه دل على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وان لم يقصد الامر من الامر بذلك وذي
قسمان **احدهما** ان يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة وعقاب اخر على ترك المقدمة التي استند الى تركها ترك ذي المقدمة فلو لم يات بشيء من المقدمات عوقب
على تركها عقابا واحدا وان اتى ببعض دون بعض عوقب ببعض الترك التي استند الى تركه ترك ذي المقدمة عقابا واحدا **وثانيهما** ان يعاقب على
ترك ذي المقدمة بعقاب وعلى ترك كل مقدمة بعقاب اخر فيعاقب تارك الصلوة مع مقدماتها بعقاب لا يحصى **الرابع** ان يكون العقاب واحدا دائما لترك
ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلا ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يصل
بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة ام لا يستحق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن انكره قال بالثاني فمن
وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج واخر الخروج مع ذلك استحق
العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين يدخل موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهورا
فان قلت اذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يقال ان المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك
ذي المقدمة **قلنا** ان الواجب يعاقب تاركه ولم يؤخذ فيه كون العقاب لاجل نفسه وهاهنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لاجل ترك ذي المقدمة
ثم سلمنا لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات **الاول** ان يكون القصد متعلقا على وجوب المقدمة ايضا
كذي المقدمة ذاتا **والثاني** ان يكون توصليا وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركه عقابا ام لا بل كان ما موريتها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها
ايضا وليس في تركها عقاب كغسل الثوب واذا كان في تركها عقاب يمكن ان يكون عقابا واحدا ام عقابات عديدة وهاهنا احتمال اخر وهو ان يكون القصد
متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري **والحاصل** ان في المقام معنى لوجوب المتنازع فيه احتمالات تسعة
اشرنا اليها **فقيل** ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات
الخمسة المتصورة فيه **وقيل** ان النزاع في انه يدل على لزوم المقدمة بحيث لو لم ياتها استحق العقاب ام لا ولم يدرج فيه قصد الامر وسكت عن العقاب
على المقدمة واحدا متعددا بتعدد المقدمات **وقيل** ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة وصرح بان العقاب متعدد على القول
بالوجوب **وقيل** ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو ترك يعاقب على المقدمات بعقابات عديدة وتمسك في اثبات كون النزاع
في ترتب العقاب على المقدمة بشاهد **وقيل** مما يؤيد ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء بالنهي عن ضده بان من طلب شيئا لم يرض بتركه كما استحقه بل ارادوا
الخطاب الاصلي **وجه** التاييد ان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا **وفيه اولا** ان الفساد والعقاب صح وجود
وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري ولا نقول ان النهي يعرض حتى يقال لا معنى للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلا
وثانيا ان القائلين بالامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكر والاخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم
والمستلزم للمحرم محرم وهذا الاستشهاد انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في هذا المبحث انما اخذها من استدل على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
وبالوجه الثاني اذ بعد ما كان المستلزم للمحرم محرما صار سببا للفساد **واما المسلك** عليه من باب المقدمة فلعله لم يقل بذلك الثمرة وثانيا
ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال ان مذهبك في محل النزاع ورابعا ان الفساد يحتمل ان يكون لاجل النهي عن المقدمة وان لم يكن
على تركها بنفسها عقاب وذلك لا ينافي تعلق النهي الاصلي بالمقدمات من الامر بها كما ذكرنا فظهر في الواجب التوصلي انتفاء الامر الثاني مع امر هذا
الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كون وجوبها من قصد الامر بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع فالحق ان محل النزاع
ما ذكره المحقق السبزواري ويشهد به استدلال المشهور على وجوب المقدمة بان المقدمة لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فاما ان يكون ذو المقدمة

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعلمية والتركية والسببية وغيرها وما امرها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيها ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجب اعم من النفسي والتوصلي ح

باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة وترد بانا نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا فهو قادر **فعنه** ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى جاء وصل وقت ذي المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف ح غير قادر على المقدمة وذي المقدمة **وتوهم** ان الامتناع بالاختيار لا ينافي **الدفوع** بان من هذا المسلك المنافات فلا يمكنه القول بثبوت التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق وقت ذي المقدمة وترك ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة في وقت ترك المقدمة فهو المطلوب وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السيد وادرجه **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي ام يشمل الواجبات التوصلية ايضا لا يكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السيد وادرجه **فان قلت** انك ربما تقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف يتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرت من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب من وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة الذي يكون التوصلي مقدمة له ونحو ذلك **المقدمة السابعة** في اقوال المسئلة فيها اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب وغيره وقد ينسب هذا الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي لا الجعلي من الشرعي لا غيره **وخامسها** كما حكي ان الامر بالسبب عين الامر بالمسبب وهذا في الحقيقة خارج عن البحث ويحتمل اقوالا اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا غير وفي المقدمات التركية كالشبهة المحصورة لا غير **المقدمة الثامنة** في ثمرة النزاع فعلى ما اخترنا من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السيد وادرجه تظهر في الفسق والعدالة فان كان عالما وترك المقدمة كالخروج من البلد الشاسع الى الحج او افضى تركها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاقه خبر ترك المقدمة ما ترتب على ترك ذي المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمرة واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصلي خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين دخول وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج الى القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج **وقيل** بعدم الجواز والتحريم في عدم جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة ولم يكن مانع اخر على القول بعدم الوجوب وذلك انه اذا كان الامر بالصلاة مثلا امرا بعقد ما انها فيكون مقدمات انها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ايضا متوقفا على مقدمة وهي الكون الخاص لا جرم كان الاكوان الخاصة واجبة من باب المقدمة والكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة فيكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ح ان الواجب من باب المقدمة انما كان الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو باطل لزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي مضافا الى ان هذا الاحتمال خلاف الاجماع واما كان الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل لعدم تعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كان الاكوان الخاصة بطريق وجوب التخييري فباطل ايضا لانه كما يقبح اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا فمنع صدوره من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة الخاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو لم يات بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مامورا به لم يات به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **والحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا الحرمة ولازم ذلك انه لو اوجد الواجب في ضمن المحرم لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم ما يكون تعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** ان المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح لكن الامر بالمقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي وانحصار الامر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لايجاد الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصلة لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فهو حينئذ انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه ح اصلا اعني لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا ويعاقب على تركها انما يقول بذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة لا مطلقا وهنا لم يفض ترك المقدمة المامور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** ان لازم ما ذكرت على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك

لان يقول

الاختيار

وفي ثمرة النزاع

وفي ثمرة المسئلة

وأما المراد من الوجوب ففيه وجوه أظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عندي نظر لأن تعلق الأمر العقلي لا بمعنى التوقف في الوجود الخارجي بل بمعنى إلزام العقل وحكمه بأن المقدمة لأجل تحصيل ذي المقدمة اتفاقي حتى عند المنكرين لوجوب المقدمة شرعا ولا ريب أنه إذا لم يجز تعلق الأمر المقدمي إذا كان وجوب المقدمة شرعيا إلا بالفرد المباح فكذا الأمر العقلي لا يجوز تعلقه إلا بالفرد المباح لتعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مأمورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد أن يكون الإتيان بالفرد المحرم إتيانا بغير ما أمر به سواء قلنا بوجوبها شرعا أم بعد وجوبها فلا يلزم القولين معا عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فلا يكون هذه ثمرة بين القولين إلا أن يقول هذا القائل أن القائل بوجوب المقدمة يقول إن اللفظ يدل على وجوب الصلاة أي طبيعتها وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد فيفهم من ذلك عرفا تقييد إيجابها بإيجادها في ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الأمر المقدمي لا غير فلا يكون ممتثلا بالنسبة إلى شيء من الأمرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الإيراد لأن الموجود أمر واحد وهو الطبيعة المقيدة بوجودها ضمن الفرد المباح لا أمران حتى يمتثل بأحدهما ويترك الآخر لكن أجيب بأنه لا دلالة لقول القائل على هذا المعنى أصلا **ثم اعلم** أن ثمرة القول بأن الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب أمران أحدهما لزوم المسبب عند الإتيان بالسبب إذ هو المأمور به حقيقة لا غير والأمر بالمسبب صوري ظاهري وليس مطلوبا أبدا فذو المقدمة هو السبب وثانيهما أن لازم هذا القول تعلق الأمر بالأفراد لا الطبائع لأن الدليل على هذا القول في نظر قائله هو أن المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الأمر بما ليس مقدورا بلا واسطة غير جائز عقلا عنده فعلى هذا إنكار الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الأمر به أصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وإن كان موجودا وذلك لأن الأفراد أسباب له فيكون المأمور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي أم لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي ومنع من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة وقال إن الحسن والقبح إنما هو في الأفراد لأنهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبائع والحكم إنما يتعلق بمحل الحسن والقبح ولازم ذلك المذاهب الثلاثة تعلق الأحكام بالأفراد العجب أن صاحب القوانين قال إن الأمر بالمسبب مستلزم للأمر بالسبب لأنه عينه فيكون هنا أمران تعلق أحدهما بالسبب والآخر بالمسبب ومع ذلك قال إن متعلق الأوامر الأفراد لا الطبائع مع أن الأفراد أسباب الكلي الطبيعي فبين الكلامين تناقض إلا أن يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض إذ لا مسبب في البين حتى يكون الأفراد أسبابا فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحبه عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لأنه لو قال بوجوده لزم التناقض لكن ذلك دلالة إشارة وجهتها والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل إشكال أنه ركيك في الفن يمكن دلالة الإشارة في كلام الحكيم من ذلك بأن مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي **وقيل** إنه إن قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات وإلا فلا واستشهد في ذلك بإجماعهم على قصد الوجوب في الصلاة إلى الجهات المشتبهة لأجل على أن مقدمة الواجب واجبة في هذا فلأجل اتفاقهم على وجوبها في هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لأنهم بعد تسليم الوجوب قائلون بأنه يجب النية في المقدمات **وفيه** أن لزوم نية الوجوب في نفس الصلاة ليس لأنها مقدمات ويجب فيها النية بل لأنها أكان كل منها محتملا لكونها ذي المقدمة وإلى القبلة الواقعية ولم تكن المقدمة فيها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم يجب الوجوب في الكل من باب المقدمة لأن النية واجبة في المقدمات الواحدة **والحاصل** أن لزوم نية الوجوب في المقدمة من جهة أنها مقدمة حتى على القول بوجوبها إلا أن يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب غيري كالوضوء وتلك الجهة خارجة عما نحن فيه **الأولى** في غسل الثوب بحكم بوجوب الغسل إذا ورد به أمر ولا يحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس إلا بدون وجوب مقدمة تعلق بها أمر مستقل توصلي كما في غسل الثوب **الحاصل** أن كل المقدمات توصلية من جهة هي مقدمات والتوصليات لا يجب فيها النية وإن ورد الأمر بها مستقلا إلا أن يكون لها وجوب غيري وهي خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** إن قلنا بوجوب المقدمة يكون هنا عقابات عديدة وإلا فلا **وفيه** أن الاتفاق قائم على عدم تعدد العقاب فلو ترك الصلوات لم يعاقب إلا واحدا **وقيل** إن مراد هذا القائل ليس وجود عقابات عديدة في الخارج بل مراده أن تعدد العقاب لازم للقول بوجوب المقدمة لكنه مفقود هنا **وفيه** أن كون مقتضى القول بالوجوب ذلك إنما يثبت إذا ثبت أن محل النزاع هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره بعض من تعلق بلزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** إن الثمرة تظهر في تعدد الثواب والعقاب عكس ذلك عن الغزالي والتزمه بعض المحققين وقال إنه لا غائلة فيه إذ يمكن إدراج ذلك في عموم من بلغه ثواب فإن التسامح في الأدلة السنن جائز ويكتفى فيه بمثل قول الفقيه والخبر الضعيف وهنا قول الفقيه وهو الغزالي وبعض المحققين موجود فيه أن التسامح إنما يصح فيما بلغ ثوابه على عمل من جاء المولى على طريق الإخبار من قبله كالخبر الضعيف وهنا نقطع بأن الغزالي لم يستند من فتواه إلى الإخبار عن المولى بل كان من اجتهاده وح لا يصدق البلوغ ولا ينصرف المثله فلا يصح التسامح فيه وقيل إنه لو نذر أو حلف أن يعطي لو اجبا عديدة درهما فيثبت ذمته على من رأى بواجب ومقدمتها لا يعطيه درهما **فيظهر الثمرة** فيه ولا يضر الانصراف إلى أصل الثمرة **المقدمة التاسعة** في تأسيس الأصل في المسألة والأصل عدم الوجوب بكل احتمال إلا أن التسعة المتقدمة أما إذا أريد منه الدلالة القصدية فلأن دلالة اللفظ على إرادة ذي المقدمة ثابتة ودلالته على إرادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لأن الكلام توقيفية وكذا الحال إذا كان الدليل لبيا وقلنا إن الوجوب بمعنى قصد الأمر من الأمر بذي المقدمة الأمر بالمقدمة فإنه أيضا خلاف الأصل بالمعنى الذي مر لأن الشرعيات توقيفية أيضا وأما القول بأن الأصل عدم دلالة اللفظ والأمر وعدم وضعه للدلالة على ذلك فهو فاسد لما مر من أن هذا الأصل وإن جرى لكنه غير معتبر عند العقلاء

في المقدمة

مطلوب بالوجوب

فيكون الأمر به أمرا بالأفراد

تلك المراتب

فلو قيل هذا القائل لا يعلم أن الأمر بالمقدمة الذي يقول به هو الوجوب

فالمقدمة

وقد تأسيس الأصل

وأما ثمرة النزاع فقد تعرض في الفسق والعدالة عند ترك المقدمة وفي جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه وفي اشتراط تنبه الوجوب وفي تعدد العقاب وعدمه نتائج

في تحقيق الحق في المسئلة

ثم إن كان المراد من الوجوب القصد الملزوم للعقاب المستقل إذ خلاف أصل آخر وإن أريد مع ذلك تعدد العقاب إذ خلاف أصل ثالث وأما إذا أريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك إذ الأصل عدم اللزوم لكن الإجماع انعقد على وجود اللزوم بالمعنى الأعم فلا يمكن إنكاره وإنكار خلاف الأصل وأما إذا قلنا بأن الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب فهو خلاف الأصل لأنه خلاف الظاهر إذ الظاهر من الأمر بالمسبب وجوب نفس السبب **إذا عرفت** ذلك المقدمة فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى أنا لما مواد ترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فإنه وإن لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي إلى ترك ذيها ترك الذي المقدمة حكما يستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع لنفي من تعدد العقاب على ترك مقدمة الواجب الواحد فكما قد المكلف على إتيان المقدمة قبل وصول زمان المقدمة فترك المقدمة قاطعا أو ظانا بأن تركها يفضي إلى ترك ذي المقدمة فلا يقدر عليه بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب بعد ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلاثون مرة فإنه في كل واحد من ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب لكان آثما ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده إلى ترك ذي المقدمة فلو ترك مقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجأة لاعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم أتى بعد ذلك الترك بالواجب مفاجأة استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** أن كل ترك حكمي له عقاب واحد بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وإن لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كالوهم ففي الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم إجمالا ولو ترك كاحكما استحق العقاب مع الاشتباه بأن يكون تصرفه في درهم واحد آثما وإن لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم ترك الحكم به حكما فيستحق العقاب حتى إنه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متعددة عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد إذ التصرف والترك واحد وهكذا ولو أتلف الكل بتصرفين كان عليه عقابان فيدور تعدد العقاب على الواجب لا تعدد الترك الحكمية **وقد قلنا** بوجوب المقدمة لهذا المعنى فهم من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر ذيل الأقوال ثم النسبة بين ترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه تنصادقان فيما لو أمر بالحج وأقدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعد تمكنه من الخروج بعد ذلك فجأة القدرة على الحج كان خذ أخذ أو قهرا وأدخله المبقات في الموسم فترك الحج لنفي باختياره ويصدق ترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال إذا أتى بالحج بعد مفاجأة القدرة الحقيقي دون الحكمي في مثال الحج لنفي إذا خرج مع القافلة وبعد الوصول إلى محل عمل الحج تركه عمدا اختيارا إذا ظهر ذلك فهمنا مقامان **أما الأول** فاعلم أن الدليل على ما اخترناه بنا العقلاء فلو أمر عبده بإحضار الماء لإفطار مولاه من صوم كان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج إليه إلا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة إلى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بأنه لا يمكنه الخروج إليه بعد تلك الجماعة المستعدة فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الإفطار لعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وإن لم يدخل وقت الإفطار ثم بعد عفو المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة أخرى إلى الماء وأمكنه الخروج إلى الماء فلم يخرج لنفي معتقدا بعد التمكن على الخروج بعد تلك الجماعة إلى دخول الليل لعاقبه المولى وعاتبه وهكذا إلى خمسين مرة وإن لم يدخل وقت الإفطار عند شيء من تلك المقدمات مضافا إلى أن ترك المقدمة المفضي تركها إلى ترك ذي المقدمة مما لا **أما الأول** فقد ظهر بطلانه بما قلنا من أن الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا **وأما على الثاني** فإما أن لا يترتب الأثر أعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة أم لا **وعلى الأول** يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني إما أن يكون ترتب الأثر وقت ترك المقدمة أم لا بأن يكون قبله أم حين ترك ذي المقدمة أم بعده أم يترتب بين ترك المقدمة إلى زمان ترك ذي المقدمة فإن كان الأول فالمطلوب ثابت وإن كان غيره فهو باطل لأن ترتب الأثر على المكلف إما أن يكون لأجل مخالفة أمر الشارع أم ليس لأجل المخالفة والأخير باطل إذ لا استحقاق للعقاب إلا مع المخالفة **وأما على الأول** فإما أن يكون ذلك الأمر الذي لأجل تركه ترتب الأثر وجاء العقاب هو الأمر بذي المقدمة حين مجيء زمانه وإما أن يكون الأمر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل سلب الاختيار وفوته فإن كان الأول فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والأمر عند سلب الاختيار وإن كان الثاني أعني ترتب الأثر على الأمر السابق المتعلق بذي المقدمة التي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد فوت القدرة فلا بد أن يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الأمر المذكور ومخالفته عند المخالفة الذي حصل في وقت ترك المقدمة حدوثا من تخلف المعلول عن العلة التامة وهي المخالفة فلا بد أن يستحق العقاب بمجرد وجود علته أي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعده بأن يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة أو بعد أو بين زمان ذي المقدمة والمقدمة وأما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معلول لعدم حصول المخالفة فينحصر الاستحقاق في زمان ترك المخالفة الأمر الموجود **فإن قلت** لعل انقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الأمر السابق ويكون هو جزء العلة التامة فيحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** أما أن يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الأمر السابق مقطوعا أو مشكوكا أو مقطوع العدم والأول باطل لما مر من أنه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الأخير لا معنى لهذا الاحتمال إذ إنما يصح إذا احتمل بقاء الأمر السابق وكونه مكتفيا بكيفية لا يحصل المخالفة إلا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول المخالفة في زمان الفاصل تماما لما

في تعدد العقاب

المعنى الذي هو القصد من الأمر بذي المقدمة على الأمر بالمقدمة إذ خلاف الأصل أخذا إذا أريد

على ترك ذي المقدمة حكما

القدرة

في الواقع هنا لا يعلم الحلال من الحرام اللازم اجتنابه مع احتمال أن يكون ذلك هو الدرهم الحرام

العقابات

بعد ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانيا ثم فجأة القدرة وأدى بالواجب

علمنا من هذا الامر فبعد حصول المخالفة التامة بوجد الاستحقاق وانكار كون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل سببه احتمال عدم حصول المخالفة في المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد بينا ذهابه فالمخالفة قطعية وعدم مدخلية الزمان جزمي فحصول الاستحقاق بديهي ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يريد ان المقدمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها لكون وجوبها ذاتيا فلم يقل به احد مضافا الى ان اضاعة تعدد العقاب وبنا العقلاء واما ان يريد استحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائه الى ترك ذي المقدمة فيه ان الاستحقاقين اللذين احدهما لترك المقدمة والاخر لترك ذي المقدمة اما ان يكون وقت ترك المقدمة وذي المقدمة او احدهما وقت ترك المقدمة والاخر وقت ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبنا العقلاء اللذين بنيا تعدد العقاب باقسامه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاقين وقت ترك ذي المقدمة كما مر ثم ان من دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرنا هل هو لفظية ام مجرد دلالة عقلية يمكن ان يقال بالاول لاتفاقهم عدا السيد على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك للدلالة اللفظية الالتزامية بل قد يقال بدلالة التضمن لكن الحق ان الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فح نقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر بالدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور او الاعم والاقسام التسعة فاسدة الا ان المراد بالترك الترك المقدور اعم من الحقيقي والحكمي واما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي المامور به حتى نهى عنه ويستحق له العقاب والمفروض ان النهي هو الترك الحقيقي المقدور لا غير فخرج الواجب عن الوجوب اذ حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي في شيء من الزمانين فينفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر النسبة بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار في الاختيار خطابا مضافا الى ان لازمه عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور وكما مثلنا في بيان النسبة فيلزم منه خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب كما مثلنا في بيان النسبة فبذلك لا يراد بطل الحكمي فقط باقسامه من المقدور او غير المقدور او الاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبيان الامر يشكل في القدر الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط فانحصر في ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك لو ترك تركا حكميا فقط عوقب عقابا واحدا وحقيقيا فقط فكذلك او ترك حكما وحقيقة عوقب بعقابين كل ذلك اذا كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بان النهي اللفظي بمعنى انه يعاقب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما في الباب ان اللفظ دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية لا التزامية البينة بالمعنى الاعم **واما دلالته** على وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هي دلالة عقلية لتلك الدلالة العقلية الالتزامية نعم لو كان هناك لفظ الامر لدل على وجوب المقدمة بالدلالة اللفظية وليس فليس **ثم انه** لا شك في وجوب المقدمات الفعلية في محل النزاع واما مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واستفيد عنه بالدلالة اللفظية ترك اكل الحرام فهي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك اكل مشتبه فكل الترك والمقدمات التركية داخلة في نزاعهم ام لا **الحق** الدخول لان النزاع اعم من عنوان مقدمة الواجب اللفظي والتبعي مضافا الى ان بعضهم ق لا نزاع في وجوب المقدمات التركية كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب ان مرادهم في مقدمة الواجب هو الاعم من قولهم هل الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا فتلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية فالمكلف معاقب لهم على تركها فاذا ترك الصلوة على جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان ما لا يدري القبلة في نفس الامر ولو ترك جهتين فكذلك او ثلث جهات فكذلك لكن العقاب في كل الصور واحد كما لو ترك كل الجهات والمدرك في الكل بنا العقلاء **ثم اعلم** ان المشهور استدلوا على الوجوب بما مر من انها لو لم يجب لجاز تركها فان بقي الامر بذي المقدمة بحاله كان تكليفا بالمحال والا خرج الواجب عن كونه واجبا **واجيب** لا بالنقض بما لو وجب المقدمة فتركها المكلف عصيانا فان تاثير الايجاب في القدرة غير معقول فان لزم الامران لم يفرق الحال بين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيحتاج الشق الاول وتقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون زمان المكلف به مع زمان المقدمة واحدا حتى يكون تكليفا بالمحال بل بشرط شيء كما في تكليف الصلوة **وقيل** وان فرضنا انتفاء القدرة على اثبات المقدمة كان يكون اخر ازمنة الامكان فنقول انه مكلف لهم وليس كل تكليف بالمحال باطلا كما في الداخل في المكان المغصوب اختيارا وانت خبير بان الامتناع بالاختيار كما مر قسمان احدهما مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة واسا كقاطع السبيل لا ريب ان مراد المشهور هو القسم الاخير كما هو ظاهر عباراتهم وهذا الجواب على الحلي انما يناسب القسم الاول كما

الجواب في مقدمة الواجب

دلالة الامر بالشيء على المقدمة لفظية ام عقلية

محل النزاع في المقدمات

اسئلة المقدمة

وأما الاصل فعدم وجوب المقدمة باحتمالاته اذ لا اقل من التوقف وان جعلنا الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فمخالفته للاصل واضحة نتائج

بدليل تمثيل بتكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان استدلال المشهور من استدلالهم ليس ما فهموه واجابوا عنه كما مر في المقدمات فالاحسن
في الجواب ان يقال ان اراد المستدل بهذا الدليل وجوب العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده مما مر مفصلا فان اراد
المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق ومسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا ويصير مرجعه الى وجوب العقاب حين ترك المقدمة فاوجعل الوجوب في
دليل المشهور بالمعنى المخالف لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب قلنا بوجوب المقدمة لوجود العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك المقدمة
وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض المذكور اولا **واستدل** المشهور ايضا بان العقلاء يذمون
تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها والعجب من هذا المجيب ان من الواضح
ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة نفسها بل لانها مقدمة تركها مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف
بان الذم على ترك المقدمة هو موجود وان لم يحضر زمان العمل بذي المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان العقاب والذم واحد
وهو مراد المشهور من الوجوب فهم لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة منا لا اعترافهم في الجواب عن الدليل
الاول بانا نختار ان الذم بذي المقدمة بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل مخالفة فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء الامر
بذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقابان ولا يدان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرنا والامر بنفسها
بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني** فاعلم ان القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لا بد من بيان
مرادهم **فاعلم** ان المسبب فعل المكلف فقسمان **قسم** يكون ذلك والمسبب شيئا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة
كافعال الوضوء الناشية عن المكلف **وقسم** يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كالطهارة من الوضوء وللقسمين امثلة كثيرة كالاجزاء
فان جمع الخشب القائم في النار من الاول والحرقة الحاصلة من النار من الثاني وكالعتق فاجزاء الصنعة من المكلف من القسم الاول والوصف الحاصل من الصنعة
والانعتاق من الاخير **ثم ان** القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعل الغير المكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار وان التسبيب من المكلف
قسم ليس فعلا للغير المكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن قال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب اذا انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام
انما يتعلق بفعل الظ للمكلف كوجوب صلوته وزكوته او بفعل الباطن كوجوب النية وسائر العقايد واما ما يتعلق بالاعيان فانما يتعلق بالاعيان المكلف كوكونه
متطهرا في الوقت لفلاني او محدثا اما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم واما يتعلق باحوال الاعيان لا بحال عين المكلف كوكونه حاله
حيضه مانعة من الصلوة او بحال العين الخارجية كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليف انما يكون من القسمين الاولين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان دليله الاول مركب من مقدمتين **الاولى** ان الاوامر بالتكليفات الثابتة من القسم المذكور ليس شيئا من فعل المكلف انما هو الاسباب
وهو ظ الثانية ان التكليف بعد فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور فقضا الحاصل من تلك المقدمتين عدم جواز تعلق التكاليف بالمسببات الاثبات
الصغرى اي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة **والجواب** انه
ما اراد من قوله انه ليس بالمسبب فقط فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا له بلا واسطة فهو مسلم فلا يضرنا وان اراد ان اسناد فعل ذلك المسبب الى
المكلف ليس حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة اذ لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو السيف فبقاء انه قطع
راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب صلا الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بقسميه اعني سواء كان ذلك المسبب عن فعل
غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة الثالثة ممنوعة لعدم
اباء العقل عن مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان **الثاني** انه لو كان
الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب لزم تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق اذ في كل من الحينين لزم
في كل حين احد المحذورين والكل محال فلا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط فان الامر بالمشروط
اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم احد المحذورين
وبهذا وان لم يكن نقضا منعا فانه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم
المحذورين بل في حالة عدم السبب اما في زمان المكلف فهو حاصل وجود السبب فيندفع المحذور اذ لا امتناع في ذلك لان المقدور بواسطة مقدور
المكلف **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل مسبب عن سبب وان السبب له سبب اخر فنقول ذلك السبب الذي هو مسبب
في الواقع اما ان يكون سببه اختياريا او اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه لا يكون هو مامورا به لعين الدليل المذكور
فان كان ذلك السبب الذي هو المسبب سببه اختياريا لزم تعلق الامر بالمذكور بعينه حتى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريا صار مسببه اضطراريا فيسقط
التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سببه المسبب اضطراريا لزم كون مسببه اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا فينتقل

الكلام

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة فهو معاقب على الترك حقيقة وحكما لبناء العقلاء والقوة العاقلة ولبس لبانى الاقوال ما يعتمد عليه نتايج

الكلام الى ذلك السبب الاختياري فان كان ذلك السبب الاختياري اضطراريا بلزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فننقل الكلام الى سببه اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا وينتهي الى علة العلل وما يقال في جواب ذلك ان مراد ذلك الشخص انما هو فيما كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا كل السبب والمسبب كما قلنا فمدفوع بانا نسلم ان مراده ذلك لكن دليله عام ومقتضى ما قلنا **والعجب ان** فاضل القسم فصل من القسم الثاني من السببين متسمية فقال ان كان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا بعد في القول بان الامر بالمسبب غير الامر بالسبب وان لم يكن فعل غيره كالعتق فليس الامر بالمسبب غير الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه ان كان ان الاشاعرة في هذا القسم ليس حقيقة فانه ليس فعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت فساده وان الاشاعرة حقيقة في القسمين وان كان غرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فساده ايضا **ثم ان صاحب** بعد اختياره ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب وان لم يكن عينه قال ان النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى اذ تعلق الامر بالمسبب نادر فالاحسن ايضا ان ما عنان النظر في غيره ورده الفاضل المذكور بان النزاع ليس قليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبايع وهي مسببات للافراد وان قلنا ان الامر بالسبب في منا القول بان متعلق التكليف هو الافراد والا فلا فاي فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** ان يقال ان صاحب ان قال بوجود الكلي الطبيعي فيرد عليه هذا الجواب مع التناقض الذي ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد وجود الكلي لا يكون الكلي والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس في ذلك خلاف بعد الخلاف ليل على ان الامر به مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب فيتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكن نقول ذلك دفعا للاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت بيان عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسئلة الاصولية لانه لا يفيد الظن مع انه لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد في ذلك مم اولا وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتباري حجة **ثانيا** وعن هذا الكلام في الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط بدون الشرط كما يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم ان قال الشرط الجعلي واجب دون غيره **واستدل** على الجزء الاول من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن واجبا لجاز تركه وتركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيانه بالمامور به لزم خلاف المفروض ان المكلف لم يات بما فرض شرطيته واما ان لا يكون اتيانه بالمامور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب والواجب المامور به منحصر في المشروط وقد اتى به واذا بطل كلا صورتي عدم وجود الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المامور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المامور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والتقيد خارجا في تحقيق الشق الثاني وهو انه لم يات بالمامور به اذ المامور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل ابو الحسن الاشعري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعد وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم المحذورين اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس لم يجب الحج عليك ثم قال ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا تذهب يجوز لك الذهاب الى الحج واما اذا صرح بعد وجوب المقدمة الجعلية كما يقول صل وقال لا صلاة الا بطهور ثم قال ان شئت فتطهر وان شئت فلا تطهر فهم منه التناقض في جعل الطهور شرطا او غير شرط وان قال منفصلا كما يقول بعد يوم ان شئت فتطهر للصلاة وان شئت فلا تتطهر فهم منه الرجوع عن اشتراطه فلا يثبت التناقض او الرجوع في كلام الحكيم باطل اما الاول فظ واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول وشرطية الشرط الجعلي فمع ذلك التنطق يدل على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعد وجوب المقدمة كان يقول الواجب هو ذو المقدمة لا المقدمة في ذلك المقام لا تناقض بفهم لكن يلزم العبث في التصريح اذ التصريح بعد وجوب شيء ثمرة رفع الكلفة والمشقة عن ذلك الشيء اذ المقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة مطلقا وجبت ام لا فلا ثمرة في التصريح بعد الوجوب **وفيه** انه ان اراد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث وثمرة في الفسق والتدين نعم لو عاد المخاطب لك ولم يرد اعلام ذلك من تصريحه لزم اللغو وتوهم هذا ان الاشاعرة في عدم جواز التصريح بعد الوجوب والتناقض للزوم احد المحاذير اما التناقض او الرجوع او العبث **والجواب** عن ذلك انا نجوز الرجوع بعد وجوب المقدمة بان يقول الواجب عليك هو ذو المقدمة والمقدمة عاقبك على ترك المقدمة الا ان يلزم في بعض الموارد من جهة عدم الفائدة ولبس في عدم جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة ولا يجوز التصريح بعد الوجوب لفظا ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا وانه يجوز لك ترك الذهاب الى الحج وذلك لان المقصود من اطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب والتبعي ولا الاصلي يفهم منه جواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقا ان الوجوب التبعي وعدم جواز الترك عقلا امر قطعي مستفاد من الامر بذي المقدمة بدلالة الاشارة والتبعية فلما كانت تلك الدلالة من الامر بذي المقدمة اشارة كان التصريح بعدم وجوب الظ باطلا فالتلفظ في نفي الوجوب على الاطلاق حتى تبعا متناقضا مع الامر الاول من باب دلالة الاشارة ولذلك لا يجوز التصريح

فاضل الفاضل

الفرعية فكيف يقول بحجية عدم الخلاف في المسائل الخاجي

اذا المفروض

ثم من ذلك يعلم ان التناقض من الكلام من باب ان قال لك مفصلا ان شئت فلا تذهب الى الحج ثم من ذلك عرفا الرجوع عن الامر الاول

هذا اذا صرح بعد وجوب المقدمة بالغاية كما مثلنا بالحج وان شئت فلا تذهب الى الحج

لكلام

انما هو الى دفع العبث وتوهم

استدلال المستدل بانه يبقى انه لو لم يجز القائم بجواز التصريح

بالقسم الذي ذكرت لا لان مفهوم الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب لعدم الاطلاق حتى يفهم التناقض واما عدم فهم
التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع فلانهما كان الغالب في كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم
التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهمون في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم وجوب الكل من اللفظ بالطريق المذكور دون
التناقض واما في المتصل فلا غلبة في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو التناقض فقد ظهر ان ههنا نصر بحالي ولفظي وان الاول فيما يرد والثاني ورد
صاحب الحاشية في قوله جوابا من هذا الاشكال الجواز العقلي لا الشرعي وهو الذي ذكرنا فمراده من العقلي اللبي ومن الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا
ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استفصلنا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى اخر ما ذكره فتامل **ضابطة** لا ريب في ورود
الامر بواحد من الامرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور
كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع ايهما فعل كان واجبا بالاصالة الا ان يكون بدلا عما هو واجب وقال الاشاعرة
ان الواجب واحد لا بدل لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع يسقط بفعل البعض وقيل انه واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما لهم
للمعتزلة وههنا قول خامس وهو ان الواجب واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها **الاول** انه واجب معين عنده تعالى
ويختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** وهو انه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد
عينه الله تعالى لانه يعلم انه لو اختار الاخر ذلك فعينه لاجل علمه باختيار المكلف اياه لو اراد اختيار احدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى
جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختار الاخر ذلك فعينه له ولكن لو لم يختر ثم ولو اختار الاخر ما عينه ثم علمه
بانه لو اختار ذلك واما الاحتمالان الاولان والظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان
يكون عقاب على الترك اصلا فكذلك الظاهر ان الواقع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة
اليهم بل بالنسبة الى زمان في مكلف واحد وهذا القول مما تبرأ الاشاعرة وصاحبه نسبة الى الاخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو
ترك الكل لكان عليه عقابان لانه واجبات وكان سقوط البعض شرطا لثبوت البعض ولم يات به واما الاقوال الاخر فعلى كلها يكون اثم واحد على ترك
الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوصية كل من تلك
الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة يكفي القصد المشترك وهو الكلي اي مفهوم احدها هذا ان وجبنا قصد الوجه **وتظهر** ايضا في النذر
فمن نذر ان يعطي درهما لمن يواجب في احد باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية يبرأ النذر باعطاء الدرهم وعلى قول
الاشاعرة لا ولهم لو نذر ان يعطي درهما لمن يثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امرها بخصوصها فصام احدا وافطر في صيام الواجب
وعتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر فصام شهرين فعلى قول الامامية يبرأ نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة
بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يات بطبيعة واحدة وهي كلي اخذها بدفعات بجا ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الا بطبيعة
واحدة وهي احد ثلث مرات الا انه اوجد طبايع متعددة ومن هنا نقدر على استخراج الثمرة بين القولين لا خبر وبين الاخير وقول الاشاعرة فالظاهر ان الثمرة بين
الاخير والامامية وكذا الثمرة نظير ما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما المقام الثالث** فاعلم ان مخالف الاصل من بين الاقوال
هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكل على كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لان الكلي قد يوجد الامر
بشيء والشك في الحادث ثم **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع
الامامية لان قوله صم مثلا يفهم منه مورد منها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوبة ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصوم مطلوب
سواء عينا اتيت بغيره امرا ولكن ذلك الاخير اما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما يفهم
من الامر الثاني اما فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا وعلى التقدير الاشكال في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فقوله اعتق رقبة
بعد قوله صم اخرج الامر عن حد ظواهره وهو مطلوبية الصوم مطلقا بغيره امرا ولما اخراج الامر عن ظاهره اعني مطلوبية خصوص تلك المادة التي
ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة
المذكورة هو مطلوبية الفرد المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق
بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مامورا بها اصلا وامر اعينيا والافراد مامورا بها عقلا تخييريا مثل ما نحن
فيه على مذهب الاشعري الا ان يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وبان الكلي في
الواجبات العينية حاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان التخيير في الواجب العيني مقاما ثلاث متحد الحقيقة وههنا مختلفة الحقائق
وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات على

لانه يعلم

هذا انما هو اذا جعلنا صيغة واحدة

منه كل من

فود

في الواجب الموسع

قول الاشهري عينية الا ان يجاب عنه بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الاول وانكار الافراد على ذلك القول واجب: الموسع الشرعي ضابطة
اعلم ان الواجب اما موسع رخصة واجزاء هو او موسع اجزاء هو او مضيق رخصة واجزاء وهذا كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذا ظهر فيه
لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يسايره كالاخير ولا في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الامر بشيء
في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة واجزاء **فان قلت** من الصحيح المستفيض من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله
فالمدرك ركعة من اخر الوقت قد حكم شرعا بادراكه الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدار
العمل اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة ماموم بفعل اربع ركعات فكيف نقول لا خلاف في عدم جواز هذا القسم
اي القسم الثاني من الثلثة مع انه واقع شرعا وبه يضعف قول بالقضاء مطلقا اما الركعات الثلثة الاخيرة فلو وقعها خارج الوقت واما الاولى فلو وقعها
مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا غير فكل الاربع ركعات واقعة في غيرها فكلها قضاء وكذا
قول من نقص بين الركعات فقال بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى ايضا قد وقعت في
الوقت فهي اداء والباقي قضاء فهذا القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت اولا واخرا يحتمل الجنس
والعهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهرين من اول الزوال الى الغروب اما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما
هو المعهود بين الناس ولم يبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا والحاصل ان المعهود هو الوقت
الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرنا ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخر العهد ويحتمل العكس وعلى التقادير الاربعة اما الحمل الحقيقي بان يكون
مدرك ركعة من الوقت مدركا لكله حقيقة واما مجازي بان يكون المدرك لركعة بمنزلة المدرك لكل الوقت فتلك الاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة
وهي ارادة الجنس والعهد وكون الاول جنسا والثاني عهدا لان اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب في خمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني
جنسا والحمل حقيقيا والجنس والعهد او المختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة التي وقع
ركعة منها في الوقت اداء مطلقا خلافا للقولين الاخيرين احدهما الاول من تلك الخمسة اعني الحمل الحقيقي اذ بصريح المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود
فقد ادرك كل الوقت الواقعي وتدل الرواية على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة منه كون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون
كل منهما عهدا او الحمل مجازا اذ بصريح المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت فيدل على كون كل الصلوة حال اداء
اما لان الادائية اظهر وجوه الشبه فيحمل اطلاق الشبه عليه واما العموم المنزلة اذا لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخر عهدا والاول
جنسا والحمل مجازا اذ بصريح المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا باحد الوجهين السابقين
في سابقه ثم واما الجنسان او كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء والمعنى ان من ادرك ركعة
من الوقت الواقعي فقد ادرك كل الوقت الواقعي فظهر منها ان المدرك لركعة في الوقت ليس مدركا لتمام الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا لتمام
الوقت الواقعي صار صلوته قضاء اما تماما او مبعضا فيكون وجه الشبه شبيها بغير الادائية في الكل واما **الثاني** منهما فكذا المعنى من ادرك ركعة من الوقت
المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح في انه لم يدرك كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء فضا **الحاصل** ان ثلاثة من الثمانية
باطلة وثلثة منها مثلثة للاداء واثنان منها للقضاء **بقي الكلام** في ان مقتضى القواعد اللفظية وهو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة
فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فيركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة
الباطلة **والمتبادر** من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو العهدان بالحمل المجازي فيكون الصلوة حال اداء لما مر من ان مقتضى هذا المعنى
ذلك **ثم** ان من ادرك ركعة من اول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم بان يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظ من الرواية ادراك الركعة
في اخر الوقت لا غير فظهر ان المتبادر من الرواية هو العهدان من اخر الوقت **واعلم** انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء بشيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون
كل احكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه لا الحق ان يقال ان كان في البين قدر متبادر من التشبيه حملنا عليه والا حملنا على العموم فنقول في خصوص تلك
الرواية بانا ان قلنا ان المتبادر العهدان بالحمل المجازي والظ من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الادائية
فيها وانهما وجه الشبه فيكون ذلك بيانا لان الشارع جعل وقته الثلثة الباقية وقتا للمضطر المدرك لركعة في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في
جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون اداء لوقوعها تماما في الوقت الواقعي فوجه التشبيه في ان هذه كالادائية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت
ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء فلا اقل من القول بعدم ظهوره فيحمل على العموم ويثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون زمان الفعل مساويا للوقت الواقعي
للمضطر فلا معنى لما قلت من ان التكليف قد وقع بفعل ازيد من الزمان الواقع فيه فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز انقصاص وقت فعل المامور عنه كما لا خلاف
في جواز المساوات وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذا عرفت محل الخلاف فههنا مقامان **اما المقام الاول** فاعلم ان النزاع في المقام انما هو في

فرع جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه وعدمه

من حكم

المعهود

الواقعي

فرع عموم التشبيه

في الواجب الموسع

جواز فضلة الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلوة الظهر
والممتدة بامتداد العمر كالزلزلة لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في الحدود بشهادة الاقوال الآتية ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بتبدل
العزم عن الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فتعين الفعل ومنهم من انكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خص الموسع بالمحدود كالظهر باول الوقت
ومنهم من خصه باخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال الفاظ اخر فمعنى اداء ليس الا ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذا
الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود ظاهرا حصل العفو عنهما والمخصصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر
متنجزا وقبل ذلك نفل مسقط عن الفرض سواء علم بالتضيق التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى الى ان
يحكم عليه بشيء من الوجوب او النفل علم انه كان واجبا حين فعله وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون التبقي الى اخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب
واما المقام الثاني فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخرين المخصصين للوقت بالاخر انه على الاول بينهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر
الوقت شرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوبا اي بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين
باول الوقت فهي انه على الاول عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين المخصصين للوقت بالاول فهي حصول
الاثم في التاخير على هذين القولين عزم بالفعل بعد الاداء والمشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين فانه في الاول منهما يكون قبل
الوقت نفلا ابدا وفي الثاني اجيانا وهو ما اذا لم يبق الى الاخر **واما الثمرة** بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالاخر فهي انه على الاول
يكون المؤخر عن اول الوقت عاصيا ثم ان مات بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته بخلاف الاخيرين **واما الثمرة** بين القولين للمشهور فهي انه على احدهما
يأثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا يأثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد بعض اخر عبارتهما
الامتناع العقلي في فضلة الوقت وانهما خصا الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد روي ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد
الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء او الرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والاخر للمضطر والظاهر ان المفيد اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت
المختار في مثل الظهر ممتدا قدما ومثل في العصر ممتدا قدمين او مثلين فيكون ذهاب وقت المختار عند ذهاب هذا الممتد امضيقا ويكون ما بعد ذهابه
عن وقت المختار والظاهر انهم تمادوا للمفيد وبعض اخر على المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضيلة في الوقت عقلا ولا ريب في هذا التوهم فاسد من
وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضيلة في الوقت عقلا **الثاني** انه على فرض التسليم
ليس وقت الظهر مثلا على هذا القول ضيقا حقيقة بل الزمان الهم اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو المضيق الذي نحن فيه **اذا عرفت**
تلك المقدمات فاعلم ان الحق في مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاصالة الامكان واصالة بقاء الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل
اللفظي والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء ولا يعين له زمانا ويجعله مخيرا بين الازمنة فلو لم
يجز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعا كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك دلوك الشمس
من وسط السماء الى الظهر ان موسعين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجيء في الاية الشريفة معنى اربعة في المسئلة الآتية فالاية
الشريفة بظواهرها دلت على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم تعلقهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد
اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخره باخره او المراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمان معين عنده تعالى غير معين
عندنا او المراد التخيير بين الازمنة من الزوال الى الغروب **والاول** يقبح اذ الفعل يقبح مثل هذا التكليف العسر بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني**
للوجهين المذكورين **والثالث** خطاب المجهول وتكليفه بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين اما ماكولا البتة لزم الترجيح
بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من بناء المقدمة التكرار حتى يدرك الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب مضافا
الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهر وفي
الوجهين نظر اما الوجه العقلي فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهر الزوال واخره العشاءين نصف الليل على اختلاف
التفسير في الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهر واخر العشاءين من دون بيان منتهى الظهر ومبدء العشاءين فح نقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة
وقتا معينا عنده تعالى فاقد بينه فبذلك لم يبينه وقت الحاجة فلا يلزم ح جهل ولا قبح **واما الوجه الثاني** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة
لم يبين اخر الظهر فلا اخر حتى يفهم التخيير بين الاول **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب ولا نعني العشاءين الى
قبل الغروب العرف يفهم من الاية انه مخير في كل منهما في اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا**
بعد ذلك التقييد في اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه ولا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض الوقت فهم
ذلك الذي يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق ثم بل هنا نقول ان الاية الشريفة الهي في بيان مبدء الظهر واخر العشاءين وليس الاطلاق منشأ

بيان انه

في الواجب الموسع

في الواجب المخير

في تعيين اول الوقت

في جواز التوسعة ووقوعها

في الواجب الموسع

بيان انه لا بد من التكرار او التطبيق او التخيير فلا دلالة في الامر الشريف على المطلوب باحد الوجهين المذكورين لا حسن ان يتمسك في الوقوع الشرعي بالاخبار
الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف كاف **استدل** مخصص الوقت بالاول او الاخرى مطلقا القائل بامتناع فضلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج
الواجب عن الوجوب اذ يجوز ترك الفعل في بعض الوقت من دون عقاب وهو ظ بعد فرض الوجوب **وفيه** انه ان اراد ان التسمية بالواجب غير صحيح وانه لا يسمى واجبا
مع انا لا نمنع ذلك الفعل ففيه ان الوجوب يطلق على معان عرفا فيطلق على الظهر في اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق والحقيقة
شرعا وعرفا ثبت لغة لبقاء الاصل الا ان يجاء فهو واجب فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد من عند اصطلاح اخر فلا مشاحة فيه والا فاصطلاح
الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا وان اراد ان ذلك ليس بواجب فيعاقب على تركه لبا وان ذلك اللب باطل ففيه ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة ويصح
عقلا ان يقال لو تركت الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب ولا امتناع في ذلك
والمخالف مكابر للوجدان **والحاصل** ان الاحكام تتبع الصفات وهي قد تقتضي التوسعة رخصة واجزاء فبعد ما اثبتنا جواز الفضلة في الوقت بطل
التخصيص بالاول والاخر **واحتج** المخصص بالاول بما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله او عفو الله على اختلاف الروايتين فان العفو
والغفران لا يصدقان حقيقة الا مع حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان مختصا بالاخر لكان الفاعل
قبل الاخر مقدما للفعل قبل وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجزئ قطعا فالوقت هو الاول ورد على الاول اولا ان الظاهر من العفو
والغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحسن لا ان الوقت مختص بالاول بحيث يأثم في التاخير فيعارض الظاهران والتاويل
في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان انهما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات لاجل تاكده بهذا كما ورد في تفرقة
شعر الرأس فلا بد جمعا بين الصدر والزيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا اختصاص للوقت بالاول وثانيا بان الظاهر من
الوقت في قوله اول الوقت هو وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض للجزء الاخير وهو للعفو فلا بد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل
في العفو اهون فيحمل الرواية على ان الوقت الاول وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة بلا فضيلة وثالثا بانه لم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو ولم يقيد
عليه فلا ريب الوقتين المذكورين في الصدر والزيل بد لا على ما ذكرنا تقديما على العفو ورابعا ان غاية ما ثبت في الباب على فرض عدم تقدم
ظهور الرضوان او الوقت انا نقول ان التبادر الاول العرفي والاول العرفي ليس موسع وفيه فضيلة على العمل مقدارا فلم يثبت عدم جواز فضلة
الوقت عن العمل عقلا وخامسا انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادسا بان تلك
الرواية معارضة مع روايات الوسعة صريحا او ظهورا وسابعا بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعل
الوسط ليس كاول الوقت ففي الوقت فضيلة **فان قلت** فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب **قلنا** الاجماع مقلوب عليكم
فتعارض الاجماعان المركبان وتساقطا ويصير الرواية مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوات اليومية مضيقة بالدليل المذكور
وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضلة في الوقت عقلا مطلقا ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقا مختصا بالاول **ورد**
على الثاني اولا ان الصلوة قبل الاخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال **فان قلت** من اين علمت انه
من قبيل الاول لا الاخر **قلنا** الكل اتفقوا على سقوط التكليف في الاول فلا بد ان يكون على القول به بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة
وثانيا ان هذا انما يتم في مقابلة من نفى الفضيلة ونحن لا نقول بالتفضيل اصلا ثم ان مخصص الوقت بالاول لو قال بصيرورة الصلوة مثلا قضاء بمضي
اول الوقت ورد عليه مضافا الى ما سبق من الدلائل المخرجين للخطابات عن ظواهرها انما هو الضيق في الصلوة ونحوها رخصة واما اجزاء فلا مضافا
الى ان هذا القول يلازم نفي وجود الواجب الفوري كالحج اذ لو كان مجرد عدم جواز التاخير مستلزما بصيرورة العمل قضاء لم يوجد واجب فوري في كل
الواجبات الفورية لا يجوز التاخير **احتج** المخصص بالاخر بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير وهو خلاف الاتفاق **ففيه اولا** ان هذا
انما يتم في مقابل المخصص بالاول لا مطلقا وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان اريد به نفي مطلق حصول الاثم الذي لا يتعقبه عفو حتى فسلم ولا نسلم
ثم اعلم انه على المختار من جواز الفضلة في الوقت فبل بعدم البدلية العزم والمشي على عدم البدلية والمراد منه ان المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع
الى زمان ضيق الفعل مخير بين اتيانه بالفعل في ذلك الجزء وبين العزم باتيانه في الجزء الثاني لا بمعنى تقديم فعل الصلوة من هذا الزمان مخير بين الامرين
بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه في ثانيه نعم يكفيه عزم واحد مستمر من اول الوقت
الى اخره ويكون الامتثال حاصلا واحدا ولو ذهل عنه عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل مجددا وهكذا الى
اخر الوقت كل ما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات او الاشتغال بالعمل ويكون امتثالا لان متعددة بالنسبة الى العزم ولو ترك العزم في تلك
الالتفاتات المتجددة كان عليه عقابات عديدة ولو عزم عزما مستمرا على الترك ففي كونه اثما واحدا او متعددا وجهان واما على القول بعدم بدلية
العزم فلا يترتب تلك الثمرات **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاعتبار واللفظي عدم لزوم العزم عينا ولا تخييرا اذ الاصل مع المشهور لكن الدليل

في الواجب الموسع

يقتضي ما يقول به غير المشهور كان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصرا في اربعة اقسام لان المكلف اما قادر على اتيان المأمور به المطلق منه ام لا فان كان قادرا
واتى به فهو حقيقي او لم يأت به فهو ابتلائي ساذج كتكليف الكافر وان لم يكن قادرا ولكن توطن بنفسه على الفعل فهو توطيني مشوب وان لم يوطن نفسه فهو
ابتلائي توطيني فالحاصل ان المكلف اما قادر ام ليس بقادر وعلى الاول اما يأتي بالفعل ام لا وعلى الاخير اما يوطن نفسه على الفعل ام لا ولكل من الاربعة
اسم من تلك الاسامي الاربعة ح نقول على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فاجأه الموت في وسط الوقت من دون اتيانه
بالفعل وعلى العزم تكليفا ابتلائيا ساذجا لانه كان في اول الوقت مأمورا باحد الامرين وقادرا عليه وتركهما اختيارا فلم يأت باصل الفعل ولا بالتوطين
واما على القول بعدم بدليته فلا عقاب على ترك اصل الفعل كما هو اتفاقي الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقوله هذا القائل فخرج ذلك القسم من
التكليف بالصلوة عن الاقسام الاربعة اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لانه لم يأت بالفعل ولا ابتلائيا ساذجا لانه ليس معاقبا على ترك الفعل ولا توطينيا
مشوبا لانه ترك التوطين **فان قلت** لا تكليف ح حتى يندرج في احد الاقسام اذ عدم البقاء الى اخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكليف في
الواقع **قلنا** فقد التكليف لمن فاجأه الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا فلو اتى بالفعل ثم مات فجأة في اثناء الوقت كان اتيانه
بالواجب ممتثلا مضافا الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى اخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب موسع كما قال به من نفى الفضيلة في
الوقت **فان قلت** هذا الدليل اخص من المدعى لانه يثبت وجوب العزم اذا مات فجأة لا اذا بقي بشرائط التكليف الى اخر الوقت او كان عصيانا
قلنا ثم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** نقول في الباقي بعدم وجوب العزم للاصل وثم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب **قلنا**
اجماعنا المركب اقوى لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي **والحاصل** ان غرضنا من هذا الدليل
اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلية فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا **ثم انه** قد يستدل على وجوب العزم بان العزم على
ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فوجب العزم على الفعل **وفيه اولا** ان العزم على الحرام ان لم يقارن فعلا من الافعال كما لو قال
قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته فلا دليل على حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشر فعل ذي المقدمة المحرم باختياره كما لو قصد شرب
الخمر وشربها بزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امرأته بزعم انها اجنبية فانكشف الخلاف فهو حرام معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع ويدخل ويعاقب
على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان كشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات كما لو قصد قتل مسلم ظلما واخذ السيف ورفعه لضرب
عنقه ولكن لم يضربه قهرا عليه فهو ايضا مذموم معاقب كالصورة السابقة عند العقلاء والشرع وفي سابقه ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدمة وانه
ترك له حكما وقد مر ان الترك الحكمي لم يعاقب كالترك الحقيقي نعم في الصورة الاخيرة لو ترك الضرب بعد رفع السيف اختيارا وندامة عن عزم الفعل
لم يكن عليه عقاب اما لاجل انه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم واما لان الندم يصير سببا للعفو الحكمي **فنقول** ح ان قوله ان العزم
على الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان يقال ان بناء العقلاء على الذم بمجرد اطلاعهم على العزم على الترك بل التردد في الامتثال العزم على الترك
مذموم وان لم يعاقبوا في بعض الصور كما لم يقارن فعلا من الافعال فاذا الحق وجوب العزم ولا يتم هذا الجواب **وثانيا** ان الفصل في البين موجود لانه
يلزم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لامكان التردد لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الاول ولكن المذكور من الدليل كالسابق لا
يثبت البدلية بل الوجوب في الجملة **وقد يستدل** بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم ينفصل عن المندوب لجواز تركهما لا عن بدل **وفيه**
اولا ان المندوب يجوز تركه راسا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجوز ترك الفعل هنا الى ان يخرج الوقت فانفصل بينه وبين المندوب **وثانيا** انه
ان اراد ان المهية والطبيعة لا تنفصل عن المندوب بجواز تركها ح فهو فاسد لانا نقول يجوز ترك الطبيعة راسا وان اراد الخصوصيات يجوز تركها ح في بعض الاحيان
فهو لا يثمر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصيات حتى لا تنفصل عن المندوب نعم قد يستحب الخصوصيات كاول الوقت للفضيلة **وقد يستدل** بان العزم
لو لم يكن بعد الوقت واجبا جاز مع ذلك ترك الواجب الى اخر الوقت اختيارا لم يكن بين قبل الوقت وبعده فرق اذ يجوز الترك فيهما لا عن عقاب بدل
وفيه ان الفرق انه لو اتى بالفعل قبل الوقت لم يمتثل وبعد الوقت يمتثل في اي جزء اتى به بخلاف ما قبل الوقت **وقد يستدل** بان عليه
العزم والفعل يثبت لهما حكم خصال الكفارة فبانيهما لا يسقط الاخر ما دام التوسعة وان تركهما استحق العقاب **وفيه** ان سقوط العزم بعد الفعل
انما هو لاجل عدم امكانه بعد لاجل اسقاط الفعل مع امكانه واما سقوط الفعل بعد العزم اي عدم العقاب على تركه فهو مسلم لكن لا من جهة ان العزم اسقطه
بل لاجل انه موسع جاز الترك الى زمان الضيق واما وجوب العقاب عند تركهما في سعة الوقت فهو اول الكلام **وقد يستدل** على عدم البدلية بانه
لو كان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه وتعدد البدل **وفيه** ان المبدل منه هو الابقاء المتعدد في الانات الخاصة **وقد يستدل**
على العدم بان البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل والفعل الذي هو المبدل لو وقع اول الوقت اسقط الواجب راسا بخلاف العزم **وفيه** انا لا نسلم لزوم
اتحادهما في كل الاحكام بل في بعضها فاسقاط العزم الابقاء الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية الا ترى ان التيمم بدل عن الجنابة في اباحة
الصلوة ولكن لا يرفع الجنابة كغسل الغسل **واما الجواب** عن الدليل الاول على لزوم العزم فمن وجوه **الاول** ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة

في ابتداء الوقت

في اثناء الوقت

الجواب عن ما يدل على لزوم العزم

ولم يثبت

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة او المحتملة يج

ولم يثبت العزم بدلا عن الفعل وهو المقصود نحن لا ننكر كونه من لوازم الايمان مثلا وجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو من تلك الباب لسقط دليلك وهو ليس بمطلوبك **الثاني** ان هذا اعني القول بالعزم بدلا معناه انه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الامرين فورا بحيث يعصي في تركه نظرا الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجميع في زمان وهذا عين التفصلة في الوقت عقلا والحال ان هؤلاء من القائلين بجواز الفصلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مامور فورا فورا باحد الامرين او بهما بتخيير الى زمان الضيق واما في زمان الضيق فهو مكلف بنفس الفعل فقط فورا فاين الفصلة في الوقت في الواجب الموسع **الثالث** انا لا نم ان الطلب التكليف عند القدرة على المامور به منحصر في الحقيقة والابتلائي السارح كما مر غيته بان يكون الداعي الى الامر في صورة الابتلاء نفس وجود الفعل في الخارج وفي صورة العدم الفعل على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما نشاهد من امر الطبيب فانه ربما يقول مع علمه بعدم عمل المريض به ان الشرب الدواء الفلاني نافع لك وانما يريد اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم في بعض المقامات من هذا الباب على الاطلاق

فان قلت لا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر بشرب اللبن ووسع له الوقت طول النهار الى الليل وهو يعلم انه لا يقدر عليه بعد النهار الكامن موما عند العقلاء بل لو وسع له شهرا ثم علم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخر من الشهر لزموه فكيف يصدر هذا الامر القبيح من الحكيم **قلنا** كان الاوامر العرفية توصليا غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعيدا قبيحا للقطع منهم بعدم حصول الغرض وكذا اوامر الشرع اذ قد يكون فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض وهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو لم يكن مشابها الامر ثم ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم بعدم القدرة انما يصير صحيحة اذا كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير اسماع العبد اوامره واطاعته له فيقول لعبده افعل كذا ثم اذا اراد ان يفعله منعه عن ذلك فحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع وههنا ايضا اعلام المكلف بالحسن غرض الامر وهو قد حصل وترتب بعض الثمرات كالندب ونحوه ثم ان هذا الجواب على فرض تمامية ينكر وجوب العزم مطلقا وتخييرا فلم يثبت من الدليل المذكور وجوب العزم **ثم اعلم** ان الموسع قسمان احدهما كالموقتة وغير محدود كصلوة الزلزلة **والاول** يضيق بتضيق وقته وكلاهما يضيقان بعد التمكن بعد ذلك وان لم يصل اخر الوقت واما الظن بعد التمكن فكالقطع بعد التمكن للاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وهو ترك الواجب لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعد التمكن لزم منافات الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم لا يجوز ذلك الى فوت الواجب الموسع سيما غير المحدود غالبا وهذا منافي للغرض وقد مر نظير ذلك في الفور فراجع واما لزوم جواز التاخير عند الظن بالتمكن او الشك فيه بعد القول بجوازه عند الظن بعدم التمكن فبالاولوية القطعية فلا بد من الحكم بعدم جواز التاخير عند الظن بعدم التمكن واما عند الظن بالتمكن فيجوز التاخير لانه لو لم يجز التاخير في الموسع عند الظن بالتمكن لزال فائدة التوسعة غالبا اذ ينحصر جواز التاخير حينئذ بصورة العلم بالتمكن وهو قليل الوجود واما الشك بالتمكن فلا يجوز الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التاخير اذ لا ريب في توسعة الواجب من حيث هو رخصة واجرا كما هو المفروض لكن نشك في طريان الضيق بسبب الشك **فان قلنا** بالضيق حينئذ لزم امران احدهما تكليفي وهو حدوث الضيق ثم في التاخير والاخر التقييد في الالفاظ الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة واجرا الى اخر الوقت وكلا الامرين خلاف الاصل لان الاصل البراءة عن الاثم والاصل عدم التقييد ثم اذا صار الموسع مضيقا بسبب الجزم بعد التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو المقطوع انما هو اخراج الادلة الدالة على التوسعة رخصة واجرا عن حد ظاهرها وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعد التمكن واما الظاهر الاخر اعني التوسعة اجرا فلا دليل على اخراج الالفاظ عنه **ضابطة** هل الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يقتضي تقديم رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين هذه المسئلة ومقدمة الواجب والظاهر ان النسبة عموم من وجه لان الظاهر ان ترك الضد كالصلوة مقدمة فعل المامور به كازالة النجاسة عن المسجد مقدمة لمقدمة الواجب وجوب المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمة بوجوب المقدمة كان ترك الصلوة في المثال واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم تكن الترك واجبا وصار فعل الصلوة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسئلة مقدمة الواجب مغنيا عن هذا النزاع ويكون عنوان هذا البحث عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما الوجه في تعرضهم لبيان حال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات الا ان يجاب عنه بان الكلام ثمة انما هو كان في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات التركية فافترق المسئلتان وصارت النسبة التباين الكلي **وفيه** انه مناف لاطلاق كلماتهم ثمة بل تصريحهم على كون محل النزاع هنا اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله فحوالتهم وجوب المقدمة التركية على بحث مقدمة الواجب من دون تعرض لاثبات وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **او يجاب** عنه بان النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجود وعدمه وهنا في تشخص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لضد الفعل ام لا كما يشهد به انكار سلطان المقدمية هنا في مقابل مدعيها وفيه ان لم عنوانا لهم كون النزاع في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمية وعدمها لحصول المصادرة على المطلوب في استدلالهم المذكور حيث قالوا ان ترك الضد

الاتيان في

في الفرق بين هذه المسئلة وبين النهي عن الضد

في الفرق بين هذه المسئلة ومقدمة الواجب

العلماء

والضد الذي هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه سارج

مقدمة فعل المأمور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان هذا الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء لا المقدمية نعم يبحث هنا عن
الترك من باب المقدمة **اقول** بان النزاع كائن في وجوب الامر بالمقدمة ههنا وان الامر المقدمي الثابت وجوده في البحث السابق هل يقتضي النهي عن
ضده العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة التي هي مقدمة نهيا عن ترك الضد اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة التي هي الضد الخاص منهية
عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث صيغة الامر اقتضاء الامر بالشيء المأمور به ثم تعرضوا في هذا البحث تحريم ترك المأمور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذلك
يتعرضوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الضد الخاص **وفيه** انه لو كان
مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي مضافا الى ان هذا الاستدلال
المذكور اذ الغرض من البحث لو كان ذلك فاستدلالهم بان الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة لا يثبت مدعاهم اذ المدعى اقتضاء الامر المقدمي تحريم
ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فلم يتاح ان يبقى في الاستدلال ان ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا يرد على هذا الاستدلال
بمنع وجوب المقدمة او بمنع المقدمية لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى مع كونه اسهل واحسن اقوى شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي
تحريم تركها والنهي عنه مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبث ومفاد الامر بترك
الصلوة مثلا عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة اخرى عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه طويلا غير وجيه **اقول** بان النسبة بين
التخيير من حيث المقدمة وانكاره عموما وخصوصا مطلقا كانت النسبة من حيث القول في المسئلتين هو التباين الجزئي فتعرضوا المسئلتين معا
كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بتحريم وجوب المقدمة وهنا يقول بان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قاله السلطان ويمكن ان يقول احد بعدم وجوب المقدمة وهنا بالاقتضاء ايضا بعدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول بوجوب مقدمة الواجب باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لقولنا بالمقدمية
وهنا بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز الاختلاف المتلازمين **المقدمة الثانية** في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة فاعلم
انه قد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه **قيل** هذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد
لا بعينه او بجهة الضد فيرجع الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد
فكما ان معنى الاول هو النهي عن كل فكذا هذا فهما واحد معنى **وفيه** كلام شنعة فقد يطلق ويراد به الضد لغة والمراد به اما الكف عن
المأمور به فهل هو حقيقة في كل تلك المعاني ام لا الحق ان الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجوديا واما الاخير بالمعنى الاخير فمجاز
لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقته اما الكلية او الجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق
المنافي للشيء الشامل للضد النقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق
الضد على الترك بعد اتحاد ذلك النحو حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد واريد منه خصوص الترك
لمشابهة فعل الضد الذي هو وجودي في كون كل منهما منافيا للمأمور به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كالمتنافي
وهنا فرد منه وهو الترك وقد يقال ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة ترك شيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على
الاخر من باب اجراء المتبادر **وفيه** ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا ممنوع نعم هذا في المحسوسين كالمثال المذكور صحيح وفي غيره لم يثبت وعلى
فرض صحته لا ريب ان ما ذكرنا اقرب في فهم العرف فيفهمون من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهمون
من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا التجرد واذا تعددت علائق المجاز فالاخذ بالاقرب اولى **واما** الاقوال في الضد لغة فهي العينية
والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير اعني الاقتضاء العقلي في الضد لغة وقلنا بحكم العقلي عدم جواز الترك بالحكم الاصلي المستلزم
للعقاب وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد لغة بالدلالة اللفظية فبين من انكرها بانواعها كالمرتضى ومنهم من اثبتها بانواعها اللغوية
بالانكار مطلقا حتى عقلا الى السبعة وهو واما الضد الخاص **ففيه** الاقوال الاربعة السابقة مضافا الى القول بعدم الامر بالضد والى القول
بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار اقتضاء الامر بالضد وانكار اقتضاء النهي
التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع فهل
النزاع فيما كان الضد والمأمور به موسعين بحيث يجوز في زمان الوقت تركهما ام في المضيقين ام في المختلفين ام في مطلق الضد ومطلق المأمور به
وصرح بعض بما البعض بان النزاع فيما كان وقت المأمور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد وفعل الصلوة في سعته
واما في الموسعين فيجتمعان ايهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدم **وقد فصل** في المقام بقال ان الفعلين اما كلاهما موسعان
او من حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان مع ضيق احدهما فان رجح له مطلقا ومع سعتهما فان بحيث مطلقا واما الثاني

في بيان هذا المسئلة ومقدمة الواجب النزاع

في بيان اطلاقات الضد

في بيان محل النزاع

وقد يتوهم ان مرجعهما واحد وعلى الضد العام اى الكف او ترك المامور به وكلاهما حقيقة الا الاخير على الاخير فيجاز لكونه عدميا صورة

منع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس فالتخيير مطلقا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالرجيح لحق الناس الا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع كل الاقسام لوجوه **الاول** ان استدلالهم على الاقتضاء بان ترك الضد يكون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان مقدمة المامور به المضيق الفوري ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان ترك الضد واجبا على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة لكان واجبا مضيقا في القسم الاول وموسعا في الاخر ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب على التقديرين وايضا استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما سنعرفه ايضا لا يختص بالصورة المذكورة الا ان العقل في الصورة المذكورة بلزوم الترك والنهي عنه فورا وفي الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد ان كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه ان كان غير ذلك من الصور كالموسعين ونزاعهم هنا اعم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر بالفور بانه يقتضي النهي عن ضده والنهي يقتضي الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر مع فورية الامر ولو كان محل النزاع فيما نحن فيه منحصرا فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لصار ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهي عن الضد على كونه للفور وكونه للفور يتوقف على دلالته على النهي عن الضد مع انه لم يجب احد من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك المبحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن اعمية النزاع هنا لعدم ورود الدور ولكن الحق ان هذا موبد لا دليل اذ غاية ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه اخر **وقد يتمسك** في التعميم بالطلاق كلمات العلماء عنوانا لهم وهو هين لتصريح بعض كالشهيد الثاني على الاختصاص والظ نقله ذلك عن جماعة ثم الظ ان الداعي لمن جعل النزاع في الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة بالصورة لا يوجب اختصاص النزاع بها فان دليلهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للوجوب فان ثمرة النزاع هنا انما هي في الصورة المجردة عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** في بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد عكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين والاظهر الاول **لنا** على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فالحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل اذ الضد هو الوجودي المنافي للشيء في الوجود فكيف يجتمع الشيء مع ما ينافيه في الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر توقفا عقليا وليس من باب التلازم الاتفاقية بحيث يكون ترك الضد ملازما لفعل الاخر من باب الاتفاق وليسا ايضا من باب المتلازمين عقلا بالعرض كالمعلولين لعلة واحدة فان امتناع انفكاك احدهما عن الاخر نشأ عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فاولا لا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه ذاتي لا عرضي **واما ابطال** توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمة وهي ان ههنا بحثين كلاميين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد دائم هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده ولا يحتاج الى الايجاد ثانيا **وثانيهما** انه على القول الثاني اي القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ومبق في كل ان من ذلك الزمان الطويل فيحصل في آن تاثير الموجود بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة المبقية في كل زمان كما لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة اولا هي المبقية ولا يحتاج الى تعدد العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا** عرفت ذلك **فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات بل هو في كل آن اما موجد للشيء كما على القول الاول او مبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث يترك كل فعل ولا يحتاج في ترك بعض الافعال الى فعل اخر **اذا** عرفت ذلك **فنقول** اما القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القول الاول فلا يبعد ذلك القول في بادي النظر لا يخلو عن وجه لكن بعد التامل يظهر فساده ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشيء موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضي وانتفاء الموانع ولا ريب في ان تعدد الشيء يتوقف الى تعدد الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء تعدد جميع الاجزاء العلة التامة ام بعضها فمتى تعدد كل الاجزاء او بعضها تعدد المعلول فتعدد كل الاجزاء علة تامة لتعدد المعلول واما الوجود فعلته التامة هي اجتماع كل اجزاء العلة لا غير والسر في ذلك انه لو كان علة تعدد المعلول هي تعدد مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة لزم الواسطة بين الوجود والعدم فيما اذا انتفى بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول موجودا ولا معدوما ولان علة الوجود هي وجود كل اجزاء العلة وهي غير حاصلة وعلة العدم تعدد كل الاجزاء بالفرض وهو غير حاصل ايضا فاذا لم يكن شيء من علة الوجود والعدم موجودا لزم ان لا يكون الشيء موجودا ولا معدوما وهو ممتنع للزوم ارتفاع النقيضين فالواسطة غير معقولة فلا بد ان يقال ان علة الوجود وجود كل الاجزاء لا غير وعلة العدم تعدد كل الاجزاء او بعضها بعد بداهة ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء فقط فظهر مما ذكر ان اجزاء العلة التامة لو انتفت ثم يجا استند تعدد المعلول الى تعدد الجزء الاول من اجزاء العلة ولا يكون تعدد الاجزاء الباقية مؤثرا في تعدد المعلول والا لزم اعادة المعدوم وتحصيل الحاصل اذا عرفت ذلك فنقول ان ترك الصلوة التي

الفصل

من مقدمة ما لا يتم الفعل الا به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد الواجب يدل على تعميم النزاع اذ كون ترك مقدمة لا يختص بصورة

الامر

الضد

ومقدمة لفعل الضد

القاطع

ومنه يظهر ان العلماء على عدم التوقف الطرفين

اصل العلة الاولى

وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او المشابهة فيكون استعارة او المجاورة على بعد عرفي مع امكان اختصاصها بالمحسوسين تتبع .

هو ضد لازالة النجاسة وبعدها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلوة لابد
وحصل عدم الارادة صح
ان يريدها قبلها واذا انتفى تلك الارادة انتفى الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندا الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن
ملتفتا الى فعل الصلوة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل ضدها اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء
الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع فوجود
الصلوة صح
فعل الضد يستلزم انتفاء الصلوة لان عدمه جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصلوة لا يخلو مشغولا بفعل ضد على القولين
الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلوة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلوة منتفيا
وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها
مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمت ان انتفاء الصلوة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون
انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة **قلنا** لا ريب في وجود الصارف اعني عدم الارادة
التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي
لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت دفعة جاز استناد انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية
مدخلية في انعدام المعلول واما ثانيا فقد انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده
على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على وجوده ولا ريب في انه بمجرد تحقق ارادة فعل
الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادتي الضدين ضدان فبمجرد ارادة احدهما يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند
ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي
هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب في ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة بسبب
لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الضد الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع
لزم احد الامور اما ان لا يكون ارادة الضد الذي هو مانع من مقدماته وشروطه واما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة
احد الضدين انتفاء الاخر واما ان لا ينعدم المعلول اعني وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل بداهة سلمنا
ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك
الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ويخرج في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن يدعي المقدمية فعليه
الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان ههنا كلامين وارد على المشهور **احدهما** انهم قالوا على القولين الاولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل **وفيه**
انه يمكن ان يجبر احد على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يكون فعل صادرا عن ذلك الشخص بل صادرا عمن اجبره فهو خال عن كل فعل
ايضا كالقول الثابت الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف **وثانيهما**
انهم قالوا على القول الثالث لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** ان مراد الكعبي من ان ترك الضد
ترك احد الضدين لا بفعل عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك مطلقا الامر الاختياري تاثيرا كان كما على الاولين او اختياريا كما على القول الثالث
فان من اوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تاثير وفعل اصطلاحي بعد لا يجا الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن امر
اختياري صادر عنه وهو قادر على تركه فلو كان مراد الكعبي الامر الاختياري ذلك لا شتبه الاقوال في التلازم بين ترك احد الضدين ولم
يصح هذا الجواب المبتني على القول الثالث الا ان يقال ان الظ من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبتني على ظ كلامه
فالاحسن ان يرد في الجواب ويقال انه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظ منه فالجواب ما اجابه القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري
فالجواب عنه على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرنا على القولين الاولين فيندرج في المقام حتى لا تشتبه الامر **ثم ان** مرادنا من عدم
مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثاله ما لو كان رجل شابا
في الخلوة مع امراة حسنا محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه وتقويه بحيث يضعف عنه مقاومة
تقوى الشهوة النفسانية ويؤيد المواقعة انا فانا حتى بلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لزال خوفه بالمرة وارتكب
الزنا ولو خرج من عندها يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف
عليه ترك الزنا لان الصارف غير موجود بالفرض فهذا في ترك الضد المحرم وتصور هذا بعينه في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** ان السلطان انكر
المقدمية من الطرفين وقال كل من الطرفين من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه رد على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل

في انكار السلطان مقدمية ترك الضد

الضد

ويحل النزاع مطلق الضد والمامور به على الاصح اعم مما اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون نزاعهم اعم من اللفظي

الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما الملازمة
بيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي
هو سبب وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة لترك الاخر
لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور والمحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ردا على
الجمهور دفعا للمحذور والاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مقدمة لفعل الاخر من البديهيات
وكون الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضرورية ان منشأ الاولوية اما السببية الدافعية او مجرد الاستلزام
والاخصية للقطع بانتفاء امر ثالث قابل للاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان ترك الضد
السبب يتوقف على وجوده ووجود المسبب وعلى عدمه عدمه فالملازم من سببية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعلية فعل
الضد يستلزم التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف لمذهب الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط فعل الضد
لانه في المعنى انتفاء المانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع
اجتماع النقيضين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم
من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر في رد
الكعبي فالاولوية فاسدة وانما منشأ الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاخصية غير مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية
ففيه ان لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكاوان
انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك واضح بالضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها
اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لان كون عدم الشرط وعدم الجزء وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط لعدم الكل والشيء ضروري فيلزم ان
يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث
لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فحيث يتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المنتفية من الاستلزام ويتوقف وجود
المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فيصير الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف وجوده على
وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السببية فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقرير المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب
وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور على ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل
الضد المعين الخاص موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين
الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد او ترك ضد من تلك الاضداد ولا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص
ولا على وجود كل الاضداد بل يتوقف على فعل ضد ما من تلك الاضداد وقد عرفت ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص وذلك الفعل ضد ما
وفيه نظر لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد وفرد منها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد في
الحقيقة هذا دور مضمر فعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد
وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف
على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقد**
مما ذكرنا ان الدور لازم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها انفا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك
دائما فلو توقف الفعل على الترك ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين لان الخروج
موقوف على ترك الزنا في حال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الترك بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشي
من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك من تلك الحالة نعم ترك الزنا بعد ما لو لم يكن الخروج في هذه
الساعة لكان الزنا متحققا فهذا الترك موقوف على الخروج وابن هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك الاولى
مقدمة والخروج مقدمة لاستمرار الترك اي الترك التعبدي فلا دور **ثم ان** الكعبي ان اراد من مقدمية الفعل ومقدمية الترك للفعل الاتي منهما ولا
مجال عن الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر فيتقرر الدور الذي ذكرناه في ذلك المثال القابل للجواب في كل مقام
فلا دور ثم **فان قلت** الحق عدم التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانك قلت ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته
مشروط بعدم ارادة الاخر لان ارادة الضد ضد اذ يكون فعل الضد مستندا الى عدم الداعي الى فعل الاخر اعني عدم ارادته الذي هو علة تامة لترك

ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر اذ من المحال اجتماع الشيء مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر ام لم نقل لكفاية وجود الصارف في استناد الترك اليه فتكون المقارنة اتفاقية نتايج

في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم

الآخر وشرط لحصول فعل ذلك الضد فهما اعني فعل الضد مع ترك الآخر متلازمان وشريكان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الآخر فيكون ترك الضد مستندا
الى عدم ارادته التي هي علة تامة له وكذا فعل الضد الآخر مستندا الى عدم ارادة الآخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى شرط اعني عدم ارادة
الآخر ويكون هو مقدمة له كما هو مقدمة للترك ويكفي في تحقق ضد الضد الاستناد الى عدم ارادة الآخر المستلزم لترك الآخر ولا يحتاج استناد الفعل الى
الترك المعلول بعد الارادة الذي هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الآخر الذي
هو علة تامة لترك الآخر والظاهر ان الداعي على قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الآخر هو استلزام فعل الضد لترك الآخر لامتناع اجتماع المتضادين
وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام والاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد
يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته
توقفا طبيعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك والمقدمية وصدر احتياج فعل الضد الى الداعي لما
امكن فعل الضد الا مع ترك الآخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشيء قبلها وههنا يجد بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه
فعل الآخر الا اذا وجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الآخر وهو يسمى **المقدمة الخامسة** في بيان جواز اختلاف
المتلازمين في الحكم وعدمه **فاعلم** ان فيه اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة او كان احدهما علة والآخر معلولا
وبين ما لو كان التلازم فيه من باب المقارنة الاتفاقية ففي **الاولين** لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الآخر يجوز وهو لصاحب الكعبي ونفي الجواز المطلق للكعبي
ولازمها عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعتان معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولازمها ايضا دلالة النهي في العبادات على
الفساد ان لم يقل بقضاء العرف به اذ الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لو امر المكلف بقتل كافر فضرب ضربة وقتل مسلما وكافرا ولازمهما
ان لا يكون احدهما واجبا والآخر محرما فاما كلاهما واجبان او محرمان ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او
محرمين واما على مذهب صاحبه فلا اذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا معه لعلة واحدة اذ علة
ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر **اذا عرفت** ذلك علم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين
دون الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخرى عشرون فاسقط المكررات وخذ البواقي وهي عشرة
ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والآخر مستحبا او مباحا او يكون احدهما مستحبا والآخر مباحا
او يكون احدهما مباحا والآخر حراما او مكروها او يكون احدهما محرما والآخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما
واجبا والآخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والآخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه
ففي الستة الاولى كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز **ثم اعلم**
انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا عن عدم قدرة المكلف كما لو رأى النجاسة في المسجد
وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة الا ان ضاق وقت الصلوة فلا يمكنه الامتثال لكن هذا الامتناع عرضي ناشئ عن ضيق الوقت فنحكم
بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة **ثم اعلم** انا قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولى انما هو اذا
لم يكن الامتناع والتلازم ناشيا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع الامتثال بالاختيار فنرجع ونحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في
كل الصور حتى الاربعة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر لجوز ان يكون ترك الزنا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة في اصل التفصيل هو التفصيل
بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحبه فيما يجوز الاختلاف يجوزه من غير فرق بين اقسام التلازم فيما لا يجوز يقول بعدم الجواز
من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبي نفى المباح والمنقول عنه في ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام
وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح مقدمة له والشاهد
عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقدمات الاتفاقية وليس مقدمة لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير وثانيا
ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا
في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلم يلزم من ذلك انتفاء المباح راسا فالذي هو واجب من باب المقدمة كل فعل الضد لا المباح فان وجوب
المباح وجوب عقلي وبتخيير عقلي وليس المراد من وجوب المباح ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة راسا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما
ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو المباح اصلا **والثاني** من الامرين يمكن تقريره بوجهين **احدهما**
ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل
المباح واجبا **وفيه اولا** ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والآخر واجبا كما مر فان ذلك من احد الستة التي حكمنا بجوازه

في اسناد الكعبي

بالمرجوح لا ان يكون واجبا

لامكان

وان المعيار في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم التفصيل بين الاحكام لا الاقسام نتائج

لامكان الامتثال بهما معا فقال انه لو ترك الحرام كالزنا في ضمن الحرام كشرب الخمر بسوء اختياره فقد جوزنا الاختلاف ح في كل الصور العشرة بل عكس
الجواب اعني ذلك وان اخترنا تفصيل صاحب لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام لكنه ليس علة لترك الحرام ولا هما معلولا لعلة واحدة فيجوز
الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب على مذهب الكعبي وثانيا ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في
ضمن المندوب او الواجب فيكون المباح اذن واجبا تخييريا لا عينيا والظن ان مراده هو الاخير **وفيه نظر والثاني** من الوجهين ان ترك
الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه** زيادة عن الايراد المتقدمين في النظر الاول الوارد هنا ايضا ان
التعري اعني كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ثم اذ قد يكون غالبا عن كل فعل كما على القول الثالث في المقدمة الرابعة اذا لم يرد من الفعل
مطلق الامر الاختياري فظهر مما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما
بطلان قول صاحب م فبان اطلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له فتدبر في المقام
حتى لا يختلط عليك الامر **المقصد السادس** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظاهر فلو علق احد هذه على فعل
الواجب فصلى في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه مع اقتضاء النهي فساد العبادة
لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء راسا او بالاقتضاء التبعي كان اتيا بالواجب وكذا لو قال لزوجاته من اتى منكن بمحرم
فهي علي كظهر امي فصلت احديهن في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد تعلق الظهار والا فلا والحاصل
انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فالاتي بالضد اثم عبادة ومعاملة **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال ففيه الثواب **وقد**
يؤتى بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء
عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** ان قوله ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكان الصلوة باطلة باطلاقه مم
لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لبابان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق قطعا
ونفس الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
لانه يقول بانه يمتنع عقلا صدور الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الاخر **واما الصورة**
الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر اما اذا ثبت
ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق ويقال ان الامر المضيق ح امر ندبي او غير فوري في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على
تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجح الخارجي فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق
واما الصورة الثالثة فلا تجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب في ان التاويل في الظني اولا فيطرح الامر بالمضيق
بحمله على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع **واما الصورة الرابعة** فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي
عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ
بالمضيق فيكون الصلوة ح فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية بحكم نفس الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل
وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف
يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون
الظهرين موسعين اذ جعلنا الدلوك انحراف الشمس عن وسط السماء لا الدلوك عند الغروب سواء كان الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية فيكون وقت
العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك دلوك الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهرين
وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوة الاربع او في بيان خصوص وقت العشائين ولا ريب وقت تلك الصلوة موسع حتى اذا جعلنا
الدلوك دلوك الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقيد العمل ايضا وانما المراد من كون وقت العشائين ح مضيقا انما
هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** ذلك فقوله ع متى ذكرت صلوة فاتتك فصلها ونحوه معارض للاية
الشريفة على كل المعاني اذ قوله هذا فورية القضاء والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه يتصادقان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء
الموسع ولصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت لا قضاء عليه وفي مادة الاجتماع الاية حاكمة ظنا بوجوب
الاداء والرواية بفورية القضاء ظنا والعقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين وبانه لا بد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع الامر
بالموسع واثبات وجوب القضاء فورا بحاله واما من رفع فورية القضاء بعد عدم امكان رفع اصل وجوبه فيكونان ح موسعين ولا يرتفع شيء من
الامرين ح فللمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضا او وقوعا والشك انما هو في بقاء فورية الثانية بدليل ظني المعارضة مع الاية

في اقتضاء الامر النهي عن الضد

في ثمرة النزاع

الامر بالمضيق ح

لما كان الامر بالموسع حتى في صورة الامر بالمضيق مامورا به حتى في صورة الامر بالمضيق ولما كان الامر بالموسع حين

في موارد جريان الثمرة فيها

ولا اختلاف الحكم باحد الطرفين فان لم يكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما لم يجز الاختلاف والاجاز كما في الصورة
الست الاخر والدليل على ما ذكر حكم القوة العاقلة نعم لو كان الامتناع والتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار جاز الاختلاف ح مط فلو ترك الزنا
واجبا والشرب حراما ومن هنا اندفع في الكعبي المباح معللا في احد النقلين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا تقريريه كالتعليل بالمقدمية تتبع

بالموسع بالاداء الثابت بدليل ظني ايضا واذا تعارض فورية القضا مع نفس الامر بالموسع بالاداء الثابتين بالدليل الظني وتساقطا كان وجوب اصل القضا
ثابتا ويشك في ان المرتفع لاجل التعارض فورية القضا ام وجوب الاداء فيرجع الى اصالة البراءة بمقتضى نفي الاداء للشك في الامر به واما الامر بالقضا
في الجملة فهو ثابت الحال وقاعدة الاشتغال فثبت في الامرين الظنيين وجود الثمرة في مثل تلك الصورة وانكار بضميمة اصالة الفساد نعم لو كان بعد التعارض اصل
وجوب القضا مشكوكا كان اصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة **ثم اعلم** ان هذا الايراد مع جوابه يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود المثل
البدلي والذي يحصل القطع بعد فكل من الدليلين يفيد القطع واحدا بعد اخر فيتعارض القطعيان بهذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر
عدم الامر بالضد مبنيا من القبح العقلي واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه عرفا يدل على ان ضده غير مامور به وان كان العقل لا يدل
من الامر به فيتصور على ذلك القول الصور الاربعة وكلها تصير غير معقولة حتى القطعيين لا نرى يكون لفظ الامر بازالة النجاسة دالا على ان الصلوة
ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان واحد فيصير هذا قرينة على
ان الظ من كلا الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين لكن ترتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مط مم ايضا بل يكون كلاهما صحيحين لا يتصور
بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي وصرفنا الامرين عن ظاهرهما عملنا بكل من الامرين وحكمنا بالصحة واما الصور الاخر
على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق ثم ان الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص هي فساد
الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد طابق النعل بالنعل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا
مخالف لاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشئة عن اطلاق الامر ولاصالة عدم الاشتغال اذ قد ثبت دلالة
الامر بالشيء على وجوب ذلك الشيء اما دلالة على النهي عن ضده فيتوقف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم التفات الواضع الى الضد حتى يضع
اللفظ للدلالة على النهي عنه وعملنا بهذا الاصل لكان هنا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كان الدلالة على النهي عن
الضد تضمنا ام التزاما واما لو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بعدم التفات فتسميته بالعينية لا معنى
له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر بالشيء فيجي عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده عقلا كان مخالفة الاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكوته عن ذلك وعدم حكمه بنفي واثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم
الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل او لفظا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم
اثبات المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبنى هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا
لفظا فهو موافق للاصل من كل جهة فما قول السلطان موافقا للاصل بمعنى انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضاء النهي التبع
ثم بعد ذلك القول باقتضاء عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي اخس المراتب من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فيه اصل
بالنسبة الى سائر الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هو لا يستلزم الدلالة العقلية التي هي انتفائية ويدعو زيادة على ذلك
دلالة اللفظ والاصل عدمها **اذا تمهد** تلك المقدمات فهم هنا مقامات **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية
واما القول فيه لا قائل به ونسبة انكارها الى السيد سهو بل غرض السيد انكار الدلالة اللفظية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحدان مفهوما ومصداقا كالمترادفين
او مصداقا فقط كالمتساويين له وليسا متحدين لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازما في الارادة
عرفا فمن اراد احدهما اراد الاخر وفهم من احدهما الاخر وانكار ايضا **اما الاول** فلانه لا شبهة في تعدد مفهوم الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني**
فلانه لا ريب في اختلاف ضدقيهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل
بوجودين بالوجدان **واما الثالث** فلان كون كل موديا لما يؤديه الاخر لا يستلزم عينيتهما ودلالة احدهما على الاخر **واما الرابع** فهو حسن
لكنه التزام لا مطابقة وعينية **استدل** القائل بالعينية بانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فيها فمثلان كسوادين والا فان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان حكم الخلافين
جواز اجتماع كل مع ضد الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكما يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان واما لانه تكليف بالمحال **وفيه** انا نختار انهما مخالفان لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد
الاخر اذ الخلافان قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل
مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين واما القول بالتضمن

في الفصل

في الفصل العام

استدلال القائل بالعينية

ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو دفاعي حتى من المرتضى واستناد الانكار المطلق اليه سهو واقوال الخاص سبعة الاربعة وعدم الامر بالضد وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ولازمه الانكار المطلق واقتضاء النهي الشيء ونظهر ثمرة النزاع في مثل النذر والظهار وفيها نظر وتفصيل بالنسبة الى الامرين هل هما نظريان ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تتم في بعض هذه الصور بضميمة مقدمة خارجية نتائج

في اقتضاء الامر النهي عن الضد

فلا بد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان تركب المركب اما خارجي كتركب بدن من اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا بتركب نفس وكان ظرف التركيب هو الذهن كتركب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن الحيوان الناطق واما جعلي وهو ان لا يكون هناك تركيب في الخارج ولا في الذهن نفسا بل كان تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو تصور الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا بازاء المجموع من حيث المجموع وهذا التركيب يضم ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي او اصلي **اذا عرفت** ذلك ان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني نفسي اذ المتبادر من الامر شيء واحد اجماعا وهو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا تركب نفسي ذاتي من باب الانسان بل كل واحد منهما شيء سوى الاخر وليس في وجود احدهما عين وجود الاخر فلو كان مركبا لكان تركيبه جعليا **فنقول** ان تسميته جزء نحو ذلك المركب الجعلي بالتضمن انما كان اصطلاحا فلا مشاحة لكن ليس ذلك من باب التضمن حقيقة اذ المعنى في الفرق بين التضمن والالتزام ان في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وهنا الامر من قبيل الثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر بسيط اجماعا وهو طلب الشيء واظهار المحبوبية حتما ثم بعد ذلك بل بعده بصور الطرفين يفهم النهي عن الترك التزاما فالحق اذن الالتزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك بصيغة الامر الدال على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لا لما عسى ان يتوهم من ان الوجوب امر بسيط اجماعا وان التركب انما هو بعد التحليل العقلي لان ذلك يجري في مثل الانسان مع ان الدلالة على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على نفس الوجوب التزامي فكيف يكون دلالته على جزء الوجوب تضمنا **واما** المقام الثاني ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده عقلا بوجوه **الاول** انه لو امر بالامر امرا فوريا كما لو قال ازل النجاسة من المسجد لدل ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد العام واذا امر بشيء اخر ضده موسعا كالصلوة لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب في ان ارتكاب الضد الموسع يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا ريب في ان الامر بضد الموسع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري يدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الامر الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعتبرة في كلامه كما مر وهو عنه محال فلا بد ان يكون للامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثاني** ان الترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم لترك مقدمة المضيق المستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو تصريح من الامر لفظا وقد مر في مقدمة الواجب ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة لفظا قبيح فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع الامرين المضيقين بالاجماع الامري اذ يصح للمكلف الشروع بالصلوة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد صلوته صحيحة لوجود الامر واذا انعقدت صحيحة لزم عليه اتمامها لقوله لا تبطلوا اعمالكم فيجب عليه الاتمام فورا وازالة النجاسة فورا وهو تكليفها لا يطاق وانكاسيا عن سوء اختياره لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافيه عقابا على اصح الاقوال فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر فلا بد في المثال اما من رفع الامر بالاتمام واما رفع فورية الازالة واما رفع الامر بالموسع راسا **واذا دار الامر** بين احد المذكورات او لا مرجح في البين فلا بد من الوقف والرجوع الى اصالة فساد الصلوة فيثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا يريد تعيين احدهما بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا فيكون تصريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو غير جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض او العينية كما مر واذا كان لبيا فلا يتم فلا يكون التنافي بين الامرين ذاتيا مع ان مطلوبكم ذلك وثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وانكار الدليل لفظيا اذ المفروض ان جواز فعل الموسع في وقت المضيق انما يكون لاجل اطلاق ونحن لا نبالي عن مثله اذ المحاذير المفهومة عرفا في التصريح بجواز ترك المقدمة غير جارية هنا بل هي تجري فيما كان الدليل لفظيا نصا على جواز ترك المقدمة كان يقول بعد امره بالحج ان شئت فلا تذهب فالمستدل في عدم فهم التناقض او الرجوع فيما اذا كان الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق لما كان منشأ لبيا حكم اخر وهو وجوب الموسع وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا بالالتزام من الامر بالموسع محمولا على نفي الوجوب الذاتي فقط اذ لا طلاق بالنسبة الى نفي الوجوب حتى يفهم من اطلاقه نفي الوجوب ذاتا وعرضا حتى يلزم التناقض من باب دلالة الاشارة المستفادة من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة وثالثا بان المستفاد من الامر شيئا الرخصة في الفعل وصحته اي اجزائه عند اتيانه ومحبوبيته والذي ثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للمحاذير واما نفي الصحة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون الضد صحيحا فتامل الا ان يقال ان القدر الثابت هو ان دلالة اللفظ على الرخصة منفية واما نفس الرخصة في الواقع فوجودها مشكوك فيه فنقول ان صحة الصلوة مثلا موجودة بدلالة الامر اذا ثبت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب **فان قلت** اذا شك في الرخصة فالاصل عدمها واذا ثبت عدم وجودها في الواقع فلا يوجد الصحة ايضا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب ضميمة دلالة اللفظ التي هي دليل اجتهادي واجماعكم ضميمة الاصل دليل عملي

فاعلم

من اللفظ

اهل التنزيل

مضافا الى امر من المعنى

في الضد الخاص

المكلف

العينية

الدليل

هو الاطلاق

ثم القول بأن الامر يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد واصالة صحة الضد الناشئ
عن اطلاق الامر به واصالة توقيفية الالفاظ مع التأييد باصالة عدم التفات الواضع الى الضد وهكذا فلاحظ الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر

وهو دليل هاهنا فجماعتنا اقوى ورابعا انا نرى ان المولى من هل العرف يامر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم ثم قال اسقني ماء معجلا فيترك العبد السقي
ويشتري اللحم وقت السقي لم يكن معاقبا الا على ترك الامتثال بالسقي المعجل ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول بعين تلك الاجوبة وعن
الثالث اولا بان التعارض انما نشأ من الخارج وهو لا يبطلوا الا من نفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة الموسعة
مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلوة لا مطلقا كما اذا وجب عليه قراءة القرآن وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقراءة وثالثا بان اجتماع الامرين
الفوريين في المثال انما نشأ من قوله لا يبطلوا اذ لولاه لم يلزم ذلك فان الامر الموسع اولا اثبت صحة الضد ولم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء
مثلا ثم بورود لا تبطلوا حصل امتناع الاجتماع وانكاره بنفسه ليس لا يوجب التعارض لو لم يكن الامر الموسع موجودا فلا يندفع اما من التأويل
بان لا تبطلوا او القول انه غير شامل فيما نحن فيه فيكون المضيق بحاله او من التأويل في الامر المضيق وابقاء لا تبطلوا بحاله فعلى الاول يبقى الامر بالموسع للادائي
وهو الصلوة من دون فورية الاتمام والامر بالمضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثاني ليس كذلك اي يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة
موسعة وانما الصلوة واجبة فورية فلا بد ان ينظر الى دليل الامر بالاتمام فطعبا لطرح فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذ ناسخا وطرحنا
الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا يطرح فورية الازالة
ويكون الصلوة مضيقة لازم الاتمام والازالة موسعة فيصح صلوته اذا اتمها واذا كان فورية الازالة قطعية يطرح الامر بالاتمام ويكون الصلوة موسعة والازالة
مضيقة فلو اتم الصلوة الادائي كانت صحيحة اذ لا يجتمع الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافي صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون
الصلوة والازالة كلاهما موسعتين فتصح الصلوة فعلى التقادير الثلثة كانت الصلوة صحيحة فان الامر المضيق الدال على فساد الموسع هذا كله اذا كان
التعارض بين لا تبطلوا وفورية الازالة بان يكون اصل الوجوب في الجانب الاخر قطعيا واذا كان معارض لا تبطلوا نفس الواجب المضيق فيجيء منه الاحتمالات
الثلثة من طرح الامر بالاتمام في الاداء اذا كان وجوب الازالة والقضاء مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الادائي بالصلوة موسعا والامر بالقضاء مضيقا
وتصح الادائية لو اتى بها المكلف اذ الامرين فوريين من طرح وجوب القضاء وابقاء الامر بالاتمام في عكس ذلك فيكون صلوة الاداء ايضا صحيحة اذ لا امر
بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل فعلى التقادير الثلثة تصح الصلوة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا يحكم بالتخيير بين الامرين
المضيقين ويحكم باصالة البراءة عنهما مع ان احدهما في الواقع مكلف قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم التساوي بين الامرين المضيقين احدهما
مشروط والاخر مطلق يحكم بالتخيير بينهما وذلك ايضا لا يضر لصحة الصلوة كما قلنا لكن الانصاف ان الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مضيق فيحكم بتقديم
المضيق المشروط بعد وجود شرطه فلو قال المولى لعبده كب البوم الخمر الخل مع السكر ثم قال بعد ما تركب لزم عليك الاتمام اي لزم عليك تقديم جزء
من الضباع ولا اجوز ذلك لانا خبرنا ثم قال له قبل ان تركب اعطني ماء معجلا فهل العرف يفهم منه انه بعد ترك السقي والعصيان واشتغاله بالتركيب الموسع يكلف
بالاتمام والتقديم لا السقي فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرح الموسع المطلق وانكاره عندهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلوة عند الاتمام
سواء طرحنا الامرين الفوريين او خيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان** هذا الجواب انما يرد على القول بان الامر يقتضي الامر بالضد انكار المراد
القائل بفساد الضد الموسع اي الصلوة والا فانكار مراده عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لان في تلك التقادير نحن حكمنا بصحة الصلوة الا باجتماع الامرين
بل اما طرحنا هما او طرحنا احدهما هذا كله اذا قلنا بالاقتضاء العقلي واما اذا ادعوا ان الامر يقتضي عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وانكار العقل لا ياتي
عنه فجوابه ما مر من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين في ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا وبعد ورود الامر بالموسع ممتثلا من تلك الجهة **فظهر**
ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهي التبعي فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب
واجبة تبعا بالمعنى الذي مر واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذي يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور اي النهي التبعي فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة بارتكاب
الضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اي يعاقب على ترك ذي المقدمة عند فعل الضد الذي هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك لا يثمر في الفسق
والعدالة لمقارنة ترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة هنا فلا يفسد حتى يثمر واما اقتضاء هذا النهي التبعي عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا لما مر
من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضاء الفساد فلا يثبت من نحو ذلك النهي فالاصل ايضا صحة الضد واما القول باقتضاء الامر النهي
الاصلي عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا لتأخير الفوري واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع
ويحصل الامتثال وبعد النهي الاصلي عن الضد وان ذلك واقع عندهم ثبت ان العقل ايضا لا يأبى عنه لان كل ما حكم به العقل وكان عليه بناء حكم
العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقل بشيء والعقل متحير فيه لا انه يحكم بخلافه فان النسبة بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم من وجه فكل ما حكم به العقل
حكم به العقلاء ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعد الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يأبيان عن عدم النهي عن الضد
ولا يقتضيان النهي عنه بقي الاصول المتقدمة سليمة عن المعارض **فان قلت** ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجب فترك
الضد واجب في ذاك واجبا كان فعله حراما **قلنا** ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مرادك من قولك مقدمة الواجب واجبة ان اردت منه الوجوب الاصلي المستلزم

ثم الاظهر اقتضاء الامر النهي عن ضده العام عقلا كما هو واضح لفظا لكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر واما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا بتبعا لان ترك الضد
مقدمة لفعل ضده كما مر ومقدمة الواجب واجبة تبعا ولقد حصل لصاحبه عثرات كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فراجع نتايج

للعقاب عليها بنفسها عند تركها فهو مم فكيف يكون تركها حراما اصليا اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم **وفيه** ان الملازمة مسلمة لكن عدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم ممنوع اذ قد يمنع ان يكون احدهما واجبا والاخر مباحا جائزا وفيما نحن فيه نقول ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر به ولا
نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بذلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مطلقا اذ كان من اختيار المكلف فيصح ان
يكون احدهما حراما والاخر واجبا **واما الجواب** بان الملازمة مسلمة لكن التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلولي العلة الواحدة فهو مبطل
على مذهب صاحبه لا على مذهبنا **فان قلت** لو لم يكن الضد الموسع كالصلاة حراما ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامرين
المضيقين في قوله تعالى لا تبطلوا والامر الفوري كما مر قلنا ذلك على فرض تمامه لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر به **فقوله فلم يكن**
منهيا لصح فعله ممنوع اذ الملازمة لا مكان استناد البطلان الى عدم الامر لا الى النهي **ثم اعلم** ان صاحب الضوابط قال في جواب الكعبي ما حاصله ان ترك الحرام
قد يكون مع الصارف اي عدم الارادة وقد يكون بدون الصارف وقال في رد المستدل على اقتضاء الامر النهي عن الضد بان الصارف لازم الوجود مستمر
مع ترك الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يجوز ترك الواجب بدون الصارف الا ان يقال ان الداعي في فعل الحرام موجود
غالبا لميل النفس اليه فالصارف الذي هو عدمه قد يكون منتفيا مع ترك الحرام وقد يتحقق ترك الحرام خوفا منه سبحانه وان لم يكن الصارف موجودا
بخلاف الواجب فان الداعي فيه لم يكن موجودا غالبا لعدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كليا اذ قد يحصل بوجود
الميل الى فعل الواجب ايضا والارادة اليه ومع ذلك قد يترك الداعي خارجية وايضا انه قال في رد المستدل بان الصارف لا يقتضي ترك الواجب يكون
حراما لان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكم بوجوب المقدمة السببية **ويرد** عليه ان الصارف الذي هو عدم الداعي الذي هو شرط لوجود الواجب
يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستلزما له فحكمه بكون الصارف علة لترك الصارف فاسد من وجهين
احدهما انا بينا في رد استدلال فاسد له على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن
له والا لزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة مع شرط ام غير مقارنا لانتفاء العلة التامة وعلة لانتفاء **وثانيهما**
انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب ان يقول بوجوب المقدمة وان كانت شرطا لكون الصارف الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة
حراما لكونه علة للحرام اي ترك الواجب فيكون ترك الصارف اي نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله في مقدمة الواجب بالتفصيل بين السبب وغيره
بل كان الواجب القول بالوجوب مطلقا حتى الشرط لان عدم الوضوء على مقالته علة لعدم الصلاة فيكون حراما على قاعدته فيكون ترك عدم الوضوء الذي
هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة وايضا انه مسلم في الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل اجتماع الامر والنهي في الصارف ولكن اجاب
بان النهي لا يضر في الواجب التوصلي لكونه ليس على حد سائر الواجبات فيجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف وفيه ان اجتماع الامر والنهي في الواجب
التوصلي قبيح لان الجميع ح امر لان الواجب التوصلي ايضا على حد سائر الواجبات **فالاحسن** في الجواب في هذه الصورة هو الرد بدليل بقوله انا ان قلنا
بان المامور به في المقدمة ما هو الكلي الفرد المشترك بين افراد المقدمة اعني فرد ما فيصح ح اجتماع الامر والنهي فيها لان المامور به هو طبيعة المقدمة والنهي
عنه هو الفرد فيكون الجمع ممكنا فيصح الاجتماع **وان قلنا** بان المامور به في المقدمة ما هو الافراد فنقول ان الامر ح ينحصر في الافراد المباحة ولكن
انحصار الامر في المباحات لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة في تحصيل الامتثال به وانكان المكلف عاصيا لارتكابه المقدمة الا انه يحصل الامتثال بالجواب
من رد اجتماع الامر والنهي فانه قال في اخر المبحث ان وجوب المقدمة على تقدير القول به منحصر بحالة امكان ذي المقدمة وهو مع وجود الصارف ممتنع وفيه
اولا ان الصارف لو لم يكن مقدورا للمكلف فكيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجب ان كان مقدورا فلم لم يتصف المقدمة بالوجوب
باعتبار كونها مقدمة للواجب لا يمكن كون شيء واحد في ان واحد مقدورا وغير مقدور لشخص واحد وثانيا نقول ان الاشكال ان ذا المقدمة انما
يمتنع مع الصارف بشرط الا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** رحمه الله قال ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اي ضده ما وقال انه يرجع الى الضد
الخاص باعتبار ان النهي عن طبيعة الضد مستلزم للنهي عن كل افراده كما ان ازالة النجاسة بناء على اقتضاء النهي عن الضد الخاص ليس بمنزلة لا تصل
فيكون النهي عن احد الاضداد الى النهي عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا ان قلنا بان ازل النجاسة يقتضي النهي عن الضد الخاص لكان خصوص الصلوة
منهيا عنه فيكون بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا يصح الصلوة ح لانه نظير قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وبعبارة اخرى
صار بمنزلة ان يقول افعل الصلوة ولا تفعل الصلوة لكونها ضد الازالة فيكون الجهة تعليلية والجمع امرا والصلوة باطلة **وان قلنا** بانه يقتضي
النهي عن ضده العام بمعنى احد الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة تارك الازالة صحيحة
لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله صل ولا تغصب فكما ان هذا يستلزم البطلان فكذا هذا لكون الجمع ح مامورا بالرجوع
النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والغصبية لا يقال ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم الاستغراقي لانا نقول انه يصير بمنزلة قول الشارع
صل ولا توجد غصبا فيكون النهي ايضا راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي عن الضد الخاص لما عرفت من

في بيان تعليق الأمر على الشرط

وفي تحقيق المنطوق والمفهوم

الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي في ذلك **ضابطة** تعليق الامر على الشرط هل يدل على نفي الامر عند فقد الشرط ام لا وتنقيح الكلام فيه بتقديم رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شيء مذكور سواء كان الحكم مدلول اللفظ ام لا فزيد قائم مفهومه اللقب ان عمرا ممثلا ليس بقائم وفي الغنم السائمة زكوة مفهومه الوصف ان المعلوفة لا زكوة فيها **وقد يجتمع** المفهوم كما في المثال الاول لان مفهومه ثم زيد النبي بجالس او ضاحك ونحوه ويشكل الامر في مفهوم الشرط كان جاءك زيد فاكرمه فان الشرط في مفهوم الشرط ان يكون المفهوم والمنطوق ذاتا واحدا فمنطوق المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجيئه فاتحد الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عما علم عن حكم شيء مذكور فلم ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال في اية النبأ ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تتبينوا لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم ما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل بخصوصه او العكس **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم الشرط مختلف مع موضوع المنطوق وان كان ذات الشخص واحدا فيهما فان ماله الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالقيد جزء للموضوع فيختلف ماله الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة ام للمدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض الاخير والظاهر انه لا قابل بكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المبادر للمفهوم ان المبادر منهما دلالة الدلالة فانهم يقولون ان الدلالة منطوقية فالاتيان بيا النسبة دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة فاطلاق المفهوم والمنطوق وحملهما على الدلالة والموضوع خلاف المصطلح فنقول ان لفظة ما في تعريف المنطوق اما كناية عن الموضوع اي ماله المدلول ام عن الحكم المدلول وعلى الاول يحتمل معانية الاول ان المنطوق مع موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثالث** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق مدلول اي حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف للحكم **وكذا الثاني والثالث** لما ذكر مضافا في الثالث الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير المعنى في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المعنى في الفرق كون ماله الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرنا بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء مما مر لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرنا في تعريف المنطوق عن الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف سد بل الذي ذكرناه اولا انسب فاسلا لانه جيد للعباد في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه وعلى ذلك يصير مفهوم القصر في قولنا انما زيد قائم منطوق اذ الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد المذكور ولا يتمشى فيه التوجيه الذي ذكرنا في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون مفهوم الاية الشريفة ومنهم من ان تامنه الاية الشريفة منطوق فان مفهوم الجملة الاولى وان من يؤدي القنطار يؤدي الدينار بطريق اولى ومفهوم الجملة الثانية ان من لا يؤدي القنطار لا يؤدي الدينار بطريق اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا الكلام في اية التانيف وايضا يلزم عليه ان يكون مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما اذ الموضوع والمفهوم كلاهما غير مذكورين مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قوله رفع عن امتي الخطاء من المنطوق مع ان الموضوع وهو المؤاخذ غير مذكور فيه فيكون مفهوما وكذا قوله تعالى اسئل القرية من المنطوق اي الاهل غير مذكور فيلزم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد المفهوم الا ان يجاب عن الاخيرين بان المؤاخذ والاهل مقدران والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ومحصل الكلام ان المعنى في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه فقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كما في وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما وجودهما في المنطوق وفقدهما معا في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما في المفهوم سوا وجد احدهما في المفهوم ام لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور واما وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الاول فاقل الاحتمالات محذورا هو **الرابع والثاني** لكونهما على ما اخترناه من عدم وجوب المقدمة لفظا لا يلزم محذور فالاحسن في التعريف بحيث يصح على كل الاقوال ان لا يؤخذ لفظ المفهوم قيدا مشتركا معنويا بين المفهوم الموافق والمخالف ويقال ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثابتا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ

الموضوع في عبارة عن حكم شيء غير مذكور سواء كان الحكم مذكورا ام لا لكن دخل في المقامين تكون الحكم مدلول اللفظ

في محل النطق والمفهوم بانه مدلول عليه اللفظ لا

في مباحث الفرق بين المنطوق والمفهوم

والحكم

والموضوع

ان المنطوق وعلى وجود

الا

في المنطوق والمفهوم

في تقسيم المنطوق

اولا والمنطوق ما عدا ذلك من الدلالات اللفظية فلا يرد محذورا اصلا **اقول** وح يدخل دلالة الامر بشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف وليس مفهوما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع اي ما سوى الحكم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع الحكم وذلك لا يصح الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك واما الدلالة التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى يكون داخلة في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعد بعض اياها من المنطوق **ثم** المنطوق الغير الصريح على قسمين المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا وعلى تقدير الاول اما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه او لا **اما الاول** فهو دلالة الاقتضاء كقوله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء وقوله تعالى اسئل القرية وقوله ع العتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لو لم يقدر الاهل لما صح عقلا وفي الثالث لو لم يقدر قوله مملوكك على الف لما صح شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل تلك الامثلة مناطق اذ ليست مفهوم موافق ولا مخالف بل ليست حكما اخر ولا انها مناطق غير صريحة فلعدد ذكر الموضوع اي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم اجمع فيها فمن الاول حذف المؤاخذة ومن الثاني الاهل ومن الثالث قوله مملوكك اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء هو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عقلا ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فعلم منه ان الوقاع علة لوجوب الكفارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم كونه صريحا فلعدم ذكر الحكم اي العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين الاولين اي ما لم يقصد فيه الدلالة بل يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظ المتعارف في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احديهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال فهو دلالة الاشارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظ واما عدم الصراحة فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعدم ذكر ستة اشهر ايضا **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه واما في دلالة الاشارة كالايتين فلا قصد في اللفظ لا يدل على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ بذلك الحكم فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلامهم تناقض فالاولى اخراجها من اقسام المنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد رأيته ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا دلالة الاشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق ولا دلالة التنبيه والايماء وهو ظ ولا دلالة الاقتضاء اذ الظ من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر في تجاء الاعراب اي تجاء الحذف او يكون توقف العقل فان الشرع ايضا قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة وهو ظاهرها المعنى الحقيقي المجازي فلا بد اذن من اخراج كلامهم عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد رأيته داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا للدلالة المطابقية الظاهرة وغيرها بان يقال الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا بلفظ ظاهري عام غير ظاهري ليشمل المجازات التي قرينتها لفظية فهي اذن منطوقة صريحة اما كونها منطوقة فظ واما كونها صريحة فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابق وهو الاسد اما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء ويقال انها انما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من العادي فان القرينة العادية اعني عدم اعتنائنا الرمي من الحيوان المفترس واعتياده من الرجل الشجاع صارت قرينة بحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظ واما كونه غير صريح فلعدم ذكر رجل الشجاع صريحا بنحو الحقيقة فاذن يوجد في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الظاهري الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ دالا بدلالة اصلية على حكم اخر ثانيا بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافق وطريق الاولوية والقياس بطريق اولى **ثم** الاولوية اما ان يكون من المفهوم اذا استفيد من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية ابان في قطع الاصابع واما مخالف وهو على اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اي المشتقات كالسائمة والمعلوفة ولا يشمل الوصف النحوي كجاءني زيد الذي ضرب فانه مفهوم القيد ولا مثال زيد قائم نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف ومفهوم القيد كالحال والتمييز ونحوهما والنسبة بين الاخير وسابقه عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وقيد وهذا راقوه دخلا فانه قيد لا وصف ورجل قائم فانه وصف لا قيد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او قدم فيه ما كان حقه التاخير نحو لا امرر بزيد ومفهوم اللقب والمراد اسما الاعيان والظ دخول اسم المعنى كالمصدر فيه ايضا ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما اضرب في المسجد ونحوه فهو مفهوم القيد لا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان ومفهوم العدد والمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور واما عدم جواز الاقل فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها **ثم** اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق ولا ريب انه مستنكر عرفا فلا يقولون في الغنم السائمة زكوة بجر اعلام عدم وجوب زكوة المعلوفة واما المفهوم الموافق فقيل انه ان قلنا ان دلالة مثل لا تقل لهما اف على ما فوق الاف من الاذى انما هي لاجل كون تلك امثاله

في المفهوم المخالف

من الدلالة على المفهوم انما كان من باب لا يلزم فلا يدخل في المفهوم من باب استعمال اللفظ في المفهوم من ارادة المنطوق والمفهوم المخالف

الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوى الى مطلق النهى عن الاذى مثلا ونحوه فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهى
على ما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهى عن الاف لكن مع القرينة كما هو الغرض لانه يصير من باب العام المخصص وهو حجة فى الباقى وان قلنا
بعدم النقل بل لكون الدلالة على ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة
المنطوق **وفيه** ان صحة استعمال تلك الالفاظ فى النهى عن مطلق الاذى ونحوه فى الجملة اعم من كونه حقيقة ومجازا مما لا ريب فيه وان لم يكن المنطوق
مرادا بل ذلك اقرب المجازات فى تلك الالفاظ واشيعها ان لم نقل بالنقل فيها فالاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازى فى المفهوم والنقل اذا
على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازى اى المفهوم لانه اقرب واشيع نعم على القول بالمفهومية لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام لارادة
المفهوم من باب الاستعمال المجازى حتى لا يلزم الغلط ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح الخطاب على التقديرين ونحو كان المفصل هو ما ذكرنا من انه
لو كان من باب المفهوم لم يكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز
المطلق على القول بالمفهومية وعدم النقل **المقدمة الثانية** الشرط محركة العلامة ومنه اشراط الساعة اى علائمها وقد يقال شرط الحجام ذا عرق
الجلد بمبضعه ولم يد وهو ايضا من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفى عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود
الشئ ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ فى كلامهم حمل على مصطلحهم واما فى العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك
اللفظ حقيقة فى الملزوم اى ما يلزم من وجوده وجود الشئ لا بمعنى توقفه عليه كقولك الانسان اشرط للحيوان اى ما هو ملزومه لكن لا يلزم من عدم ذلك
الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة فى القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود من دون اخذ قيد لزوم العدم من العدم كما فى
السبب او عكسه كما فى الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة فى الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء والسبب مطلق ما يلزم من عدمه العدم اما فى ذلك الوجود فاعلم
انه لا سبيل الى الثالث منها اذ لا يقال الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا التبادر من لفظ الشرط ولا الى الثالث اذ لو صح الانسان
لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلى على الفرد مضافا الى صحة السلب عنه وعدم تبادره بقى الاشكال فى الثلثة الاخرى والحق
انه للاخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولى لكن الشك فى كون كل واحد منهما انه حقيقة على نحو الاشتراك
اللفظى ام هو للقدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلى على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** بناء هذا القدر المشترك
فى ذلك اللفظ عندهم **والثانى** انا نراهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولى ولا يصححون سلبه عنهما فلو قيل بكونه حقيقة فى احدهما دون الاخر عد
مجملا وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظى والمعنوى والاخير اولى للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فى
المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط فى العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل فى عرف الاصوليين عن المعنى الموجود فى العرف العام الى المعنى الخاص والنقل مستلزم
لمخالفة اصول ثلثة وهى الوضع للمعنى المنقول عنه ثم المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل ولو كان الشرط فى العرف العام
مشتركا لفظيا لم يلزم فى عرف الاصوليين نقل لكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين فى العرف العام وهو ليس مستلزم لمخالفة اصول
ثلثة الوضع للمعنيين وهجر المعنى السببى فى عرف الاصوليين وكل الثلاثة خلاف الاصل فتساويا الاحتمالان فما وجه ترجيح اشتراك المعنوى فى العرف العام
على اللفظى **قلنا** ان الاشتراك المعنوى اغلب فهو بصيرة مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول الاعتبارية مضافا الى ان محل كلامنا انما هو فى العرف العام
والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظى والمعنوى ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضى ترجيح ما هو الارجح فى تلك الجهة وان استلزم الترجيح هنا خلاف اصل
اخر وفى غير المقام اى فى غير العرف العام من سائر الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الراجحية فى المقام حيث هو **واما فى عرف النحاة** فالشرط يطلق على ما يلى حرف
الشرط فى الجملة لكن الشك فى انه حقيقة عندهم فى مطلق ما يلى حرف الشرط حتى ما يلى ان الوصلية كقوله ان عملت خيرا تجزه وان كانت مثقال ذرة وحتى ما لم
يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذى مر انفا كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا او مخصص بمثل ان جاءك زيد فاكرمه اى بما اذا كان الثانى سببا
الظاهر عدم اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بدليل جعلهم ان الشرطية قسيما لوصلية ولا شك ان الظاهر فى اطلاقهم اياه على الثالث وانما الاشكال فى الثانى فلا
نعلم انهم يطلقون عليه الشرط فى اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو بكون ذلك الاطلاق فى الاخير من باب اطلاق الكلى على الفرد
بان يقال ان اللفظ لم ينقل عن معناه العرفى عندهم اعنى مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اى خصوص ما يلى حرف الشرط بل الاطلاق فى الاخير من باب اطلاق
الكلى على الفرد وفى الثانى من باب المجاز امر ذلك لاجل حصول اصطلاح جديد عندهم فالاشكال فى تشخيص محل الاطلاق وفى كيفيته لكن الحق فى المقام الاول
انا عرفنا انهم لا يطلقون الشرط على ما يلى ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثانى كالثالث فان المتبادر من الشرط فى كلامهم اعم من القسمين بدليل
يقولون اذا كان جملة فعلية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جزاء الشرط فى القسمين وفى المقام الثانى الحق ان لفظ الشرط فى عرف النحاة
منقول عن معناه العرفى الى مطلق ما يلى ادات الشرط وكان سابقا على الجزاء فيخرج ان الوصلية لانه لا جزاء له والدليل على النقل تبادر خصوص ما يلى حرف
الشرط بالنحو المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن فى الهيئة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجناية مثلا مع انها سبب العسل

ايضا

فى بيان معنى الشرط

فى بيان معنى الجزاء

وايضا لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما قال حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل الموقوف عليه **ثم الظ**
ان اللفظ ليس مشتركا لفظيا عندهم بين القسمين الاخيرين بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق ما قال حرف الشرط بالنحو المتقدم **المقدمة**
الثالثة اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد يطلق ويراد بها التعميم كما في ان الوصلية ونحوها وقد يطلق ويراد بها سببية الاول
للثاني اعني لزوم انتفاء الثاني من انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول وسببية الاول للثاني من لوازمه العقلية العلم بانتفاء الاول من انتفاء
الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام بل مراده محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد يطلق ويراد بها
استلزام وجود الاول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني او انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة
اذا نودي للصلوة وقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا **وقد يطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن
انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقد يطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الاولى على وجود الثانية لا توقف نفسها
عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء فرع نزول
الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا شبهة في عدم كون لفظ الشرط محلا للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلا للنزاع
بان يكون نزاعهم في ان معنى ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عند عدم المجيء ام لا مع فرض ان زيدا لو جاء لم يجب فان ذلك خلاف الوفاق
هنا لان اللزوم الاول للثاني هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى القايل بعدم حجية المفهوم ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق او انتفائهما
معا فاستدلال العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطا بخلطه
بين الاصطلاحين وبصحة ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق وبطلان الثاني ظ بما مر وكذا الاول اذ الواقع بعد ان واخواته قد يكون شرطا لها
وقد يكون سببا وعلى التقدير هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصداق لفظ الشرط هو الشرط النحوي وح لا بد من تحرير محل النزاع فنقول
من **اما الاولى** فالحق ان النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من المبادي اللغوية ومن شانها كون النزاع
لغويا ولفظيا لا عقليا لظهور عنوانهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء او يفهم منه ذلك ام يدل على ذلك
ام لا ولان النزاع لو كان في الدلالة اللفظية لكان للنزاع ثمرة وهي انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم
لدلالة اللفظ عليه عند الوضع وعلى القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين عند العمل
بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط **واما** منكر الحجية فواضح **واما القايل** بالدلالة العقلية فلان غاية ما دل عليه العقل هو عدم
كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة وهي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال
وجود فائدة اخرى مخرجة للكلام عن اللغوية فلا بد له من الاخذ بالمنطوق الذي هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا
يكون بين القولين ثمرة بحلا ثم مضافا الى ان النزاع في الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا الشخص عدما مكان خلو التعليق عن الفائدة
مما يحكم به كل احد فان اسناد القبيح الى الحكيم قبيح فهذا يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فاذا لم يكن هذا في بلا للنزاع انحصر النزاع
في الدلالة اللفظية لا فتامل لكن نحن نتكلم من كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فالحق فيها ان النزاع في نفي الدلالة اللفظية
وان نازع القائلون بالدلالة في الكيفية ايضا ويشهد عليه سند لال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لكن المثبتين
من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فالحق فيها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها
ويشهد عليه سند لالهم موثقة ابن بكير من الاية فمن لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فالحق فيها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة
الخبرية انشاء ام اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار بالاطلاقين نفيا واثباتا **واما الجهة الخامسة** فالحق فيها
ان النزاع في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظ عبارتهم بل هو صريح بعضهم لكن لا يبعد
في ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية او من الادوات فقط ويمكن ادعاء الاخير بان يقال بمجرد سماع اداة الشرط يفهم التعليق وان لم يسمع تاليها
الا ان يقال ان فهم ذلك العلم السامع بان الجملة المتكلم بها شرطية فيفهم التعليق لا من حاق لفظ ادات الشرط بل ينتقل من اسماعنا الى مجيء
الجملة الشرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى اصالة عدم الدلالة بمعنى قاعدة التوظيف في اللغات
واصالة عدم الوضع للمفهوم اي عدم كونه ملتفتا اليه واصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل واصالة عدم التقييد والتخصيص فيما اذا كان
المفهوم معارضا للمطلق او عام وموجبا لتقييد ذلك المطلق او تخصيص ذلك العام عدم دلالة اللفظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة
غير معتبر عندنا مع ان قاعدة الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق ليس الا فالاصل بهذا المعنى ايضا يقتضي ذلك لان تلك الهيئة استعملت في
افادة السببية وفي افادة لزوم وجود الاول وارادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة

الطلاق الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط

تحرير محل النزاع

انما هو في دلالة اللفظ على المفهوم

الا الله لفسدتا والفقد المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعمل تلك الهيئة
في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقد مر ان القاعدة حينئذ الحكم بوضع
اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا
في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه
حجة في الشرع لا غير والحق الحجية مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان
المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك ولا ريب ان الاخير بعينه
السببية فكذا الاول ومراد صاحب المعالم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه فان له منزلة قولنا الشرط في اكرامك
اياه مجيئه اليك هو ان الثاني بعينه السببية لقضاء العرف فكذا الاول وليس مراده الشرط الاصولي حتى يقال
انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان
المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم**
ان الحق كونها لدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة حينئذ ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة
لوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باسقاط قيد الوحدة وجعل
الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو
سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمركب منهما اي الهيئة التركيبية وكونها موضوعة للمفهوم بشرط
تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك الاخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه
الاجمال عند الاطلاق ولا اجمال في تلك الهيئة اذ من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط
ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا ولان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا
يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز بل القدر المتيقن في المشتركات ارادة معنى
واحد منها ولانه لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا
في اطلاق وحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشتركات فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما
منه دفعة واحدة لانه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض
معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر ولعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلت**
ذلك مسلم لكن لا يصير المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما
في الالتزامات ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على ان لو حدة
لو كانت جزء من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية
هنا ولا الى **الثاني** للوجوه الاربعة الاولية في سابقه **مضافا** الى الاجماع على بطلان هذين
الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم
لزم كون الذهن منتقلا اليهما كليهما على السواء كالعمومات لا على الترتيب كما في الالتزامات **فان قلت** يمكن
اشتهار بعض افراد العام فينسبق الى الذهن **قلت** الجواب عامر في الاحتمال الاول **ولانه**
لو كان الوضع بطريق العموم لزم جواز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق
على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع**
لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معناه التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت
عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقا ولو مجازا فتامل ولان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق
ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لانه احد
الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر
المفهوم اولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط اذ

حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون الهيئة التركيبية

في ان الموضوع لها هو المنطوق او المفهوم

في المفاهيم

يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد وقد عرفت انه بالنسبة الى المفهوم لا يجوز فتعين الاخير فظهر ان الحق هو كون الدلالة على المفهوم التزاما ثم اعلم ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه الاول الاصل اذ لا شك في المقام في الافادة والاستفادة والمستفاد واما الشك في ان المفيد للسببية ماذا فان كان معنى ان واخواتها هو السببية وحصل الاستفادة والمستفاد واما الشك في ان المفيد للسببية منها فهو المطلوب والا فان كان المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع وضع لادات الشرط الموضوعة لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانيا لاصالة اتحاد الوضع الثاني ان المتبادر من مجرد سماع الادوات قبل سماع ما بعدها هو السببية الا ترى انه لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ولم يرد المفهوم واراد التعميم لتوقف عليه في العرف وقيل له انك بعد ارادتك التعميم فلم قلت ان ولو واذا بل للاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فتوقفهم فلم اثبت بلفظ ان مع عدم المفهوم اذ عدم الفائدة يشهد بانهم يفهمون التعليق من لفظ ان ويحكمون بانتفائه عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع بالوجدان فانهم يفهمون التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان الثالث انه لا ريب في ان لفظة ان واخواتها ليست مهملة اتفاقا ولا ريب ايضا في انها ليست بجزء الدال بمعان لا يكون لها وضعا مستقلا من الواضع بل كانت مثل تاء زيد وهذا ايضا اتفاقي فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا ينافي وضع الهيئة التركيبية ثانيا لمعنى وكان لفظ ان مثلا من تلك الحيثية جزء دال وليس المراد من جزء الدال ذلك بل ان لا يكون له وضع اصلا واذا ظهر ان لادوات الشرط وضعا مستقلا فنقول ان ذلك الموضوع له اما السببية فيكون وضع الهيئة ايضا لافادة السببية لغوا وليس من قبيل المترادفين ايضا اذ ثمرة الترادف التوسع في الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى وان كان ذلك الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود او الانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعاني الموجودة في السبب بعد وضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا فتعين ان يكون وضع ادات الشرط واخواتها للسببية ولا يكون الهيئة موضوعا لها ثانيا الرابع تصريح اهل اللغة والنحو بذلك كقولهم ان او للشرط ولا ريب ان المراد من الشرط في هذا الكلام ليس معناه النحوي اي الجملة الشرطية لانه لغو بل الظاهر منه المعنى العرفي الظاهر في السبب فتامل ثم اعلم بعد وجود الدلالة اللفظية ان الدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة السابقة اذ حكم العقل مثل حكم اللغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقف وكذا الاصل بمعنى الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع وان لم يكن من اللفظ فان قلت الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا قلنا ان اردت من ذلك اثبات الوضع فهذا الدليل العقلي لا يثبته مضافا الى انه على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الواضع وذلك غير حجية المفهوم وان اردت اثبات المراد فهو اعم من المدعى اذ مقتضاه اثبات ارادة فائدة ما وهذا اعم عن ارادة الانتفاء عند الانتفاء فان قلت اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق فنقول ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه قلنا ان سبب اظهريته تلك الفائدة اما وضع اللفظ لها فهو مسلم لكن التمسك بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضم الوضع اليه حينئذ لغو لكفاية الوضع عن العقل دون العكس فلا يحتاج في الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية واما الغلبة فيه ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية فمع ان مثل تلك الغلبة قلما ينفك عن وجود الوضع يكون ما ضم تلك المقدمة الخارجية جعل الدلالة بسببها جعل الدلالة في بسببها عقلية مع عقليته مع استقلال الغلبة في الدلالة لغوا وان كانت كانت بحيث تلك المقدمة الخارجية

فان الدال على السببية في التعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية

فان لادوات الشرط وضعا مستقلا

فان دلالة العقلية مفقودة في المفهوم

في المفاهيم

بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها **ففيه** ان وجود تلك الغلبة مم بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على
الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجود في المجازات فانا بعد اعتبار ارادة
المعنى الحقيقي نعلم سبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صارا سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة
المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه هو المنطوق مرادفا
بخلاف المجازات **ثم** والسر في عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة ح هو الغلبة ولا يكون لضم تلك المقدمة
ثمرة اذ الدال على جنس الفائدة وفصلها ح هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايضا فلا فائدة لانضمام
الفصل في افادة المفهوم فتامل جدا **واما** الاقربية الاعتبارية لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **ففيه**
ان القرب الاعتباري لا اعتبار بها في اثبات الاحكام والالفاظ **واما** الاصل لان ارادة تلك الفائدة قدر متيقن والاصل عدم ارادة ما
سواها **ففيه** ان الشك في الحادث ولا قدر متيقن في البين فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد ومن يحذو حذوه لانهم
يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة اي السببية بالمعنى الاعم بمعنى اثبات السببية وانه يفيد الكلام الانحصار ح فيمكن التمسك في نفي سببية
ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل واما نحن فلا نسلم السببية في مقابل هذا المستند بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل
فان قلت ان الفوائد المتصورة هنا عديدة والمتكلم الحكيم ان اراد كل تلك الفوائد فهو واضح لان من جملتها ارادة المفهوم وان اراد احدا معينا
عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او معينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل او عند المخاطب فقط فهو غير متصور اذ الفائدة لا بد ان يعينها
المتكلم لاجل تخصيص المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا دخل لعلم المخاطب واحدا مفهما عندهما بمعنى الارادة فائدة وما هي القدر المشترك
بين الكل فهو ايضا غير متصور اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد بخصوصه او اكثر ولا يكون كل الفوائد اي فائدة ما
داعيا اذ الشخص لا بد ان يشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كل الفائدة من حيث هو داعيا من دون وجوده في ضمن فرد خاص
من افراد الفائدة متعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث اذ لا نسلم ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعين فرد المخاطب كان يكون سبق الذكر مثلا
نعم ان اراد المفهوم فلا بد ان يبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المضر **فوائد الاولى** اعلم ان المواد اذا وقع جزاء الشرط
فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء لا عينا ولا
تخييرا انه يحرم عليك الاكرام عند عدم المجيء او انه لا يجب عليك الاكرام ح والدليل التبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها **واما**
الهيئات كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجئك فلا تكرمه او لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع
المنطوق عن الموضوع اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني واثبات الحكم المنطوقي عند انتفاء الشرط لا باثبات ضده في المفهوم **ثم**
المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقا عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من العامة حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق
وهو في المثال الوجوب العيني فالمرتفع في المفهوم ايضا هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** عن ذلك بعد التبادر الذي ادعيناه وقس على ذلك سائر
الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه **الثانية** يشترط في وجود المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال
ان هانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف والسر واضح **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد يعلل
ذلك بان التبادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه الافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ
فانما يحصل في الثاني لنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب ولتلك النكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه نظر** من وجوه الاول
ان التشكيك في الافراد الغير الغالبة في المطلقات على انحاء اربعة التشكيك البدي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر بحكم الشايع في اندراجه في المطلق
عند عدم القرينة والتشكيك المضر الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المضر بين العدد الموجب لحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلم الخصوصي
وهذا الاخير قسمان ثم لو ادخل السوار سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايضا فلو قال كل عندي عدد تاكل لم يتبرك الى اكل مقدار عشرة جنبه
ايضا كما لم يدخل سور العموم وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمله كما في المثال المذكور لو اكل عشرة لفهم ونحوها فان المطلق لا يشمله
والعام يشمله اذا ظهر ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلثة الاخر فالمراد من عدم انصراف اللفظ الى الفرد النادر هو ان لا يعلم
المتكلم هل اراد هذا الفرد ايضا كالفرد الشايع ام لا وان لم يعلم ان المتكلم لم يرد كما في القسمين الاخيرين وليس المراد ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد وعلى
اشتراكه مع الشايع في الحكم حتى يكون هنا حكمان احدهما الاثبات في الفرد الشايع والاخر نفي النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوتا عنها والحاصل ان المطلقات
لها اختصاص بالافراد الغالبة لا انها مختصة بها اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد اذ غاية ما ثبت افادة المطلق الاختصاص بالفرد الغالب ولا يفيد
تخصيص الحكم به مع بقاء التعلق على التخصيص فيكون هنا حكمان اثباتي وسلبي احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو المراد من اللفظ المعلق ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق

هنا فوائد جليلة

في المضمر

في اشتراط العموم في الشرط عدم كونه مفهوم الشرط عدم كونه وارد مورد الغالب

فالنكتة

فالنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص وارادة المفهوم ولا غائلة فيه فانه افاد شيئا لم يكن مستفادا من غيره بل نقول ان حجية المفهوم اقرب لانه لو كان الشرط واردا مورد
الغالب لزال فائدة من الفوائد المذكورة في مقام التعليق وهما الاشعار بالذكر وبيان المورد لانه بعد انصراف المطلق الى الغالب لا يشمل الكلام غير المذكور حتى يرد
بيان المورد وكان هذا المذكور اهم وانت خبير بان ذلك الموضع من الموارد النادرة لم يكن الشرط فيها واردا مورد الغالب ويحتمل فيه الفوائد الكثيرة فنحكم بان الفائدة هو ارادة
المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كانت الفوائد اقل فنحكم بان الفائدة هي ارادة المفهوم اولى فهذا الوجه كورث على ما فرغ عنه مضافا الى انا نقول ان المطلق
المنصرف الى الفرد الشائع انما يفيد الاختصاص او التخصيص فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور لما مر من ان افاد التخصيص فهو ضد مطلوبنا لانه يدل على المفهوم
عن الكلام الوارد مورد الغالب مضافا الى انا سلمنا ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق ايضا يفيد ذلك لانك عرفت بان التعليق موضوع لافادة
ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التاكيد وذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وجعل الفائدة سوى المفهوم مضافا الى انا سلمنا عدم افادة التعليق
التخصيص للزوم التاكيد اولا لان القول بافادة ذلك من باب العقل لا اللفظ لكن نقول انك بينت دليلك كما هو الظاهر منه على افادة الجملة المطلقة التخصيص
وبعد حصول التعليق فما الصارف لاخراج الجملة مطلقة عن ظاهرها اعني افادة التخصيص مع ان مرادك مراد القوم في مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة
بشيء من اجزائها السببية والتخصيص في الحق بعد اطال كلام الفاضل ان يقول في تحقيق هذا المطلب ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه للفهم العرفي
كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب على كونه موضوعا له **والسر** في عدم فهم السببية هو ان العرف في مثال ذلك المقام
يفهمون من تلك الجملة الشرطية الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع وينزلونها منزلتها وكانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائما وكلية
وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يتحقق انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء عند انتفائه والنكتة في التعليق يختلف باختلاف المقامات
لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي فلو قال اكرم زيدا او اعطه هذا الكتاب لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يجيئه واما اذا قال ان
جاءك زيد فاعط الكتاب ارتفع عنه مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاء زيد اعطاه والا فلا ولا يرد ههنا المفهوم اذا كان الغالب مجيء زيد فلو راى زيدا
وكان الكتاب حاضرا عنده لزمه اعطائه وان لم يجيئه زيد ولكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه ثم وان امكن اعطائه بدون
السعي نعم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا فائدة ولا يتوهم ان ثمرة التعليق انكار نفي السعي وانتفائه عند انتفاء المجيء فهذا عين المفهوم وذلك
لان المنفي ح ليس هو الجزاء اعني الاعطاء عند انتفاء الشرط اي المجيء بل المنفي شيء اخر وهو السعي وهذا غير المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط
من جهة التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة واما في مثل الاية الشريفة اذا نودي للصلوة فثمرة التعليق انما هي بيان ان محل الوجوب وقت النداء
لا قبله ايضا بمعنى انه قبله لا حكم بالوجوب لا ان الوجوب فيه منفي حتى يكون مفهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق يشمل قبل النداء ايضا
فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت **الرابعة** اعلم ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفا للاصل كقوله لا زكوة
في الغنم ان كانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها ان قلت السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل ومعارضا
مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام فيلاحظ
المرجحات بينهما على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تاكيدا لجزء مفاد الاول ويعملان معا واما ما قيل في الاخير من ان حكمه حكم المطلق
والمقيد فهو فاسد اما بناء على ارادة فهو انهم قالوا في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه اذا لم يعلم اتحاد التكليف حمل على تكليفين يحمل الاول على طلب الطبيعة
والثاني على طلب الفرد الخاص فلو اعتق ولا كافرة فقد امتثل التكليف الاول وعليه لا امتثال التكليف الثاني ايضا ولو اعتق ولا مؤمنة فقد امتثل بكل
من التكليفين وحصل التداخل واما اذا علم اتحاد التكليف وان المكلف به هو احد الامرين من الكلي والفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما ويحمل المطلق على
المقيد فيجب القطع بالامتثال وذلك الفاضل قال اما نحن فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب فان علم اتحاد التكليف حصل التعارض وحمل المطلق على المقيد
ويلاحظ المرجحات والا خرج عن الشاهد وحمل على تكليفين وعمل بهما سواء قلنا بحجية المفهوم ام لا ووجه فساده ان المكلف به انما هو كل الافراد والنفي بالمفهوم على
القول بالحجية بعض تلك الافراد ولا يمكن ح جعل ذلك تكليفين ولا وجه لا كون المكلف به واحدا فكيف يجعل ما نحن فيه من ذلك الباب بل هو ليس الا من باب التعارض والرجوع
الى المرجح وقد يقال انه على فرض عدم حجية المفهوم لا يحتاج فيما اذا وافق الاصل الى الفحص عن المعارض في اثبات الحكم بخلاف ما اذا لم يكن حجة فانه لا بد في العمل بالاصل من
الفحص عن المعارضات الدافعة للاصل وفيه ان الفحص عن المعارض لا يتفاوت فيه الحال بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي للعلم الاجمالي بوجود المعارضات في الاخبار فلا بد
من الفحص وان قلنا بحجية المفهوم نعم يتم ذلك في حق المشافه **الخامسة** لا خلاف في كون مفهوم الشرط على فرض الحجية مخالفا للمنطوق كيفا واما المخالفة او الموافقة في الكم
ففيه خلاف فلو قال كل ما يوكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فهل مفهومه انه كل ما لا يوكل لحمه لا يتوضأ من سؤره او المفهوم هو ليس كل ما يوكل لحمه يتوضأ من سؤره فعلى
الاول المفهوم سالبة كلية وعلى الثاني سالبة جزئية ومن هذا الباب استدلالهم على نجاسة مطلق القليل بالملاقاة بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا اذا تغير الخ
فقالوا ان مفهومه اذا لم يبلغ الماء كرا ينجسه كل نجس وان لم يكن متغيرا فان لفظ شيء في المنطوق للعموم ورد في سياق النفي فمفهومه ايضا عام موافق له في الحكم و
اورد على ذلك الاستدلال اولا بانه لا عموم في الشيء الواقع في المفهوم لانه في سياق الاثبات والتبعية في الحكم غير معلومة وثانيا على فرض العموم في الشيء لا نم

الكم ذ

في ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه

الشرطية

مفاد ثمرة وجود المفهوم

فيما ان مفهوم الشرط مخالف للمنطوق كيفا اما كما ففيه خلاف

الكم ذ

في المفاهيم

العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير اذ لعل المراد تنجسه لكل نجس حالة التغير فقط واجيب عن الاول بانه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملا والمقام مقام بيان الحكم
والاجمال منافٍ للغرض وعن الثاني بانه لو كان المراد من الخبر تنجس القليل بمجرد الملاقات بكل نجس لكان في صورة التغير ايضا تنجسا بطريق اولى فالمطلق وهو التغير
في الحالات ثابتة واما اذا كان المراد من الخبر انفعال القليل بالتغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير لا غير **وقد قلنا**
ان المخالفة في الكيف لازم **ورد الجواب الثاني** بانه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير نجس ولا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم لان التغير
قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير الخفي والمراد من المفهوم اثبات ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل
بمجرد الملاقات ما لم يبلغ حد التغير الخفي **حاصل** هذا الجواب انه يحمل النجاسة في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير
فالمنطوق ان الكر لا ينفعل بورود النجاسات المعتادة ومفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقات الغالبة وهي ما عدا التغير الجلي ومفهومه انه ينفعل
القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة ولهذان فردان فرد لا يبلغ حد التغير الخفي وفرد يبلغ على ذلك الحد والقدر المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل
اذا بلغ حد التغير الخفي لا مطلقا **والحاصل** انه لا دليل على تعميم الحالات في هذا الحديث **والجواب عن اولا** ان هذا المعنى للخبر لغو مما
لا يحمل عليه الحديث الوارد على متفاهم العرف **وثانيا** انه تخصيص في عموم النجاسة واطلاقها **وثالثا** انه يثبت بذلك نجاسة القليل
بالملاقات لان الظاهر من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقات لغير الاول **واذا عرفت** وقوع النزاع في لزوم الموافقة في الكم وعدمه
فاعلم ان محل نزاعهم غير محرر فهل النزاع فيما اذا وقع العام في الجملة الشرطية ام الجزائية ام الاعم والظاهر الوسط اذ لو وقع العام في الشرط نحو اذا
جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى القول بعدم لزوم الموافقة بداهة اذ لا ريب في انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده وعلى التقديرين
الشرط الذي هو العام منتف ومقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم وعين السببية فمقتضى ذلك انه اذا لم يجئك كل العلماء لم يجب
عليك الصدقة وان جاء بعضهم لانه اذا لم يجئك احد من العلماء لم يجب عليك الصدقة فلم يطابق المفهوم والمنطوق كما والى هذا نظر ردهم على المستدل على حجية
الاجماع بالاية الشريفة ومن حيث تعلق الرسول الاية حيث قالوا ان الوعيد في الاية تعلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض اجزائه ولا يترتب الوعيد على من اتى بهذا الشرط المركب بكل اجزائه فلا تدل الاية
على ترتب الوعيد على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وحده فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف
في الوعيد فكذا الثاني فمدفوع بان استقلال الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال **اذا الحاصل** ان
كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط او في ذلك الفرد من الاعم لا وجه له فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع
في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير
فيه يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول فالحق ان لا عموم في المفهوم بل مفهومه عرفا النقيض المنطقي فمفهوم الموجبة الكلية السالبة
الجزئية وان كان الثاني فالحق فيه ان المفهوم هو انتفاء الجزاء اعني مهية الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم الجائين
فالمفهوم السلب الكلي اي اذا لم يجئك احد من العلماء سقط عنك الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق **فان قلت** فما تقول في مثل ان جاءك
العلماء فتصدق بدرهم على فيه ضمير راجع الى الشرط والعرف يفهم ايضا النقيض المنطقي **قلنا** المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي
متعلقا بهم وحاصلا لهم وهنا ليس كذلك فهو كمثل لم يكن فيه ضمير اصلا نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب
وان كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ففهم العرف فيه مختلف فيما استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فمفهوم المفهوم موافقا
له في الحكم غالبا نحو ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه العرفي ان لم يجئك بدل فلا يجب اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض
بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كما لا يصير مثلا السلب الكلي فمفهومه تلك السالبة الجزئية عرفا ان لم يجئك بدل لم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي
فهو نادر وفيما استفيد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم عرفا النقيض المنطقي والحاصل ان ما نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني
المرادة من تلك الالفاظ الى المفهوم مع تغير الكيف فما فهم من تلك الالفاظ ح لو تكلم متكلم بها فهو المفهوم ففي قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد النقل
بعين المعاني المرادة منها في المنطوق ان الماء اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم من الاخير الايجاب الجزئي فهو مفهومه لا غير وهكذا ولكن بعد ملاحظة
هذا المعنى وجدنا غالب المقامات مطابقا للتفصيل الذي ذكرنا من كون العام واقعا في الجزاء ام الشرط الى اخر الاقسام **فان قلت** اذا كان المعنى نقل الفاظ
المنطوق بعين معانيها الى المفهوم فلم في مثل الكر اراد من الشيء في المنطوق العموم وفي المفهوم فهم التوافق في الكم لا النقيض المنطقي **قلنا** ان المراد من لفظ الشيء في الفقرتين
واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو في المفهوم منتف لانه تغير معنى لفظ الشيء استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان الجملة الشرطية مفهوم
لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم الاية والتالي باطل اذ لا يتصور الاكراه عند عدم ارادة التحصن فكذا المقدم **وفيه** انه ان اراد بقوله لكان انه لو كان لها مفهوم
لكان لذلك مفهوما خارجيا متسقا منه لا محالة فالملازمة ممنوعة اذ التجوز ممكن وان اراد انه لو كان له مفهوم لدل ذلك الكلام على المفهوم وان لم يكن له مفهوم

الكلام

بالفعل

في المعتادة

في المفهوم

فان مفهوم السلب الكلي في اي ان لم يجئك بدل

بيان محل النزاع في مفهوم الشرط

كما مر

الكلام

بالفعل فبطلان التالي مم فان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا ان له مانعا عن الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط ام لا وهذا
النزاع يثمر لمن يقول ان الامر للمرة او الماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له نعم يثمر له في تقليل التكليف اذ لو قال اكرم زيدا لوجب اكرامه على مدة
دائما جاء ام لم يجئ واذا علقه على مجيئه سقط التكليف عنه عند عدم مجيئه وعلى القولين الاولين يثمر في زيادة التكليف فلو كان الامر مطلقا كفا ايجاد الطبيعة مرة
واحدة واذا علقه على مجيئه وجاء مكررا اوجد الطبيعة في كل مجيئه اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك علم ان في المسئلة اقوالا ثلثا
التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وعدمها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فمثل كلما ومهما يفيد التكرار
ومثل ان واذا لا يفيده **وحاصل** النزاع انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء ام لا وعلى فرض التكرار لو اخر عن المجيئة
الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل مجيء حقه فلو دل خبر على انه
اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا حصل الاشكال في مثل ذلك من الجهات **الاولى** انه لو حدث
احد السببين فتحلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ايضا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر الشرط ام لا **الثانية**
انه على الاول هل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل النزح فينزح لكل فرد بالمقدار يكفي النزح بالقدر
المقدر ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا حدث
سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كل منهما اربعون دلوا او يتعدد لاكثر انكانا مختلفين بالزيادة والنقصان في قدر
النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فاعلم ان في مسئلة التداخل اقوالا قيل ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل
بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل او من نوع واحد بان يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول
ان السبب المستفاد سببيته اما نوع واحد يدل على سببيته ام على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا
وعلى الاخير اما ان يكون الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ومثال
الثاني صدور نواقض الوضوء جميعا من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح
اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينان **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاجتناب
يختلف في التداخل وعدمه في المقام اما فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك وعمرا ان جاءك درهمين فجاءه زيد وعمرو
وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما او لا بد من اعطاء ثلث دراهم فدرهما من الثلاثة مقطوع الاعطاء والثالث مشكوك والاصل البراءة
عن الزائد فتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل او احتياج كل ناقض الى وضوء
فاصالة بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فمقتضى استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم**
انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في
البئر فانزح اربعين دلوا ان ماهية الكلب وطبيعته منجسة للبئر وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد وتخلل النزح
لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التاثير بعد فهم هذا المعنى
من اللفظ فلا يوثر تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطين ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل الا ترى انهم يفهمون من الكلام
سببية وقوع الكلب للنزح المقدر واما اذا لم ينضم اليه سبب اخر فكيف يخرج الانضمام ذلك من الاستقلال واما مع الانضمام وتعدد نوع السبب
ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وذلك لنا غير معلوم لاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى اتحاد العرف واللغة وح فيعمل
بمقتضى اللغة وهو عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق في اصل المسئلة هو التفصيل بان يقال مثل كلما ومهما وحيثما يفيد التكرار بتكرار
الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقولك اذا استغفرت فحمد الله واذا وقع الكلب
في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار نحو ان جاءك زيد فاكرمه **ثم اعلم** انه اذا استفيد السببية فهو مختلف في المقام فقد يفهم من الكلام
سببية المهية من حيث هي كما في سببية كل فرد فلا تداخل **ضابطة** هل الامر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا بد
فيه ايضا من بيان الثمرة واختلاف الجملة الوصفية ولفظ الوصف وتحرير محل النزاع وتاسيس الاصل لكن الثمرة تظهر هنا تماما في مفهوم الشرط وكذا
يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف بتتبع قليل وبمقايسته ما يستوي في لفظ الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق وقد
يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم واما محل النزاع هنا فيحتمل ان يكون مطلق القيد وان كان قيد الحكم فيدخل نحو
جاءني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني رجل عالم ويحتمل ان يكون خصوص المشتق وان لم يكن صفة فيدخل نحو في السائمة زكوة
وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني زيد راكبا ويخرج الجملة الوصفية ويحتمل ان يكون الصفة النحوية فيخرج نحو جاءني زيد راكبا وفي السائمة زكوة

هل يتكرر بتكرر الشرط

الاكرام

اصالة

المذكور استقلالا

فقط

بالنسبة

ما استفيد فانا بينا ان ما استفيد كل فرد من الافراد يكفي في تحقق النزح فلا يتخلل النزح

في عدم مفهوم الوصف حجية مفهوم

ويحتمل ان يكون النزاع في قيد الموضوع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة ويخرج الحال ونحوه مما هو قيد الحكم
والظاهر هو الاخير كما هو الظاهر منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كلما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره فان الجملة
صفة لما الموصوفة واما تمثيل بعض لمفهوم الوصف بالاية الشريفة لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهو سهو فانه مفهوم التعليل لا القيد بل لا يسمى
مفهوما لقيد ايضا واما تاسيس الاصل فاعلم ان الاصول الاربعة المتقدمة اتية ههنا اذا عرفت فاعلم انا اذا علمنا بعد وجود المفهوم في الخارج وجوده
كما في صحيحة الفضيل في قوله في الواحد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فانه يفهم منه نظرا الى حكم القوة العاقلة بالفرق بين
الواحد وغيره وان في غير الواحد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في هاتين الصورتين وجعل بعض
القيود الواقعة في التعاريف من القسم الثاني الذي دلت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم وفيه نظر لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها
ما هو للاحتراز وفي الاخير اما يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور بان يعلم المخاطب من اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس مرادا من اللفظ
العام الواقع في الكلام واما يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المناط
في حجية المفهوم هو الاحتراز بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول فموجود في بعض المطلقات كالقسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة
المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية المفهوم ولا ينافي السكوت عن حكم غير المذكور فان ذلك اختصاص لا تخصيص كما مر فتفطن وفيه ان القيود
في الحدود وغيرها يراد منها الاحتراز بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا نسلم هذا النفي فقد يستفاد من الحد كقولهم الفقه هو العلم
فلا تكون تلك القيود مما نحن فيه من القرينة فيها على ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده بعد
اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام علية الصفة المذكورة دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم العرف بالمفهوم نعم فيه اشعار بالعلية
والحصر لكن نحو تلك الدلالة والاشعار متروك فيؤخذ عند عدم الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية واحتج
المثبتون بفهم ابي عبيد الكوفي عن قول النبي صلى الله عليه وآله في الواحد يحل عقوبته اخوه ان في غير الواحد لا يحل وهو من اهل اللسان وفهمه حجة وفيه اولا ان هذا
المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وهو ليس بحجة وما نقل عن بعض اهل الادب من ان
الاصل في القيود كونها للاحتراز فعند الشك يحمل عليه وفيه اولا انه معارض بما نقل عن بعض اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا ان ذلك
لعله من اجتهاده وثالثا ان مراد الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج وبالتبادر وفيه ان التبادر مم وبانه كونه يكون حجة لخلا الوصف عن الفائدة
وفيه ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم وانما الابدال على الخاص فان قلت ارادة المفهوم اظهر الفوائد قلت الجواب مامر في مفهوم
الشرط وبدليل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط وفيه ما مر في بحث الشرط فوائد جليلة الاولى في رفع التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم
حجية الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع انه يحتمل تعدد التكليف وحمل
الاول على ارادة الكل والثاني على ارادة الفرد الخاص فان اتى بالفرد الخاص اي المؤمنة يقيم فليس الحامل الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض
والجواب عنه اولا ان مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المشتق بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد وقع الوفاق عليه على
حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن للكلام الاخير اي المقيد فائدة بعد المطلق
وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا حين العلم بوحدة التكليف معه لا بد من الاتيان بالمقيد لانه الفرد المتيقن في الامتثال
فيتعين بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف وبعد ذلك يحصل التعارض بين المطلق المحمول
لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر وفي كل تلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول الذي
هو من نفس المعترض فلوجوه الاول النقض لان المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعم من الاعلى والاعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق
رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد لقوله اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد
هو اتفاقهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق
والحنابلة فيمكن حينئذ ايراد التناقض بين هذا الاجماع اظهر من ايراد التناقض بين الشهرة في باب الوصف على عدم الحجية والاتفاق في باب
المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا المتوهم اخذ في الاعتراض ايراد التناقض الاخير لا الاول وايضا يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم
الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمقيد مع انهم مختلفون في حجيته فيلزم من جوابه ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في باب
المطلق والمقيد مع انهم اختلفوا الخلاف والقول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ولم يستثنوا المطلق والمقيد ولم يشعروا على ذلك في
تلك الابواب ولا صرحوا به في باب المطلق والمقيد والثاني على فرض تسليم حجية المفهوم في ذلك الباب لا يصير ذلك منشأ لحمل المطلق
على المقيد ولا يصلح لذلك مع ان ذلك الفاضل المجيب جعل وجه الحمل الحجية والحال ان الحجية اعم من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة

ولا يلزم

فيه فوائد جليلة

فيه ان العلم بعدم وجود المفهوم فيما علم من فالحكم فيه

فيه ان العلم بعدم وجود المفهوم فيما علم من فالحكم فيه

فيه ان العلم بعدم وجود المفهوم فيما علم من فالحكم فيه

في المفاهيم

ولا يلزم الحمل فلا يكون وجه اتفاقهم على الحمل اتفاقهم على الحجية اما بانه اي بيان الحجية ان الحجية لا يستلزم الحمل على المقيد فلان مفهوم اعتق رقبة
انه لا يجب عليك شرعا عتق الفرد الاخر اي الكافرة لا عينا ولا تخييرا وليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كذلك فمفاد المطلق لزوم الاتيان بالكلي
من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد ولا يكون الافراد واجبة شرعا لا عينا ولا تخييرا بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب ان
مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم وجوب خصوص الفرد الاخر شرعا لا عينا ولا تخييرا وهذا لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق دل على وجوب الكلي ولا ينافي
عدم وجوب الفرد المخصوص شرعا فلا ينافي ذلك بعد التكليف وكون الكلي واجبا مع هذا الفرد المخصوص الذي دل عليه المقيد فما وجه قولك ان المطلق حمل على
المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **والثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد بعد المطلق وضع
لذلك وغير الوارد بعد لم يوضع الا لافادة المنطوق فهو فاسد ومنافي لقانون الوضع وقواعد الكلية اذ لم يعهد اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم
اللفظ المطلق عليه وعدمه واما ان يكون لاجل وجود القرينة على ذلك فلا قرينة في المقام وهذا المجيب ياخذ في جوابه العلم باتحاد التكليف حتى
انه قرينة على ذلك فلذلك وقع الاجماع عليه واما ان يكون الاجماع كاشفا عن قرينة دلت على ان المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ما لم يدل
قرينة على خلافه **ففيه** انه ان كان ذلك الاجماع مفيدا امرا تعبديا بحمل المطلق على المقيد وان لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك فهو كاذب
وان كان لاجل ان الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلما تكلم به هو المقيد فهو بديهي الفساد واما **في الجواب الثاني** فاولا ان مقتضى
كلامك ان حمل المطلق على المقيد مما هو لقاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في الموارد فقد يقتضي الاصل ما ذكره
المجيب من الحمل كما اذا امكن المكلف من المطلق والمقيد علم باتحاد التكليف وقد يقتضي العمل بالمطلق كما لو تمكن منهما في اول الوقت فلم يمتثل حتى زال
القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق فشك في ارتفاع التكليف وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه فتعين عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن
وقد يقتضي طرح الامرين معا والرجوع الى البراءة كما لو دخل الوقت ولم يصر متمكنا في تمام الوقت الا من المطلق فشك بعد العلم بوحدة التكليف في تعلق
التكليف بهذا المكلف وعدمه الثاني ان المكلف به هو المطلق الممكن والمقيد الغير الممكن لا ريب ان اصل البراءة تعين الاخير **فنقول** لو كان سبب
حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب لزم عدم الحمل في القسم الثاني اذ الاصل فيه مقتضى العمل بالمطلق مع انهم يحكمون بالحمل هنا
ايضا ويقولون انه غير مكلف ح بالمطلق **وثانيا** ان مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة
التكليف ايضا لفهم العرف واما **في الجواب الثالث** فبان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض
ثم يرجح المقيد لانه نص والحال انه ليس كذلك بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف **فالاحسن** ان يقال ان الحمل ليس لاجل المفهوم ولا لما
ذكر بل لفهم العرف **الثانية** مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو اثبات الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع اي
معلوفة الغنم او اثبات ذلك الحكم عن ذلك الموضوع وهو الغنم عند اثبات ذلك الوصف سواء اتصف بالوصف المقابل ام لا فيكون على هذا مفهوم
الوصف في اية النبا عدلا لزوم التبين وان لم يكن النبي فاسقا عادلا كان ام واسطة بين الفاسق والعادل كحديث العهد بالتكليف ح لو قال اعتق
رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للايمان الشامل للكافر والمهية الرقبة من حيث هي فيكون المفهوم معارضا لوجوب المهية من حيث هي
فائدة لذلك الوصف اي الايمان بخلاف الاحتمال الاول اذ اثبات ذلك الحكم عن المتصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا فيشمل
معلوفة الابل ايضا ولا ينافي ذلك وجوب الزكوة في مهية الابل اذ المنفي الوجوب عن فرد لم يتصف بذلك الوصف سواء كان فردا لهذا الموضوع ام لا واثبات
الحكم عند اثبات ذلك الوصف من هذا الموضوع امر غيره فيبقى وجوب الزكوة عن معلوفة الابل ومهية اذ المنفي ح وجوبا لم يتصف بذلك الوصف فرد كان
ام لا اذ اثبات الحكم عما لا يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا فلا يشمل المهية ومعلوفة الابل ومهية ودخل الفاقد
للوصفين المتقابلين من الافراد كالواسطة في اية النبا والحق الاخير للتبادر على فرض وجود المفهوم كما في المقامات التي فيها قرينة على ارادة المفهوم
الثالثة اذا كان فاقد الوصف اولى بحكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل يتبادر ح وجود المفهوم الموافق كما مر نظيره في مفهوم الشرط
فيفهم مفهوم الموافق ح لتعارض قرينة الاولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول بالحجية فتصير تلك القرينة اللفظية ظاهرة
الرابعة اذا ورد الوصف مورد الغالب فهل يكون فيه مفهوم ام لا كما في الاية الكريمة وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم فالوصف هنا يمكن ان يكون الربائب باعتبار المعنى الوصفي التربية وان يكون الجملة الوصفية اعني الموصول وصلته على التقدير فالغالب
في الربائب كونهن في الحجور فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام ايضا يكون المفهوم عدم حرمة غير المربيات او غير اللاتي في الحجور من بنات النسا
وان قلنا بالعدم لم يكن هنا مفهوم ح لا بد من التكلم في مقامات **الاول** ان مقتضى العرف هل هو وجود المفهوم ام لا **والثاني** انه على الثاني
ما السر فيه اي في عدم فهم العرف في مثل المقام المفهوم المخالف **والثالث** ما السر فيه التعليق ح اما الوسط من المقامات فالكلام فيه ما مر في بحث
الشرط واما الثالث فمفهوم السر في التعليق مع عدم ارادة الاتفاق يختلف باختلاف الموارد وفي الاية الكريمة السر هو التشبيه بالولد واما الاول فالحق

مفهوم قوله ح في الغنم السائمة زكوة

ايضا لا ينافي مفهوم الشرط

فيه ان مقتضى العرف هل هو وجود المفهوم ام لا

اصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيا او على عدم دخولها فيه او الاول مع وحدة الجنس والثاني مع عدمها ام الوقف اقوال والاخير محتمل للوقف في اصل الدلالة او في كيفيتها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على الحابدة وعلى المنتهى وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ ولاصل البراءة ولو في بعض الموارد ولاصالة التخصيص والتقييد واصالة عدم الارادة وعدم الوضع ان اعتبرناها وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعا نفهم منه عند فقدها الدخول والخروج او السكوت

نتايج

وجود المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ليس كمفهوم الشرط **والحاصل** انا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورود مورد الغالب كما نرى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها وردت مورد الغالب كالاية الشريفة فان العرف يفهم عدم كون غير اللاتي في الحجور محرمات وبيان وجه الدلالة وفهم العرف ان القوم اختلفوا في ان القيد الواقع وهو من نسائكم الى اخره هل يرجع الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها لمن لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالحرمة في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى امهات نسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا في اكثر من معنى واحد وجوازه محل الكلام وعلى فرض الجواز احتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فاعلمه حقيقة ومجازا ولهم هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل عليه والرجوع الى الاخير فلا مينقن فيرجع اليه ويعمل على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم **اذا ظهر** ذلك فنقول ان الظاهر من القيدين الواقعين في كلام وراجعين الى امر مع كون احدهما ذا مفهوم يقتضيا كون الاخر ايضا كذلك **الخامسة** اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل موافق في الكم ام لا **فنقول** ان الكم اما ان يكون في الموضوع واما في المحمول فهل الخلاف فيهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه منحصر بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن وجود النزاع في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره على عدم جواز الوضوء من سؤر كلما لا يؤكل لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي اعني النقيض المنطقي لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين **فاعلم** ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المغيا المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما رجعنا الى ذلك المغيا وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة او المنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا يكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية وكذا اكرم العالم ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية ومثل لا يجب اكرام فاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر **والغالب** او الدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او المضاف هو الموافقة فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم هذا الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل هذه الدراهم مفهومه ان وجدانه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم **واذا وقع** الكم في الموضوع وكان جزءا له فان كان الموضوع الجمع المضاف او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم السائمة زكوة ومفهومه ليس في المعلوفة زكوة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول **ضابطة** مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه مقامات **المقام الاول** قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لثمرته وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المنتهى زمانا ام مكانا كقولهم من لا بداية الغاية ولا لانتهاء الغاية اي المنتهى وقد يطلق ويراد بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء نهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية فهو ما كان بعدها بهذا المعنى **المقام الثاني** النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ يدل على دخولها في المغيا او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول او الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيا بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيا فما بعدها بطريق اولى **المقام الثالث** في النزاع الاول بدخول الغاية في المغيا بمعنى دلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كان من جنس احد فالاول ولو لم يكن من جنس واحد فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما تسليم الدلالة في الجملة واما على الدخول او على عدم الدخول لكن حصل الوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني فهو القول بالدلالة على عدم الدخول والقول بالسكوت **المقام الرابع** تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا بالمرفق مجمع العظمين ظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه السكوت فعلى الاول لو قطع اليد بقي المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالاول

في المفاهيم

مفهوم الوصف

اطلاقات الغاية

في حجية مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

نعم

ولو قال المفصل انه مع المجانس لا بد من الادخال مقدمة قلنا ان العقل لا يثبت اللغة بل هذا الدليل على خلاف مقصوده ادل بل لا يتم عند نقد ذي المقدمة بل المقدمة قد تقتضي الخروج
بل قد يجري ذلك مع اختلاف الجنس ايضا ثم ان اداة الغاية كالى وحتى هل هي لمبادي غاية الشيء كما ام كيفما ايضا الحق اختلاف المقامات في ذلك ففي مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الاول
دلالة في اية الوضوء على مقصود الغاية والحق في النزاع الثاني الحجية كما عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع للتبادر وهل الدال على دخول الحكم ما قبل الغاية وانتفائه ما بعدها هو الاداة ام الهيئة
ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الاداة ام العكس وجوه اوجهها الاخير نتايج

في مفهوم الغاية

لعموما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه مضافا الى استصحاب الامر بالصلوة وجب غسله لانه على هذا من عضا الوضوء لان الغاية داخلة في المغيا بالفرض وان قلنا بعدم اللزوم
لم يجب وان قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله ايضا لاستصحاب المذكور وفي هذا القول ثمرتها واحدة وثمرة النزاع الثاني تظهر في الاية الشريفة ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان قلنا بمخالفة ما بعد الغاية لما قبل الغاية جاز المقاربة وان قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة **المقام الخامس** الاصل في النزاع الاول عدم
الدلالة مطلقا لا على الدخول ولا على الخروج لان اللغات توقيفية مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها مضافا الى اصالة عدم التكليف لانه لو دل على الخروج او
الدخول لزم مخالفة اصل البراءة في بعض المقامات على كلتا الدلالتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص ثم ان بعضا من المحققين قد تمسك في عدم الدلالة
على الدخول في هذا النزاع بالاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم فان اراد من ذلك ان الاصل عدم دلالة اللفظ على
ان الغاية داخلة في المغيا وعلى ارادة المتكلم الدخول في اللفظ بل اللفظ ساكت فهو كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه يدل على عدم
الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهوما كما هو ظاهر كلامه **فيه اولا** ان عدم الدلالة على الدخول وعلى ارادة المتكلم اعم من الدلالة
على عدم الدخول فلعل اللفظ ساكت راسا **وثانيا** ان هذا الاصل معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول
والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج وعدم ارادة الواضع والمتكلم ذلك **ثم ان** تلك الاصول لا يغني
ام الخمسة ان ضم اليها اصالة عدم الارادة لاحد الطرفين قلنا باعتبارها جارية في النزاع الثاني ايضا فظهر ان القول بالدلالة على
الدخول والخروج خلاف الاصل وان التفصيل بين المجانس فالدلالة على الدخول وغير المجانس فالدلالة على الخروج مخالف للاصل
بجزئيه وان الوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل **ايضا** وانه بالمعنى الثاني هو الاصل وكذا الامر في النزاع فالحق من حيث الاصل هو
الوقف بالمعنى السكوت مطلقا **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في النزاع الاول هو التوقف بالمعنى الثاني اي الشك في سنخ
الدلالة وعدمها ان لوحظ بالوجه الاعتباري المنصوص في المقام على دلالة اللفظ على الغاية اما دخولا واما خروجا لان من المستبعد ان يدل
اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار في النزاع الثاني ولا يدل على حكم الغاية المتوسطة
بينهما وان اعتبرناها هذا الوجه الاعتباري وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية **فالحق** التوقف بالمعنى الاخص
اي الشك في كيفية الدلالة فلا نعلم ام يدل على الدخول والخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه **فالحق** التوقف بالمعنى الاعم
فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة على الغاية او دال عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج **والدليل**
على التوقف انا استقرينا وجدنا المقامات متفاوتة ففي مثل سرت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة في السير وفي مثل قول القايل من البصرة الى
الكوفة خمسون فرسخا يفهم عدم الدخول وفي مثل ذهبت من البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل ذهبت الى البلد الفلاني يفهم دخول البلد لانه الغالب
في الذهاب الى البلد ولو قال بعتك هذا الثوب من هنا الى هنا فهم دخول الغاية مسامحة في هذا المقدار فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم
نجد موضعا يفهم منه عدم القرينة الدخول والخروج او السكوت فقد يفهم الدخول نحو اسافرت الى يوم الخميس وقد يفهم الخروج نحو ذهبت من البصرة
الى الكوفة وقد يحصل السكوت نحو صم الى يوم الخميس فلا بد اذن من الوقف بالمعنى الاعم واما تبادر الخروج مطلقا او الدخول كلا او التفصيل فهو مم
ولو سلم التفصيل بين المجانسين فالدخول والمتغايرين فالخروج بانه لو تجانسا لم يحصل التغاير فيجب الادخال من باب المقدمة بخلاف ما لو تغايرا ففيه
اولا ان هذا الدليل عقلي لا يثبت به اللغة بل لا يثبت هذا القول لعدم الدخول مطلقا بل هو عينه لان الادخال من باب المقدمة معناه عدم الدخول
اصالة ولازمه مع عدم الاشتباه لا يدخل وثانيا انه لو كان الادخال في المجانسين من باب المقدمة لما وجب ذلك عند فقدان ذي المقدمة كما لو قطع
العضو وبقي المرفق فلا يجب غسل المرفق ولا اذ لا معنى لوجوب المقدمة بعد فوات ذي المقدمة مع ان ظاهر هذا المفصل دخول الغاية في المجانسين مطلقا في المغيا وثالثا
ان المقدمية وقاعدة الشغل كما انها تقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء كذلك قد تقتضي الخروج كما لو قال لا يجب عليك غسل اليد الى المرفق ومفهومه ان ما بعد
المرفق يجب غسله ان قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الظاهر فح لا بد من ادخال المرفق بالعضد عند الغسل من باب المقدمة لاجل التجانس فلا وجه لاطلاق الحكم من باب
المقدمة ورابعا ان المقدمة كما تقتضي دخول الغاية في المغيا في المتجانسين كذا تقتضيه في المتغايرين لاجل عدم التمايز كما في الاية الشريفة اتموا الصيام الى
الليل فيجب ادخال جزء من الليل من باب المقدمة فلا وجه لتخصيص الادخال بالمتجانسين فظهر بطلان الاقوال عدا الوقف الذي هو الاصل ثم انا اذا قلنا بالوقف
والاجمال في المنطوق من حيث الغاية فهل لو ورد عام او مطلق كان شاملا للغاية بحيث يجب دخولها في المغيا او خروجها عنه تخصيصا او تقييدا في ذلك المغيا
او المطلق كما لو قال صم الى السبت ثم قال لا يجب عليك الصوم من السبت الى اخر الشهر فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام او المطلق ام يحمل العام او المطلق
على ظاهرهما ولا يسري الاجمال في الغاية الى العام او المطلق وجهان مقتضى حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب السببية المطلقة او السببية المقيدة عدم الاجمال في العام
والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة من باب الوصف اجمال العام والمطلق لاحتمال التخصيص والتقييد ومقتضى القول بان الحمل على الحقيقة لا يتاعد القرينة على خلاف
الحقيقة ايضا ذلك لان الشك هنا في الحادث ومثل هذا التردد يتاخر عن الفهم الوارد عقيب الجمل المتعددة اذا شك في رجوعه الى الاخير فقط او الى الجميع على القول

نعم الغاية المعيا بالمتجانسين المتغايرين

بالدخول

الاصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فانه تقديم الموصوف كانما من قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم او الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر وادخال اللام عليه وتعقيب المبتدا بضمير الفصل او ادخال اللام على المبتدا الى غير ذلك

في مفهوم الغاية بيان عدة المسائل وسماه بحسب الكمية لا غير والا فالكل من هذا الباب لفهم الى

في حجية مفهوم الغاية والشرط فلو قال اغسل لعطلت الى فانه يفهم منه الشرط في الغسل الى ان يجيء الغاية

بالاشتراك اللفظي او المعنوي فليس للقائل بها ان يقول ان الاخير مخصص قطعا وانما الشك في تخصيص الجمل وتقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير لان الحمل على الحقيقة فيما عدا الاخير اما من باب السببية المطلقة او المقيد فهو مم واما من باب الوصف فغير حاصل واما لاصالة عدم القرينة فالشك في الحادث ثم وهذا الكلام يجري في الغاية المفهوم والامر الوارد عقيب الحظر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان القيد الوارد المحتمل للتخصيص وعدمه اما مقترن بالغاية او المطلق كما في القيد المتصل الوارد عقيب الجمل فالحق فيه اعتبار الوصف الشخصي في الحمل على الحقيقة واما غير مقترن كان يكون منفصلا فالحق فيه السببية المقيدة لبناء العقلاء على ما ذكرنا ففي الاول يحصل الاجمال في الغاية او المطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري الاجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كالى وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما ام كيفا ايضا بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل ايضا ففي الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هل يكون الى لبيان منتهى المغسول لبيان الغسل ايضا فمن قلنا بالاول فلا دلالة للاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق بل الاية الشريفة بالنسبة الى الكيفية الغسل مطلقة وان قلنا بالثاني ففيها دلالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين القسمين والحق ان موارد استعمال ادات الغاية متفاوتة في المقامات بحسب العرف ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء كما قط كما لو قال زرعت من البصرة الى الكوفة ومن هنا الى هنا فانه لا يفهم من ذلك عرفا ان ابتداء عمل الزراعة يوم الزرع من مدخول من وانتهائه في مدخول الى بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الزرع من هذا الطرف او ذاك وكذا قوله بعتك هذا الثوب الى هنا او اغسل الفراش من هنا الى هنا لا يفهم منها الترتيب في العمل سواء يفهم وجوب غسل هذا المقدار من البدن باي نحو اتفق **فنقول** ح ان نظم الاية الشريفة مع الخاصة في عدم لزوم الانتهاء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية لزوم غسل هذا القدر من البدن لا غير باي نحو اتفق ويكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة وانما ثبت وجوب البدء من المرفق بدليل خارج مقيد لاطلاق الاية الشريفة فلا تصير الاية الشريفة دليلا للعامة على الخاصة لعدم الدلالة فيها على مدعاهم **واما النزاع الثاني** فالحق فيه قول المعظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وضعيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثمة مع ان القائل بحجية مفهوم الشرط هو المشهور فالقائل بالحجية هنا كثير ومحل المفيد لاثبات الحكم عما بعد الغاية ووجوده قبلها هو الادات مستقلة ام الهيئة التركيبية ام شيء ثالث خارج عنهما ام الدال على النفي المهية وعلى الاثبات الادات والعكس **اما الاول** ففاسد للزوم اللغوية فيما ذكرنا عدا الادات ح ولعله خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** بان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزءا ايضا فهو فاسد ايضا لاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى وللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام فتعين ان يكون الادات موضوعة اما باستقلالها في الموضوعية او بكونها جزء للموضوع والاخير ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخطب في ان مفادها وموضوعها هل هو جزء الاثبات والنفي او لا ثالث **واما الثالث** فهو اوضح فسادا **واما الرابع** فخلاف الاجماع والبداهة فانحصر في الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من الهيئة والنفي مستفادا من الادات **واذا عرفت** ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدال فاعلم ان ما ذكره بعض من النقض بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسراء من المسجد الى التمام فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لان باب المجاز واسع حتى قيل ان اكثر اللغة مجازات والنكتة في التجوز في الاية الشريفة والاقتصار في بيان السير الى المسجد دون التمام ذكرها الفاضل الضوري فليرجع اليه وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم غاية الامر لزوم تقييد هنا لان الامر هنا دائر بين مجازية الكلام بعد ارادة المفهوم وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير بالجعل لكل سير مخصوص مبدء ونهاية فالسير من البصرة نهايته الكوفة وهكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب بالمجازية هنا لا وجه له وقد يستدل على المختار بالمتبادر من منطوق صوموا الى الليل هو ان اخر وجوب الصوم هو الليل فلو ثبت الوجوب بعدها ايضا لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وفيه** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء ويقال اخر بشاء ذلك الشيء مع ان النهر من البشاء وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملصوبة والثاني الخارجي فان كان المراد من الاخر المستفاد الاخر الداخل فيرد عليه ما ذكرنا من عدم دخول الغاية في المغيا فان ذلك الاخر هو الغاية فالقول بدخوله قول بدخول الغاية في المغيا وان اريد الاخر الخارج عن الشيء ففيه ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدا بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدا نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس حجة وليس المراد باللقب المصطلح عند النحاة المراد هنا نفس المعروض من دون اعتبار الصفة بوصف كزيد في جاءني زيد او نفس العارض كالضرب في يجب عليك الضرب والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلاث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما فهمهم في بعض المقامات المفهوم كقول الخصم لمخاطبه لست بزان او ليست امي زانية فهو من القرينة

في مفهوم الحصر

في مفهوم اللقب

مع ان

وكما يظهر الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان والمعيار في الكل العرف العام **اصل في نسخ الوجوب** اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا
وجهان بل وجوه واقوال والنزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي نتايج

في مفهوم القيد

مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما فهمه في بعض المقامات كقول الخصم لخاطبه لست بزان او ليست بزانية فهو من القرينة ضابطة مفهوم
القيد نحو اضرب زيدا راكبا او مع غيره او في الوقت والمكان الفلاني الى غير ذلك من القيود ليس حجة بل اللفظ عن غير المقيد صامت وان لم يبعد الحكم بان
فيه اشعار بنفي ما سواه بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية نعم يمكن ارادة المفهوم في بعض الموارد مجازا ثم الفرق بين مفهوم
القيد ومفهوم الوصف ان القيد للموضوع والوصف للموضوع وما نحن فيه قيد للحكم ضابطة مفهوم العدد كقوله اعطني بدل عشرة دراهم ليس حجة لانتفاء الدلالات
الثلث واما عدم الامتثال باعطاء التسعة فهو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به اي العشرة لا لاجل المفهوم ضابطة مفهوم الزمان والمكان

فيه تعريف مفهوم الزمان والمكان

نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد ليس حجة لانتفاء الدلالات الثلث ضابطة اذا وجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا
وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات المقدمة الاولى اعلم ان محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي فخرج الوضعي و
غير الوجوبي من الطلبيات وان جرى النزاع فيها ايضا لكنها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنواناتهم ومن حيث الناسخ فيما اذا وقع الناسخ
الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اي المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وايضا يلزم ان لا يكون مثبتا الحكم
الاخر وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم اخر كان اوجب شيئا ثم قال حرمته عليك او ابحته ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على
المنسوخ والا على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به فلو كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه لاجل ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة لو
يكن ذلك مستحبا ورفعا بل ارتفاعا وخارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي اي الجواز في الجواز المستفاد من الامر تبعا وفي ضمنه لا في جواز ذلك
الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان هذا النزاع لا معنى له بل يمكن الجواز وعدمه ولا في الجواز المستفاد من الاصل فان
ذلك الجواز المستفاد من الاصل بما يقول به النافي لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية بان يدل اللفظ على
البقاء او في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكر الدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند العنوان والقول بنكر
الدلالتين وعند اقامة البرهان يأتي بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دلالة
اللفظ على البقاء التزاما ومنهم من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدمة عقلية على البقاء فنقول لفظ الامر الدال على الوجوب بعد

دعوى بر الوجوب

مطلوبي له دلالتان وسد لولان احدهما مطلق الاذن والاخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك قطعا بقي الاذن نظير قولهم في تبعية القضا
للاداء بعد ذلك يضمون الى دلالة اللفظ هذه مقدمة عقلية اجتهادية وهي ان المقتضي موجود والمانع عن البقاء مفقود او فقاهية وهي استصحاب
البقاء فهم اصناف ثلثة ثم ان النزاع هل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ لفظا ام لبا ام الاول لفظا والثاني لبا ام العكس او الاعم والحق وجوب الفحص
وخروج اللبيين ويشهد به ظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل
على شيئين وانه بعد رد مطلوبي فان ذلك بظاهره لا يتصور فيما كان المنسوخ اي الامر الدال على الوجوب لبيا كما ان الشاهد الاول ينافي كون
الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا عن النزاع بشهادة الشاهد الاول وكذا العكس بشهادة الشاهد الثاني
المقدمة الثانية مثل في المسئلة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل ببقاء مطلق الاذن اعم من الكراهة
والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم المرجوحية الذي كان حين وجوب الفعل فيشمل الاخيرين خاصة وقائل بعدم

بقاء الاستحباب خاصة

بقاء الجواز برجوع الحكم السابق من البراءة والاباحة والتخيير بالنظر الى الموارد مثل ان كان من العبادات فيحرم للتشريع او العادات والتلذذات
فيباح او المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر انتهى محصلا وفيه ان اصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها فلو
فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاملة لفلانية ثم نسخ وجوبها ففيه انه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب

ان المعاملة غير واجبة وعدم الوجوب

لا ينافي لزوم الوفاء به المستفاد من الاية الشريفة اوفوا بالعقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرض انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد
الفلاني ثم نسخ وجوب الوفاء به ففيه ان عدم اللزوم حينئذ استفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يفيده الاصل حينئذ
الا ان يفرض المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب التزاما بان يدل على الوجوب مطابقة وعلى الصحة التزاما
بان يدل على الوجوب الدال عليه بالدلالة المطابقية يكون حكم نفس البيع الاباحة للاصل ويشك في اللزوم وترتب الاثر فيحكم بمقتضى الاصل
على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر ولا غير الوجوبي من الطلبيات والشان في المقام بعد نسخ الوجوب بان الحكم

لا الوضعي

التكليفي القائم مقام الوجوب من الاباحة والحرمة بمقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي من جهة الشك فيه فخارج عن محل النزاع فهذا
الكلام لا يرتبط بالمقام وان صح في نفسه مع ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق وتخصيص المجيب مراده بالصورة المفروضة تخصيص
بلا شاهد المقدمة الثالثة اعلم ان النزاع من حيث العلم منه وكذا من حيث العمل ان وجدنا للنسخ من الشارع موردا بالنحو الذي هو
محل النزاع لكن لم نجد موردا كذلك وما ذكره من تفريع استحباب صلوة الجمعة بعد نفي وجوبها المبني على المسئلة فان قلنا ببقاء الجواز كانت

ومن حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على المنسوخ والاعلى وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به نتائج

ومستحبة اذ لا معنى لاباحة العبادة بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع وفيه ان الجمعة واجبة مشروطة وفقدان الشرط للغائب والمعدوم الموجب لارتفاع الوجوب لا يجعله نسخا فهو خارج عن النزاع كما مر المقدمة الثالثة اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص وعلى ان عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس المراد بالاخص معين بل مطلق الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يحدث الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس في محل النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه بنيابته عن الفصل المرتفع واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود فصل الانسان بداهة واختلفوا في بقاء ذلك العام الموجود في ضمنه بنيابة فصل اخر عنها فعن المحققين عدم البقاء وعن غيرهم عدمه والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل لو بقي الجنس البعيد لكفى وفي الثاني اي الامور المعنوية كالوجوب ونحوه يوجب ارتفاعه ارتفاع كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يطلق عليه بعد فقد صورة الكلبية الكلب لكن الجسم هو جسم الكلب لم يخلق الله تعالى جسما اخر وكذا صار الادمي حجرا او الصفر ذهبا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه والاصل البقاء والمعارضة التي ذكروها في ارتفاع فصل الوجوب عن الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم لحوق فصل اخر غير اتيه هنا لان وجود الفصل الاخر اعني المحبة مثلا قطعي فالاصل سليم عن المعارض فهذان الوجهان كاشفان عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام الا انه بعد تسليم اتحاد الوجود نقول ان الجنس مع الفصل في الوجود في الاجسام فارتفاع احدهما يلازم ارتفاع الاخر عقلا هذا والاليق بالاتباع الحكم بعدم البقاء مطلقا واما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق لان محل الكلام هو ان الخصوصية التي يقوم بها الاعم لاجل وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل ينتفي العام ايضا او لا وما مثلنا به من بقاء جسم الكلب انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس الذي بسببها قوام ذلك الجنس لم تنتف منه بل هي باقية معه دائما والذي انتفى انما هو الخصوصية الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اي الجسم المطلق اليها كالنمو والاحساس ونحوهما واما الابعاد الثلثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي الفصل المقوم واللازم تحققها في تحققه ولا يحتاج الى ازيد منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم خصوصية سائر الاجناس الكلب قد انتفت فانتفاء الاجناس التي في ضمن تلك الخصوصية المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق الباقي لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث ولا نزاع ذلك العام من افراده فينتفي العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع منه فقد ظهر بطلان التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان الاجسام خارجة عن محل الكلام فالحق انتفاء الخاص في محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت بم تمسك في البقاء بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا نحن قاطعون بعدم الاستطاعة بشيء منه ارتفاع الاخص وانه لا يدرك شيء منه وثانيا ان هذا الجزء ونحوه المتبادر منه المركبات الخارجية والعموم الاستغراقي لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى اذ المستفاد من تلك الامر باتيان الاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم امكان الاتيان به في ضمن الفصل المأمور به اولا ولا ريب ان الاتيان في الواقع من انتفاء العام وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول قد انتفى بانتفاء الفصل ولكن الشارع بايجاد العام في ضمن فصل اخر لانه بانضمام الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى ورابعا ان الدليل اخص من المدعى اذ محل النزاع اعم مما وجد فيه الامر باتيان الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب والمسئلة عقلية اعم مما ورد فيه الامر لا وتلك الادلة لا تثبت الا صورة وجود الامر والتمسك بعدم القول بالفصل في المسئلة العقلية واه وخامسا انا سلمنا كل ذلك غاية ما في الباب تعارض الدليل اللفظي ذكرته مع الدليل العقلي الذي ذكره ولا ريب ان اللفظ مطروح حينئذ ثم اعلم انه ذكر المسئلة المذكورة فرعا منها لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص وفيه اولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم والخصوص اما ان يفرض في متعلق الوجوب او نفس الوجوب وفيهما اما الاول بان يقال صلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة وهو صلوة يوم الجمعة بقي مطلق الصلوة ففيه ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة اذ البقاء لا يلازم الوجوب واما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه اذ لا بد من تعلقه بشيء فان قلت هو متعلق بمطلق الصلوة قلنا لعلها متعلقة بالصوم او غيره والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير مقصود واما الثالث ففيه ما في الاولين فتامل وثانيا

فيه ان ارتفاع الفصل الخاص موقوف على وجود الاخص

وبقاء العام الذي كان موجودا

ضمن الفصل الخاص موقوف على بقاء الفصل

الشك في بقاء الشخص ليس كوجود الفصل

ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس

يصدق

فيه ان بقاء الجنس في الاجسام مسلم

والاحق

فيه ان الاعم

قابليته

والمنتزع

فيه ان الخاص

وان كله معسور الاخبار

الامر

فرع

تحقيق في تبعية القضاء للاداء

الذي

متصور خ ل

ان ذلك

ومن حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر تبعا ثم في كون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او هما وجوه وهل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ لفظيين ام ليس بين احدهما لفظين حتى الاثبات
اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولم ار للنزاع فائدة مهمة نتائج

ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء اذ القائل بالتبعية يحكم بها حتى فيما لم يجد الامر الخاص كالنوم المستوعب الذي لم يتحقق فيه الامر الخاص
اصلا كيف يحكم بان القضاء تابع للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد السدر والكافور هل يجب غسل الميت ثلاثا
بالقراح ام لا بل يلزم الاغسال وهو مبني على القولين وفيه الوجهان المتقدمان في الفروع ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة
يبقى مطلق الطهارة المائية وفيه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم
يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسئلة وقال الفاضل القمي ره مع موافقته لنا في اصل المسئلة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة
في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور انعقد لان عدم اعتبار
الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود
فيه والتحقيق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر وانعقاد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه حينئذ الصلوة
مطلقا واجبة او مندوبة نافلة او مبتدئة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان بان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء
الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة
وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى الفرد
لانه مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر ان لا فرق في الصور الاربعة بين الصلوة نعم
يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن ما بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي ان امكن الموازنة فان زاد
مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا بالقول الاخير
ولكن لا يفرق حينئذ بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له واما نفس كون هذا المثال ثمرة للنزاع فيه ان العموم والخصوص اما بالنظر
بالنسبة الى المنذور او النذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يشك في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع
لا غير ومنها ما لو نذر اضحية حيوان خاص فمات ففي وجوب اضحية حيوان اخر وجهان مبنيان على المسئلة وفيه الوجهان المذكوران في الثمرة الاولى
نعم لو تمكن من العمل بالنذر في زمان واخر اندفع الوجه الثاني وبقي الاول ومنها ما لو اعتق العبد الماذون واطلق الزوجة والماذونة ففي بقاء
الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة وفيه ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد
بان يكون هنا عام ويقيد بشيء ثم زال القيد وههنا لو تقيد احد الامرين من الاذن والعبدية بالاخر وليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة
بينهما عموم من وجه واجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه وفيه ان نسخ الشارع الوجوب
كاشف عن ان الامر الظاهر شموله لما نحن فيه من الزمان الذي حصل فيه النسخ لو يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان
الحاصل قبل النسخ مجازا ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يتنازع فيه ويقال ان الاعم ينتفي بعد انتفاء
الاخص ام لا لان الاخص حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يرتفع الاعم بارتفاعه وقد عرفت ان محل النزاع انما هو بعد
وجود الاخص لا في ان الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص ام لا نعم لو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة
وجود الاعم اولا في ضمن الخاص ومن صورة عدم وجوده كذلك او كان النزاع في مسئلة نسخ الوجوب من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء
الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه فتلك الثمرات كلها غير صحيحة **المقدمة الخامسة** اعلم ان المشتبين
ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقفية الالفاظ وان ادعوا الوقوع بان يقال ان الجواز واقع نسخ الوجوب او موجود
بالقول باق فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين لانه القاعدة اذا تمهد
تلك المقدمات فههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن التي
هي جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والمنع من النقيض يدخل بالجنس ما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني
الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط او الى احد الفصول فقط او الى الكل او الى البعض منها منضما الى بعض اخر
وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فبانتفاء احدهما ينتفي الاخر الا ترى انك اذا قلت بعد ان
افعل كذا لم يوجد فيك الا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا
فكيف يتصور انتفاء الفصل في الخارج دون بقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد بجامع تعدد المقصود لكفاية القصد الواحد الاجمالي قلنا
مرادنا اتحاد المقصود بفهم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق او لا فنقول الجواز
الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللا بشرطي الغير المقيد بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الامر واما الجواز

والاصل في المسئلة واضح والجمع النافين لذهاب الجنس بذهاب فصله لوحدة وجودهما . تنبيه

المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام خمسة وان الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول فكيف
يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني مستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان
الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع الضدين فكيف ينفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا
تعدد الوجود فلا نم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم لذهابه بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا
اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر من الاول كان وجوده كامنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب
عدم لحوق الفعل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقائه بعد فصل فان قلت وجود الفصل قطعي اذ بعد
ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضمت الى الاذن في الفعل بقي الاباحة قلت القطع بوجود الفصل الاخر
انما يصح حيث لم يكن الواقعة خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت
خلو الواقعة من الحكم مناف للقواعد ومناف لمذهبك قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو لم
يبق الجواب يكون المسئلة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص فيكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا اذ عموم دليل الحرمة في
التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما تكون خالية عن الحكم الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول
بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام والخاص والذي يثبته الاصل هو الفصل الحادث بالخصوص
من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كما ان الاصل عدم فصل الخاص كذا الاصل عدم
حكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما يدعيه الخصم
فان الشك فيه في الحدث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل
اخر لكن نقول من اين يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه وفعل النسخ تعلق بالجنس او بكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد
عرفت انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع وتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا اذن يكون الشك
في الحادث فلا يعتبر الاصل هنا فتامل وهذا الجواب الاخير انما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت المنع عن الترك ويمكن للخصم الاحتجاج بانه
يفهم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز وفيه اولا منع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة اذ دلالة المطابقة
والتضمن ممنوعان والالزوم ايضا عقلا ولا عرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن النزاع فيه اذ الدليل
الاجتهادي حينئذ دل على ان الفعل بعد النسخ جائز لا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وبان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم
وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثانيا انا قاطعون
بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن يمنع الشك في بقائه لامكان الحكم بالبقاء
استصحاب البقاء فقد ظهر فساده ورابعا سلمنا ان الاعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال
تعلق النسخ بالجنس او الجميع والاصلان المتقدمان قد ظهر فسادهما وبان الامر دل على شيئين بطريق تعدد المطلوب والناسخ ضد ذلك
احدهما لانه الفصل والمتيقن جزئي الاجزاء الجنس فمن مجموع الناسخ والمنسوخ يحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر تعدد المطلوب وثانيا
سلمنا تعدد الدلالة والمدلول في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلولان
فبقي الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الامر الفلاني كما انه دال على الكلين فكذا قوله لا يجب الفرق
يحكم فينتفي المدلولان الاولان بالمدلولين الثانيين فتم وبان الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد موردا لما نحن فيه
فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المامور به لا يوجب ذهاب الامر عن
الاخر ولا ينصرف الى اجزاء نفس الامر مضافا الى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار المقام الثاني اعلم انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق
الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بانتفائه فلا وجه
له المقام الثالث الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالحق هو الاستحباب للاستصحاب لان الامر كان مركبا من جنس
وفصل ثلثة والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو نزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة
الخاصة اذ يبقى حينئذ الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا لبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى
القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون ان العرف
يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص ضابطة هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفائه شرطه او يقبح الامر

في امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

التعبد

فصل في الامر مع العلم بانتفاء شرطه هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجوبي الشرعي ام لا مطلقا اقوال نتايج

في امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه

البحث فيه يستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في ان الشرط اما شرط الوجوب او اما شرط الوجود والمراد من الاخير ما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء او لصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه يجتمعان في التمكن من المامور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجوبي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهر في جواز امر الامر عند علمه بفقد الشرط الوجوبي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر مقيدات ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدم العصيان عند ارتكاب المعاصي وهو بين الفساد عند الخاصة او اكثرهم فظهر ان الشرط الوجودي بامسلمه خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجوبي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز وهم بين مطلق للجواز ومقيد له بالشرط الوجوبي الشرعي فيخرج الوجوبي العقلي فالمسئلة ثلاثة الاقوال **المقدمة الثانية** الامر والمامور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي او الامر جاهل لا المامور او كلاهما عالمان او المامور جاهل لا الامر فيجوز امر الامر مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واقع في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر اذ المدار في صحة الامر وعدمها بعلم الامر وجهله لا المامور واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز **المقدمة الثالثة** التكليف اما حقيقي لبي وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المامور به في الخارج الناشي تلك الارادة عن محبوبية الفعل لوجود المصلحة الكامنة فيه كاوامره تعالى بالنسبة الى المطيعين والسر في تسميته باللبي ان كلامنا ليس في اللفظ واما ابتلائي ساذج وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارشاد المكلف الى ان الفعل محبوب متضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه ليجوز عقابه على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب ولا مجرد الابتلاء والزجر كامر المولى من اهل العرف عبده بشيء بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه سفها وقبحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض العقاب على الترك وساذج لاجل عدم وجود الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي ياتي واما ابتلائي توطيني مشوب وهو ما كان الداعي فيه على الامر لا محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل قبحا او غير مقدور او خاليا من حسن وقبح كتكليف ابرهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل مجرد ابتلاء وتوطين لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب بوجود جهة حقيقية له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلاء من جهة التوطين ايضا واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن مع عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج ولا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اليه بل يكون غرضه من التكليف الابتلائي في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه وقد تركت التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد افطارها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المامور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين اليه وعلى التقديرين اما يمتثل المكلف ويأتي بالمطلوب ام لا فتلك اقسام اربعة ومن شرط القسم الاول اذا صدر من الحكيم العلم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يكون ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفها واذا صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم او من غيره فعدم العلم بالوقوع ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين او من غيره فعدم العلم بوقوعه **ثم اعلم** ان الظان بالسلامة اذا اخر الظهر مثلا عن اول الوقت ومات في الاثناء وقبل العمل فجاءه فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان اثما بالتاخير ويكون التكليف ابتلائيا او باخره لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه انه ان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كان مرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتوسعة وقلنا بوجوب كون العزم بدلا فان اتى بالعزم كان تكليفه حقيقيا وان لم ياتي به كما لم ياتي بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم راسا لا عينا ولا تخييرا لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان قلنا باختصاصه في تلك الاقسام فانه لو ياتي باصل الفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معاقبا على تركه ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا ساذجا او ذا جهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مشوبا مع انهم اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان قد اتى بها ثم مات كان ممتثلا فكيف يكون التكليف توطينيا والحاصل ان الظان بالسلامة في الواجب الموسع بالنحو المذكور يجوز له التاخير واتفقوا على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجاءه بحيث لو اتى بها قبل الموت كان ممتثلا واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجاءه على هذا القول ولازم هذا خروج هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة اذ لا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه خلاف تكليفه

في انقسام التكليف

في الابتلائي

والتوطيني

في

مراعى ومعناه

انهم اتفقوا على عدم وقوع التوطين ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين او من غيره فعدم العلم

محل النزاع الشرائط الوجوبية كانت مقدمة للوجود ايضا ام لا وفيما لم يكن الامر جاهلا والاصل مع المجوز لاصالة الامكان نتايج

الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلا لان الداعي الى الامر اما ارادة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث اذ التكليف بدون ارادة احدهما
سفه لا يصدر من العاقل وعلى التقديرين اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور امره الا للابتلاء فلو
قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب ايضا كان ذلك التكليف عبثا وقبيحا فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة
والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا بجواب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة
بالتكليف الابتلائي السارج التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان بشيء في وقت خاص يساوي ذلك
الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة الممتدة وقتها بامتداد العمر فلا
يختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص يزيد مقداره عن الشيء كصلوة الظهر الواجبة
من الدلوك الى الغروب ولا ريب في انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل عليه التعجيل في القسمين والاخيرين
ويصير الواجب مضيقا بالعرض وان بقي الى الغروب مثلا زمان طويل وذلك لبناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا
بالواجب الموسع في الزمان المتاخر عن مقدار العمل اذ التكليف حينئذ لا معنى له وليس الفعل واجبا موسعا الى اخر الوقت لان تلك
التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد ذلك الزمان الممكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقدر زمان طويل
فاندفع بذلك امران احدهما ان اقم الصلوة لدلوك الشمس لا يدل على وجوب الصلوة موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت ينتفي الوجوب
الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فحينئذ يحتمل سقوط التكليف رأسا ويحتمل الوجوب مضيقا من اين لك تعيين الاخير مع ان
الاصل البراءة وثانيهما انك قسمت التكليف بالصلوة المستفادة من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الاشخاص الى حقيقي كما في المطيع والى
ابتلائي سارج كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاءه الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية
الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا واندفاع
الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نفس الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة
الى هذا الشخص فمن دليل خارج اذا ظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة المتبين في الاثناء فجاءه قبل العمل تكليفين واقعي
وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته بمعنى انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب
الصلوة عليه موسعا الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي
لانه امتثل به وتعبد به لانه زعم التوسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي سارج
لكنه تعليقي مشروط بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب
سفه كما مر وايضا التعليق من العالم بالعواقب لا وجه له لانه ان علم بوجود الشرط امر منجز وان علم بعدم وجوده ترك التكليف رأسا قلنا
هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عليه هو الاخير لا الاول فهو جائز وما نحن فيه من
قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وتحاصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل
باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل
قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعا فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم
الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا وواقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ
المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة او يقطع بها فتكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط
واما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى وقت المحدود وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري و
لتفويت الغرض من حيث التكليف الواقعي ففيه محذوران فتعين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول
شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدود منجزا لاجل اعتقاده بالسلامة واما كون تكليفه
تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا فهو فاسد لان مرجعه بعد جعل التعليق قيدا للامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة رأسا ظاهرا
او واقعا ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ولعل ذلك خلاف الاتفاق ايضا ثم اعلم ان انقسام
التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وفي جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع
من الاقسام اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع علم العقاب عبثا بخلاف الالزاميات واما
القول بان في الطلبيات الغير الالزامية لا يتعلق التكليف والطلب الا بالمطيعين لا بالتاركين فالذي ترك المستحب او ترك المكروه لم يتعلق به الطلب

في لزوم الامر مع علمه بانتفاء شرطه

في اقسام التكليف

بعلم المكلف

في المحدود

فحص بانتفاء التكليف في الواجب والحرام

هو

واما الحق في المسئلة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من الغافل بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانع حذرا من السفه والتكليف بما لا يطاق

في بيان اقسام الاوامر التوطينية

فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب عن المكلف في المستحبات والمكروهات بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف والعلم بعدم الامتثال غير مضر كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال احيانا خلاف ظاهر اوامر الشرع فلا بد فع الاشكال بشيء من الوجهين الا ان يقال بوجود الطلب ويتعلقه بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التبجيل والتشكيت والابتلاء لكن تبجيل كل شيء بحسبه والتبجيل في الطلبيات الغير الالزامية انما هو عدم رفع درجة التاركين وليس بعد الطلب للتارك ان يقول لو اعطيت المطيع ولم تعطني ورفعت درجته ولم ترفع درجتي وامرته ولم تامرني ولو لم يامر التارك ولم يطلب منه المندوبات مثلا لكان التفوه بذلك لكن الطلب عنه لاتمام الحجة والتبجيل عليه فليس الاوامر التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والثمرة ما ذكرنا ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابراهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام وامر الحائض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولدك وطن نفسك على ذبح ولدك صار الامر مجازا قطعا لكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فان الهيئة حقيقة فيما اريد من المادة الثابتة لا فيما وضع له المادة فيكون المادة ح في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كنفس الذبح في المثال المذكور لكنه ليس معتقدا للمتكلم فانه يمكن كما هو احد الوجوه في رفع التناقض فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقدا للمتكلم ويكون المرجع حينئذ الى وضع الامر هل هو لما اريد من المدخول مع كونه معتقدا للمتكلم ايضا او لمطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلت المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا اصليا فلو قال اذبح ولدك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر التوطيني فلا يصح ان يقال ما امر الله سبحانه ابراهيم عليه السلام بالذبح واذا صارت مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب حكمنا بكون الهيئة ايضا حقيقة في التوطيني لارتضاع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فقد ظهر ان الاوامر التوطينية حقائق مادة وهيئة لا مجازات وان كان مع فقد القرينة لا تنصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من اندر الافراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم كاحد القسمين من مبين العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة ثم اعلم ان الخطابات العامة الشاملة لعامة المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات حينئذ للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من انه مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارجي على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة والدليل على هذا التكليف ان المكلف لما ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في متن الواقع بالعمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان ابتدائيا سارجا فما توهمه بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مشوب واما ابتدائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل بمعتقده وهو اما حقيقي واما ابتدائي سارج وليس توطينيا مشوبا لما عرفت في التقسيم من ان الشرط فيه هو تعلق الخطاب وصدوره من الامر بالنسبة الى ذلك الشخص ولكن كان الغرض والداعي التوطين وقد ظهر ان الشخص لم يصدر بالنسبة اليه خطاب باصل الفعل احدا وان الخطابات العامة مختصة بالواجدين وكذا الكلام في الابتدائي من جهتين وما رايته من تمثيلنا له بصوم الحائض فهو من باب التعريض لا التحقيق وفي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف مجازات او من باب التوطين المشوب او ذو جهتين فاسد

في بيان جواز التعليق

المقدمة الرابعة لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر وعلم المامور وفقدان الشرط ام وجدانه ام لم يعلم شيئا منهما ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت فحج وكلما استطعت فحج او كان المكلف متعددا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فينحل الاشتراط الى حكمين مطلقين اثباتي للواجد وسلبي للفاقد والغرض من التعليق الاختصاص ولو كان الحال متحدا اتحد المكلف ام تعدد فالاشاعرة على جواز التعليق ايضا من العالم وجمهور الخاصة على العدم لان ظاهر التعليق الجهل بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط ولا معنى للتكليف ح وعن المدقق الشيرواني الجواز وهو الحق اذا وجد ثمرة للتعليق والظاهر ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها فمع وجود الفائدة ح اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة لا الجواز وعلى فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق اربط بالابتلاء وانم لاتمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند

ان في جواز التكليف التوطيني على نحو الحقيقة فالحق مع المجوز لجوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة

المخاطب وقال له اعطني درهما لكان ذلك الزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم ام لم يكن واذا لم يكن وجب عليه الفحص فان اعطاه فهو
حقيقي والا فابتلائي ساذج ولا امتحان شديد عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون للمخاطب
في التكليف سعة ويكون الامر اسهل وينكسر صولة الامر ويحصل فتور للمامور به لاجل السهولة ثم ان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك
يوطن نفسه على الامتثال فيصير توطينا وامتثالا ويكون امتحانه تاما ويصير ذلك كاشفا عن عدم مسامحته المامور في الاطاعة وانه مطيع
سواء شدد عليه الامر ام لا او عن انه لا يطيع شدد عليه الامر ام لا بل قد يكون الغرض افهام العلة على المامور بخلاف الصورة الاولى والحاصل انه
عند التخيير والحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان لم يكن حاضرا مع علمه بوجوده عنده لا يمكن للمخاطب ان يعتذر كذبا ويقول ان الدرهم ليس
حاضرا عندي اذ ليس عليه الفحص حينئذ ما امكن واما اذا علم بوجوده عنده وقال ان كان عندك درهم فاعطني كان للمخاطب ان يعتذر كذبا
بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من تلك الجهة فمن ذلك لو وطن نفسه للامتثال او امتثل ولو بعد كذبا بعدم حضور الدرهم
كشف ذلك عن ان بناءه على الاطاعة والانقياد ولو احسن اطاعة واتم انقيادا لكن الاشكال في ان وجود تلك الفائدة انما يتصور اذا كان المخاطب
يجهل الامر لوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب
ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق وعدمه واذا فانه ان وقع التعليق في كلام الشارع فهو
كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة فيما لو دل خبر واحد على ان الامام عليه السلام قال لشخص خاص في
حالة خاصة لو رايت زيدا فافعل كذا وكانت المسئلة اصولية مختلفا فيها بين الاصحاب فالمجوز يعمل بهذا الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا
مجرد فرض **ثم اعلم** ان محل النزاع هنا انما هو في جواز التعليق في المامور به بعد صدور الامر قطعا كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما
جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف التعليقية المتداولة في السنتهم والعقل
لا يابى عن جواز ذلك **المقدمة الخامسة** لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكى فيه عدم الخلاف والوفاق الا عن
السيد عميد الدين وصاحب المعالم وتراعهم فيه غير محرر فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم في جوازه
بمعنى ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقد المتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المقامين معا فالمجوز يجوزهما
والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر حتى يكون النزاع لفظيا وعلى التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي
او اللغوي او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلا للاصل الماخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز
فان قلت انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى امكان اصل الفعل المامور به الغير المعتقد بل هو دائما محال لطريان النسخ في التوطينيات قلنا
قبح التكليف بالمحال اذا لم يكن معتقدا بل كان المقصود الاتيان بشيء اخر مثلا لا يصح التكليف التوطيني الا باخفاء المقصود فان قلت انه
تكليف وخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باخفاء
المقصود وارادة خلاف الظاهر والا لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تاخر البيان عن
وقت الحاجة واما هذا اي التاخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار
عرفا بل هو حقيقة ايضا لا مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو خالف المكلف ولم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك نفس المامور به الغير
المعتقد او على ترك التوطين والحقيقة فان كان المخالفة قبل اطلاع المامور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء
العرف فيقولون له ما اتيت بما امرتك فكما ان الامر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك
التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه الجواز عقلا وان لم يكن دليل اجتهادي على
الجواز العقلي هناك كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في
جوازه عقلا بالوقوع فان قلت انه تكليف بالمحال ظاهرا وانه اغراء بالجهل قلنا الجواب عما مر انفا واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه
بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح ولدك في التكاليف التوطينية
لم يخل ارادة التوطين من اللفظ اذا اعتمد في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة التوطين من اللفظ مجازا كما هو كذلك في التكاليف
التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز ح انه قبل
اظهار ارادة التوطين يفهم العرف القسم الاخر اي ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين
من حاق اللفظ فلو اراد الامر ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يضم القرينة بالخصوص
على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تقم تلك القرينة واراد ذلك كان بمنزلة خلاف ظاهر اللفظ مع تاخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلا

في جواز التكليف التوطيني

في محل النزاع في جواز التكليف التوطيني

في عدم جواز التوطين لغة وعرفا

الاغراء

لا عن وقت الخطاب

التفصيل

فهذا القسم

او على نحو المجاز فالحق جوازه بالذات عقلا وعدم جوازه لغة حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة منه

فهذا القسم من اقسام قطعا وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لان نفس الفعل لم يرده الامر هنا مطلقا لا ارادة صورية
ولا حقيقية **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وهو غير محرر في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر الامر في ان التعليق
من العالم بالعواقب جائز ام لا ففيه اولا لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء
شرطه بل المدقق الشيرازي على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف يحكم باتحاد النزاعين **وثانيا** ان هذا لا
يناسب استدلالاتهم في هذا البحث على عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق **وثالثا**
ان ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتقاض التيمم ولزوم الصوم على الحائض والحج للغائب وغيرها فان قلت ان نزاعهم في جواز
التعليق اعم من صورة العلم بوجدان الشرط وفقدانه وفي هذا البحث بصورة العلم بفقد الشرائط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز
التعليق لا عينه مغن عن هذا النزاع فما معنى النزاع مرة ثانية مع انه يرد الوهن الاخيران من الوجوه الثلثة ايضا على هذا الفرض
وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا ففيه اولا انه لا معنى حينئذ لتعدد عنوان بحثنا مع عنوان بحث جواز التكليف
التوطيني والحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصة واجمعهم مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف
التوطيني لامر صاحب لو والسيد المتقدم فكيف يتحد النزاعان وثالثا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة تاتيان هنا وان
كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو
بديهي الفساد لان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الآمر بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلا عن صورة العلم
بانتفاء شرط الوجوب فان قلت ان نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا
في المسئلة على عدم الجواز والاشاعرة لما يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا صدور كل فعل منه تعالى لان الحسن ما
حسنه الله تعالى والقبح ما قبحه الله تعالى وان اي فعل صدر فلا يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور قبحه اذ لا حسن ولا قبح الا
بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا
يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل ليس بمدرك واساسا وانه
بمعزل عن درجة الاعتبار مطلقا الا انهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية في اثبات المطالب فنقول ح ان حكم العقل و
ادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة او موافقا للطبع او معيوبا او غير معيوب لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل
كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان
النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف اللبي المصطلح فيما نحن فيه بمعنى
انه لا يتصور وجوده اذ قد مر ان التكليف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع بعد علم العالم بعواقب الامور
بان شرط الوجوب غير موجود وانه ما اوجبه عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي
اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف
بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي ساذج بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه ان وجود
التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا
واما الشرط فليس شرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحائض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل
انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى رضي الله عنه في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب لو
بطوله واختار عدم الجواز مستدلا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن لا من العالم بالعواقب ويؤيده
تقرير صاحب لو وغيره اياه ويزيفه ما مر من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوز بان التكليف كما انه يكون
لمصلحة موجودة في نفس الامر وحينئذ يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني الاشادا منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز
في هذا البحث بحمل الاول على القسم الداعي هو التوطين فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الاول فلا يرد محظور تعدد العنوان ولا
التناقض بين الاتفاقين ثم ويزيفه ما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال الا ان يقال انه كذلك ظاهرا فقط ومن عدم ترتب
الثمرات ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الساذج ولا ينافيه الاستدلال بلزوم المحال لانه كذلك لكن يزيفه ما مر الا ان يدفع بانه لا شك
في وجود التكليف عند العلم بوجود الشرط ولا ينافي عدمه عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع
علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ايضا ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز

الجائز

للغايت

وفي التفتيش عن المسئلة بانتفاء شرط الوجوب

من العلماء

الفعل كذا قد يكون لمصلحة موجودة في نفسه

بالادلة العقلية

الحقيقي

اتفاق الاشاعرة على الجواز

او في صحة التكليف الابتلائي السابق التنجيزي كما ان الظ انه محل نزاعهم بمعنى التكليف في الواقع بنفس الفعل المقصود شرط وجوبه فالحق مع المانع خلافا من التكليف بالمحال تنبيه

والفريقان اتفقوا على ان المراة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض ثم حصل الحيض كانت آثمة الا ان الخاصة
يقولون على العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك
اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من
محل النزاع قلنا ان من يقول به انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقا على انتفاء الشرط بان تعلم المراة من الصبح انها تحيض في العصر
فجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على
عدم الامتثال ويرد عليه استدلالهم على الجواز هنا بان المصلحة قد يكون في المامور به وقد يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند
المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغرويا اي ناشئا عن نزاع الصغروي
وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجوب لكونها اختيارية له فالاشاعرة حكموا بالاضطرار فالارادة
عندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وجود التكليف في المكلفات من العقائد والاحكام
وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرط
الوجوب ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسئلتنا هذه والخاصة على عدم
الجواز مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد الى اخر الدليل ويرد عليه
عدم مناسبة ثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي اللغوي اعم من كون التكليف توطينيا بان يكون
الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا ساذجا ومن كون النزاع صغرويا كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم بالصغروي بعض منها وبالابتلائي
بعضها ويرد عليه اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطيني الا ان يوجه بما مر واحسن الاحتمالات اي اربطها الاول والاخير اما الاخير فواضح و
اما الاول فلعدم ورود شيء عليه لاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق اذ يمكن دفع محذوره بتعدد العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق
وبخصوصيته عنونوا له عنوانا اخر وجعله بعض من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات ولاجل فسادها في نفسها بل هي لا تصح على
شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما مر دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات
والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرائط
الوجوب ومع ذلك كلهم او جلهم على ان امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط باطل ولازم ذلك ان لا يكون العاصون الغير المريدين
للامتثال عاصين ومكلفين لانتفاء الشرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر والحاصل انه بعد اتفاقهم كلا او جلا على عدم وجود التكليف
عند عدمها بفقد الشرط واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم يقولون بوجود
التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند عدمها بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم ٥

المقدمة السابعة في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء فسد

التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء
لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزمه الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء
فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضاف الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين ويتبين القول بجواز امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط بجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر بالوضوء لا جواز الامر به ولا نم ان كل جائز
واقع الا ان يقال بعد تعلق جواز الامر شمله اطلاق الامر بالوضوء او عمومه لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل
الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا يلزم وجود الامر بالوضوء ارتفاع التيمم
اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا اباحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا
ام مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر الوضوء حين
وجود اثر التيمم لكن نحن نقول انه يحتمل ان يكون مجرد الوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم وحكم
بمجرد الوضوء في الخارج بانتفاء اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود
المامور به الوضوء انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه يقارن بطلان التيمم وجود الوضوء فيكون مامورا
بالوضوء ويتيمم بالفيام مع الامر اذ نقضه مشروط بوجوده والمفروض عدم الوجود وكون نفس تمكن الظاهري من الوضوء ناقضا للتيمم ثم
خرج صورة مضي زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوضوء لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة

بين

او في الصغرى اي ان العبد مجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب نتائج

بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هما لا لان الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لا لترتب الحكم
على هذه المسئلة فتخرج عن الثمرة وكذلك القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول ببقاء التيمم بل يجامع القول بفساده لان المراد اما اثبات
استلزام ذلك القول للصحة ذاتا من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو ممنوع اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع اخر من
الصحة كان يكون نفس رؤية الماء وجوده ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار ونطق كلمات جل الاخيار وان تمسك ح باصالة عدم المانع
او استصحاب الصحة فقد خرجت عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم
الجواز لا يستلزمه حتى يكون ذلك ثمرة واذا لم يستلزم القول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل ونحوه فيه انا قد بينا
ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وصح اجراء استصحاب الصحة على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل
انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز مستفادا من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت
عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب الصحة التي جعله دليلا اخر ففيه ان كون الاستصحاب دليلا اخر على الصحة
انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة واما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثمرته
عدم استلزام الفساد ويتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فح يكون هذا دليلا واحدا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا
مستقلا فمن وجوه الاول ان هذا الاستصحاب غير جار للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد رؤية
الماء وظن التمكن عن الوضوء حرم عليه الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول معه
في الصلوة الثاني انه فرض على تسليم الجريان نظرا الى وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي اباحة الدخول
من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص مطهرا وثوبه نجسا فليس له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث
الطهارة من الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال نجاسة الثوب
في المثال المفروض نقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب
المنع الا ان المنع يكون واقعيا كما انه ظاهري ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده مرددا بين الامرين وهذا
الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وارد عليه الثالث انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع غايته ما في الباب تعارضهما وتساقطهما فنبقى الصحة
خالية عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض الا ان يدعى ان استصحاب الصحة جار واستصحاب المنع باطل
لانه استصحاب عرضي اذ المنع عرضي فان المنع عن دخول الواقعي في الاصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك بنجاسته بعد الولد
ولان الشك بالنسبة الى المنع الواقعي جار فالاستصحاب ليس بحجة ولان استصحاب الصحة لكونه مزيلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد
فرض تعارضهما الا ان يمنع مانع من كون استصحاب الصحة مزيلا ويدعى ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن

جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان
بالواجب كالوجن او حاضت المراة فان قلنا بالجواز وجب القضاء وان قلنا بعدمه لم يجب وفيه ان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء
اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الادائي في الوقت اما لم يتعلق على هذا الشخص فلا اداء حتى يتبعها القضاء واما تعلق به تعليقا
اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ايضا معناه ان التكليف لم يتعلق بالاداء فلا يتبعه
القضاء واما تعلق به منجزا فالامر به اما ابتلائي ساذج واما توطيني اما على الاخير فعدم وجوب القضاء واضح اذ المكلف قد اتى بالتوطين و
اما لم يات به فان كان قد اتى به في وقته فلا معنى لوجوب القضاء وان لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني
وهو الامتحان انما يتصور اذا جهل المامور ارادة التوطين وعدم ارادته نفس الفعل وبعد خروج الوقت وعلم المكلف بان المقصود كان
هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء واما على الاول فعدم وجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القائلين
بتبعية القضاء للاداء الاستصحاب وهو لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقد ان الشرط بالاتفاق فكيف
يستصحب ومن جملة مدارككم ان الامر بالاداء تعدد مطلوبي فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء
الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد
فلان النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه يجتمعان في ترك صلوة الظهر مع امكانها له ويفترقان في صلوة العيدين فان فيهما الاداء ووجوب
الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول الوقت الى اخره ففيه القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم
عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء

في الثمرات وأدلة الحكم

وبطلانه على القول بالجواز ح

وانما نصنا اذا عرفت بان القول بعدم الجواز اعم من الصحة والفساد

والفساد ايضا لكن لا نسلم ان اعم من الصحة والفساد

التمكن فقد ظهر ان المنع الظاهري وعلى التقدير بين المنع الظاهري وقد ما المنع

الصلوة اما ظاهري

ملازمة ذلك

في الجملة

من ثمرات القضاء

هو مختار فيها حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود فالحق مع القائل بالاختيار فيخرج عن المنازع نتائج

وعدم ملازمة القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء فلا يلزم شئ من القولين فيما نحن فيه بشئ من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان مدار
للاداء ح تبعية القضاء الاستقراء لزم هنا على القول بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على غلبة القضاء في الموقتات بعد عدم ادراك
الاداء مركب من صورة وجود الامر بالاداء ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه فاذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لانه ح
يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم مط على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالناسي فان قلت ان
مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر بالاداء لا غير قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر حال كون
الشخص واجدا للشرائط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل نزاعنا نعم لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام
او الاخبار الثلثة او ان الوقت كاجل الدين لترتب الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من الثلثة لم يتمسك بهما احد من العلماء
في مسئلة تبعية القضاء للاداء فلا نقول بالتبعية من تلك الجهة مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة مطلقة كما ذكرناها اولا ولم يفرقوا بين ادلة
التبعية فلا يتم كلامهم باطلاقه **ومن جملة** الثمرات لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط للوجوب في الواقع
على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر ففيه ان لزوم الكفارة لاجل كون الافطار محرما فالحرمة حاصلة على القولين لان من لا
يجوز ايضا يقول بوجود الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر
في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري
الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط
الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض خبر دل على وجوب الكفارة على من ترك الصيام الواقعي وان فقد شرط الوجوب لترتب
الثمرة لكنه مجرد فرض **ومن جملة** الثمرات لزوم الحج على من منعه مانع عنه في العام الاول على القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه
ومما يظهر فسادها ايضا نعم تظهر الثمرة في النذر واخويه والظهار واما فيما عدا ذلك فيمكن ان يقال بوجود ثمرة للاشاعرة وهي اندفاع
لزوم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعد ما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم
التكليف على العاصين مع انهم اتفقوا على انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا ليس ثمرة بحثنا هذا بل هو
ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور بفقد الشرط واما مع علمه كالامر منهم
ايضا واكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن بجمعهم بجواز الامر مع العلم بانتفاء الارادة مع القول
باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز امر الامر عند علمها بالفقد ان بغير الارادة كما مر
فنقول لا يكون ذلك ح ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع ويمكن ان يقال بوجود
الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لان شرط الوجوب اما موجود
واما غير موجود وعلى التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فلم يعلم المكلف بتعلق التكليف بمجرد
دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة ايضا بعد ظن
التمكن يوجبون الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب ينتفي بعد مضي
مقدار من الزمان يتمكن فيه من اداء الواجب ظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك المقدار
من الزمان يصير وقت الواجب على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان قام دليل على ان هذا الظن
كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا البحث وان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العمل لان الشرط في الواقع
اما موجود واما مفقود وعلى التقديرين يجوز الامر بالفرض فالتكليف معلوم وان قلنا بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط صار
تعلق التكليف مشكوكا للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به فاصل البراءة
عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما يجيء ان شاء الله تعالى
فان قلت يمكن الثمرة فيما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلائي الساذج بان يقال انه حينئذ يكون كل من الطرفين متفقين على وجود التكليف
على الشخص في صبيحة رمضان مثلا اما على التكليف جاهلا بفقد الشرط فلو افطر في الصبح ثم جن في وقت العصر لكان معاقبا عند الفريقين لكن
عند الاشاعرة بمخالفة الصوم الواقعي وعند الخاصة بترك التوطين والعمل بالمعتقد ولا ريب ان العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واقعا
ويكون هذا ثمرة بين القولين قلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل وان العقاب على ترك المعتقد يختلف
باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب الا ان يقال ان ترك التوطين على الفعل الذي ارتكابه او

لو لم يجوزوا من الامر على العلم

ان هذا الفرق لا يعرف قولهم بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط

لاحتمال

على ترك

ترك

لكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى اى فى جواز التعليق من العلم وعدمه فالحق ان التوطين الحقيقى جائز وما عداه غير جائز نتائج

تركه كبيرة ليس بمعلوم انه كبيرة فلا بعد فى القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة فى الفسق والعدالة **المقدمة الثامنة**
الاصل فى مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد به القاعدة المأخوذة عن بناء العقلاء الذين يثبتون آثار الامكان على الشئ المشكوك امكانه او امتناعه
مع ان المفهوم المتصور عقلا اما واجب واما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسمان الواجب والممكن والمراد بالجواز فيما نحن فيه مقابل
الامتناع والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب والغالب فى المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى لا عم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب
ويرد على الاخيرين مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء او الغلبة بعيد فان هذا الاصل ما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك ليس لا
لبناء العقلاء اذا تمهد تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان فى صحة الامر الحقيقى المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع
المانعين للزوم التكليف بالايطاق المنفى عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه عن الحكيم فى ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود
شرط الوجوب بل لا يتصور كامر وان كان فى جواز التكليف التوطينى بان يكون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى وكان الداعى هو التوطين فالحق
مع المجوزين كامر من جوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ فتح كل تكليف
بالمحال حتى المتوقع فى المقصود ثم والقول بلزوم الخطاب بماله ظ وارادة خلافه مدفوع بان فتح ارادة كل خلاف ظاهر ثم مع ان القرينة فى المقام
موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع وان كان فى التوطينى بمعنى ارادة التوطين من حاق اللفظ فالحق
فيه الجواز الذاتى عقلا وعدم الجواز لغة كامر مفصلا واجماله لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان فى التكليف الابتلائى بمعنى التكليف فى
الواقع بنفس الفعل المقصود شرطه كامر الحايض بعد العصر الجاهلة به فى صبح رمضان بالصوم الواقعى التام الصحيح فالحق فيه عدم الجواز
لانه تكليف بالايطاق بل هى مامورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعى وان كان النزاع فى شرطه كان
كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرار العبد فيها فيكون شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط وقال الخاصة انها اختيارية فهى من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة مسلمة كما هو المتفق عليه بين الفريقين
لكن الصغرى اى كونها شرطا للوجوب واضطرارية العبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع فى اثبات الجواز فى اثبات
الايجاب الجزئى بمعنى ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز فى الجملة
فالحق فيه التردد بين الاحتمالات السابقة وقبول ما صححناه وهى التوطين الحقيقى وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع فى التكليف التنجيزى
واما اذا كان نزاعهم فى التعليقى الذى هو احد الاحتمالات فان كان مراد المجوز الامر التعليقى الحقيقى بان يريد الامر مع علمه بانتفاء الشرط
الوجوب الوقوعى وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز لما مر وان كان مراده التعليقى التوطينى المجازى فالحق عدم الجواز لغة كامر وان
كان مراده الابتلائى السائغ بان قال الامر لفاقد التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع جهل المامور ايها المكلف صم اليوم ان كنت
قادرا وكان غرضه من الامر العقاب اذا ترك الصوم المامور به الواقعى فالحق فيه ان يقال ان الامر مع الحالة المذكورة اما يريد مع ذلك من الامر
العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعى له على الامر والعلة الغائية من امره هو ان يعذبه على القول الاختيارى وكان هذا
فى نظره اذا امر مع العلم بانتفاء الشرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب سفه اذ هو
يعلم ان تركه ليس اختياريا واما يريد العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو اوضح فسادا لان العقاب ح يصير مجبرا اذ المكلف انما يترك
اختيارا ام اضطرارا موجود ايضا ولا يتخلف العقاب عن الامر التعليقى وكون العقاب تجيزيا لا يكون الا مع تنجيزية العقاب مع علم التمكن
تكليفا بما لا يطاق فيكون فاسد العين مامر فى الابتلائى السائغ التنجيزى وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقى مع العلم بانتفاء الشرط
الذى كونه شرطا للوجوب هل الخلاف جار فيه فالكلام مامر فى التنجيزى وان كان المراد اثبات الجواز فى الجملة فى مقابل السلب الكلى فالتحقيق فيه
مامر فى التنجيزى من هذا القسم **ثم اعلم** ان تردد الخلاف فى محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر بل الاظهر
ان النزاع فى الابتلائى السائغ التنجيزى كما يشهد به الاستدلال بتكليف ما لا يطاق وكيفية النزاع فيه انه عند علم المامور بوجود الشرط او علمه
بعدم الوجود لا اشكال فى صورة جهل المامور مع علم الامر بفقد الشرط ح فما ذعوا فى انه كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط مع جهل
المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب ح ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط الوجودى الذى كان شرطا فى صورة الوجدان ام لا يجوز
لا بمعنى ان الاشاعرة يقولون انه مامور عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا حتى فى صورة الجهل مع فرض الفقدان
فى الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف ح لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف
المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشئ مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور به عند فقده انه ايضا مامور به فان فساد ذلك اوضح من
ان يبين لا يتفوه به جاهل فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل هم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط بامر مطلق غير مشروط بهذا الشرط ونحن

فى التصور من المفهوم المتصور اما واجب واما ممكن واما ممتنع

ليست شرطا للوجوب

موجود لكن لا يجوز الامر به مع العلم بانتفاء شرطه الكبرى اى وبعد التكليف عند علم الارادة

فى التعليقى الحقيقى

وعلى التقديرين هو مغاير

الحاصلان

لزم مع فقد التمكن

لزم خلاف العقاب

على الترك الاضطرارى

لكونه ذلك الواجب

محبوبا حسنا فهل يجوز

الامر به ايضا فى صورة

عدم وجود الشرط

لكونه شرطا

ثم ثمرة النزاع قد تظهر فيما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه ففقده فهل يعيد التيمم ام لا نتايج

نقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك فصار
حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا ام تنجيزيا
اجوبوا بانه لو لم يجز لم يقع والوقوع اخص من الجواز كما في امر ابرهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام وانه امره به ولم يصدر
عنه لا للمعصية بل بفقد الشرط في الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات والروايات اما انه لو يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان
تركه اختياريا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك ينافي ظاهر ابعد القول بالترك واما نفس
الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان المحتمل في قضية ابرهيم عليه السلام وجوه الاول كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحى الله
تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظنه عليه السلام من انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا او الفداء من
المقدمات المتروكة الغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى ولا الاشتقاق والفرع مجريان العادة بالامر بالذبح بعد الامر
بمقدماته فكان يفرع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام
اني اذبحك لانا لو لم نقل بان الاشتغال بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال ان يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل
من كونه مجازا شايعا من باب مجاز المشارفة الثاني يحتمل ان يكون المامور نفس الذبح وفدى ابرهيم عليه السلام به لكنه كل ما قطع اللحم ولعله ظ
بعض الاخبار ويؤيده قوله تعالى قد صدقت اي لا ينافيه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب عليه اذبح ولدك وكان الداعي
هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن اريد من اللفظ فيكون لفظ الامر
مجازا والتكليف بالمال حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان في الاول كان المامور اولا المقدمات عالما به المخاطب حين الخطاب فيخرج
عن الابتلاء والتوطين بقسميه بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح بالتكليف الابتلائي الساذج مع
وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم يقطع بعد الامر والامرار كما دل عليه بعض الاخبار او من جهة
طريان المنع عنه قوله تعالى عند ارادة الذبح ويسمى الاخير من قسمي المانع تنخاد دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا
يجعله تنخاد وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون مؤيدا لمراد المستدل
فان قلت كيف يسمى هذا التكليف بالابتلائي الساذج مع انه لو يات بالمامور به وليس معاقبا ايضا بل هذا التكليف ابتلائي
توطيني مثوب قلنا تسميته هذا التكليف ابتلائيا ساذجا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاشارة بعد قولهم بجواز الامر
الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجود العقاب على ترك الفعل دائما بل ان اتى بالمقدمات
كابرهيم عليه السلام والممسك في نهار رمضان فهو يثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المامور به
لا الفعل بالمعتقد كما نقول به فعدم وجود العقاب في حكاية ابرهيم عليه السلام لا ينافي كونها ابتلائيا ساذجا فانه لم يؤخذ في مفهومه ذلك
كما مر في الواجب الموسع فتدبر جدا فان ذلك يستلزم عدم وجود احد الاقسام الاربعة بين التكاليف وهو الابتلائي التوطيني المثوب
الا ان يجاب عنه ان في الابتلائي التوطيني المثوب حصل ترك الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات ولكن ليس نفس الفعل
مامورا به في الواقع بخلاف هنا فافترقا السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم عليه السلام امر وتكليف بوجه من الوجوه الخمسة المتقدمة
بل كان ابداء صرفا لبشارته قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ولم يقل اني مامور بذلك ويؤيده ان اسمعيل عليه السلام قال يا ابت افعل
ما تؤمر ولم يقل افعل ما امرت وهو عليه السلام لما ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب له اعني كونه مامورا بالذبح من الخارج لا من امره تعالى
كان يجزع عنها واما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجيء الامر والامتثال ثم لما تهيؤا انكشف الخلاف السابع انه
يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو القسم الاول منع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله
في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى ازهاق الروح وهكذا نفس وجود الامر ووجود البداء الى اخر الاحتمالات الخمسة المذكورة اولا
فتلك احد عشر احتمالا اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان اول ما يرد على الاية الشريفة انا لا نم وجود الامر في هذا المقام فلعله بداء صرف بشارة
مامر وقول اسمعيل عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر لا ينافيه لانه لو يقل افعل ما امرت بل ظن ان اباه سيؤمر بذبحه فلم يؤمر بعد سلمنا وجود
الامر لكنه لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وواقعا كما هو اول الاحتمالات لا يشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة
بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ومعه لا يصدق قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات
فان قلت هذه الاية تعارض قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك حيث انه لو يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال
سلمنا وجود الامر بتعلقه بنفس الذبح لكن نمنع عدم الوقوع بل هو وقع كل ما قطع اللحم كما في بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت

الرويا

فيه ان الوقوع اخص من الجواز

التوطين مامور بنفس الذبح

اتيان المكلف بالمامور به

منبه اورد على الاية الشريفة

وفي وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب - نتايج

الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وقوع الامر وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح
لكن نقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا ان كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود
الصارف عن نحو هذا التكليف اي الامر مع العلم بانتفاء الشرط يستلزم على ذلك الحمل اذ الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه
كما هو احد الاحتمالين في الابتلائي السابق اي الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن صدر المنع من الامر فذلك و
ان لم يكن تكليفا بما لا يطاق مبدوا الا ان الامر بالشيء مع المنع عنه فيما بعد بتغيير الاحكام للصفات اما لا بد من الامر بالذبح في الوقت
الخاص والنهي عنه واجتماعهما موجب لان تكاب السفه واجتماع النقيضين مضافا الى ان نفس المامور به هنا ومن شرط الابتلائي السابق حسن
المامور به هذا ويمكن ابطال الجواب الاول بانه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختيارا لابراهيم عليه السلام كما هو ظاهر قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر حيث ان الامر سواء حملناه بمعنى الحال او الاستقبال لا يتعلق الا بالمختار مع انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن فضل ولا يليق
الاشتهار لاجل ذلك الفضل واذا ثبت ان الذبح كان اختيارا ولم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو
ظهور ما خفي في افعال الله تعالى التي هي اضطرارية ثابتة العباد كموت الحطاب فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلت البداء انما يصح هو بالنسبة
الى صدور الامر بان ظن عليه السلام انه يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال
ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا انا لا نم تحققه بصدور الامر منه تعالى بعد ذلك بل الامر صدر منه تعالى للابتلاء والاختبار واما قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر فلا ينافي صدور الامر لان مقتضى ظاهر اللفظ من حيث هو وان كان الاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بمعنى انه لا
ينافي هذا الكلام صدور الامر منه تعالى الا ترى انه يقال للعبد في العرف حيث قال لسيده امرني زيد بكذا ايها العبد افعل كلما امرك به زيد فان
ذلك يشمل الامر الذي عرضه العبد لسيده حيث قال امرني بكذا عرفا وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذي هو قول يكون
الظهور فيه بعد الخفاء بداء بل المراد بفعل الله تعالى في تعريف البداء هو الفعل في مقابل القول وهو الظاهر منه فان قلت انا نقول ان
ابراهيم عليه السلام ظن انه يؤمر بالذبح الحاصل منه اختيارا فلم يؤمر ولم يكن امر سواء سميته بداء او خرجته عنه او عرضناه في مقابل الحكم
نفي وجود الامر اي نحو كان ليخرج المثال عما نحن فيه قلنا الامر صدر قطعا كما هو ظاهر الاتيان عرفا والاختبار مع ظهور كون الفدية عن الذبح
المامور به او المقدمات المامور بها التي لم يات بها فان الفدية بمعنى العوض ومع عدم الامر بشيء ظاهرا ولا واقعا لا عوض حقيقة والحاصل ان ظ
وفديناه وجود الامر بشيء ولو ظاهرا وان قلنا بامكان الفدية بدونه اي مع البداء الصرف مضافا الى ظ اشتهار اسمعيل عن بذبح الله وظ اشتهار
ابراهيم عليه السلام بالفضل بسبب ذلك فان ظاهره ان ذلك الفضل ليس الا لانقياد الامر وبيكون ابطال الجواب الثاني بان ظاهر قوله اني ارى في المنام
اني اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر تعلق الامر بنفس الذبح والمعارضة بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاسدة اولا بان تصديق
الرؤيا حقيقة في الحكم بصدقه وبانه رحماني لا شيطاني وان عصى ولم يات بالذبح ولا بمقدماته فيما نحن فيه فلا ينافي تصديق الرؤيا كون
المامور به الذبح الغير الحقيقي ولا يستلزم كون المامور به المقدمات المانعة بهلو ثانيا انا لو سلمنا مضافا الى المعنى المذكور لزوم الانقياد والطاعة
والا فلا يصدق ذلك الكلام بمجرد الاعتقاد والحكم بالصدق فقلنا ان المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالقدر المقدور من المقدمات
ونفس الفعل في صدق عرفا حقيقة ان فلانا صدق ذلك الامر وذلك الشيء مع انه لم يات باجمعه او بشيء منه بل اتى ببعضه او بمقدماته فقط
لعدم القدرة وازيد من ذلك بعد قصد الانقياد فمهما لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المامور به والمرعي في المقام نفس الذبح لانه
بعد الامكان وبما هو مقدور له فلا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المامور به نفس المقدمات وثالثا انا سلمنا انه لا يصدق هذا
هذا الكلام حقيقة الا مع الاتيان بجميع المرعي لكن غاية ما في الباب حصول التعارض بين الايتين ولا بد من ارتكاب مجاز في احدهما ولا ريب ان ارتكاب
التجوز في اية التصديق اقرب بالنظر واقل ثانيا فرا مضافا في ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار والى ان ظاهر الفدية والجزع والاشتهار
بذبح الله واشتهار ابراهيم عليه السلام بسبب ذلك بالفضل هو تعلق الامر بالذبح ظاهرا وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان ويمكن ابطال الجواب
الثالث بظواهر الاخبار الكثيرة وبان الامر بقتل المعصوم عن اقبح القبائح لا يصدر من الحكيم واحتمال وجود المصلحة ينسد باب ادراك الفعل
الحسن والقبح فلعل الظلم ايضا حسن بصحة الامر به واحتمال ان الذبح لعله لم يؤثر باسمعيل عليه السلام مدفوع بظهور التاثير في الذبح عادة مضافا
الى ان مستند هذا الاحتمال هو وقوع الذبح وانه كلما قطع اللحم خير ضعيف بالنسبة الى الاخبار المذكورة فان كان المراد من كلما قطع اللحم
انه يتكرر من ابراهيم عليه السلام ذبح حلقوم اسمعيل عليه السلام ولكنه كلما قطع راسه انضم ببدنه واللحم ففيه ان كون تكرر القطع مع اتحاد الامر لا معنى له
فان الامر لا يفيد التكرار وان كان المراد انه كل جزء قطعه في الدفعة الواحدة كان باللحم قبل قطع الجزء الاخر ففيه ان المطلوب من ابراهيم عليه السلام
ان كان القطع مع اللازم اي ازهاق الروح فهو مفقود فصار ذلك امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرطه فثبت مطلوب المستدل فلا يضر هذا الاحتمال

الفضل

وان كان

وفي لزوم الكفارة وعدمه على من افطر ثم انكشف فقد شرط الوجوب وافتاء في وجوب الحج وعدمه على من منعه مانع في اثناء الطريق ثم زال الاستطاعة تتبع

وان كان منه الاتيان بنفس القطع الذي هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فهو ايضا لم يحصل لان ملزوم الازهاق حصول قطع جميع الحلقوم
مثلا من دون اتصال الجزء المقطوع والتحامه لا مطلق القطع الصادق مع الالتحام بمجرد القطع فضلا عن ذلك ايضا امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه
ويثبت مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الحق في الجواب ان القول بان الامر المذكور توطيني كما اخترناه في الجواب الرابع واذا
وان القول بانه نسخ قبل حضور الوقت وهو جائز ويرد عليه ان النسبة بين النسخ وقبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه
عموم من وجه مادة الاجتماع قضية ابرهيم عليه السلام بان عدم صدر انما كان لمنعه تعالى بعد الامر به ومادة الافتراق نسخ الاباحة قبل حضور
وقت العمل فانه نسخ لا غير واذا امر بشيء ولم يحصل القدرة به من المكلف فتركه فهو امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو عدم المنع فليس
هذا جوابا عن الخصم بل تسليم لمدعاه وثانيا بان ذلك مستلزم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولو لم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز
هو لزوم السفه وارتكاب القبيح انما هو موجود في المقامين وكذا دليل الجواز ان قلنا بهما سيئه فما معنى تسليمك الجواز في مادة الاجتماع لا مادة
الافتراق **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يجز لو يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين
الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع التكليف وكذا حين صدور ذلك الجزء
كالالف والباء ينقطع ايضا واما علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان لو كان آتيا بالفعل لكان آتيا وممتثلا لوجدان الشرائط فهو
خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا يعلم مكلف بالفعل ام لا لا انه كان مكلفا ولا ريب ان عدم حصول العلم لاحد بانه فيما اذا امتثل والحال
ان الامتثال موافقة الامر وذلك باطل لقيام الضرورة على صحة مضافا الى لزوم ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكليف اذ بعد علمه تعالى
بان العبد لا يعلم ومع عدم العلم يسقط التكليف ويكون التكليف سفها وفيه اولا منع قوله لو لم يجز لو يعلم احد اذ قد يمكن حصول العلم
باخبار المخبر الصادق وثانيا نقول ان اراد من انه لا يعلم احد انه مكلف ظاهرا فالملازمة ممنوعة لانا وان احتمل عندنا فقد الشرط لكنه يجب
مع ذلك الاقدام فالعلم بوجود التكليف الظاهري موجود وان اراد انه لا يعلم انه مكلف في الواقع فبطلان التالي ثم اذ الاجماع غير مسلم ولا يلزم
بطلان العبادات اذا قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري ولا لغوية التكاليف **واحتجوا** بانه لو لم يجز لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فكذا
المقدم بيان الملازمة ان ترك المامور به لا يكون الا مع فقد شرط من شروطه واقلها الارادة واذا لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا
وفيه ان الشرط الوجوبي الذي ليست الارادة منه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ثم وان كان الشرط الوجودي كالارادة فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي ثم لكن كلامنا في الشرط الوجوبي لا الوجودي والارادة شرط وجودي نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم
التكليف **واحتجوا** بانه كما يحسن المصلحة في المامور به كذا قد يحسن لمصلحة في نفس الامر وفيه اذا انتفى الشرط لعل المصلحة في نفس الامر
قلنا ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع **تذنيب** **اعلم** ان الامر قد يامر مع العلم بانتفاء
شرطه ونهى لنا هي نحريما او تنزيها مع العلم بانتفاء شرطه كامر الامر السر اما مع العلم بانتفاء شرطه مختارا ودليل اثم ان جهل المامور بالشرط
قد ينشاء من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا ومحل كلامهم في امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما هو صورة الشك
في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجود التكليف بمجرد الاحتمال بتحقق شرط الوجوب بتخيله كما هو ظاهرهم
اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا خلاف فيه عند الخاصة والاشاعرة فيه واذا
لم يعلم شيئا منهما فان جوزنا امر الامر على العلم بانتفاء الشرط اما موجود في الواقع او غير موجود وعلى التقديرين الامر جائز بالفرض فهو مكلف
قطعا فيجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم نجوز ذلك فنقول ان جهل المامور اما ينشاء من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كما
لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية بعد العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها
سابقا فتلك احتمالات اربعة في كل منها اما هو ظان بتحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاك فيه بالشك المتساوي الطرفين فهذه اثنا عشر
احتمالا فان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا فمقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لكن الحق وجوب الاقدام
لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعا واثباتها على استصحاب البراءة لكونه حكميا وعدميا فيكون الاول مزيلا للثاني
وللاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام حينئذ وللزوم لغوية التكاليف لو لم نقل العلم بوجوب الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجود
لم يلزم عند الشك فيه والظن بعدم الوجود بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا وعبثا وللزوم دفع الضرر المظنون فان قلت ان الظن بانتفاء
الشرط بوجود التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع واما في الظاهر فالضرر غير مظنون وتجويز العقاب بالورود مدار التكاليف
الظاهري لا الواقعي وفي مرحلة التكليف الظاهري لا ظن بالضرر في المخالفة فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة
الاجتماع ظاهرة ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي مع انا قاطعون بانه ليس حكما ظاهريا وكالاجتناب الواجب عن كل المشتبهات
وباستحقاق العقاب على الترك فيلزم عدم الترك دفعا للضرر المظنون

الذبح

الكلام

بالضرورة

الفقهاء ان كان الشرط

وفي مثل النذر والظهار الى غير ذلك من الموارد وللنظر فيها مجال نتائج

في الشبهة المحصورة فانه حكم ظاهري لا قاطع بان في الواقع ليس الكل لازم الاجتناب فلعل في مقامنا الظن بالتكليف الواقعي غير ملازم للتكليف
الظاهري كالظن بالقياس ومن يظن بان الضرر في مقام التكليف الظاهري قلنا نحن نظن الضرر في التكليف الظاهري ايضا لان عموم قوله تعالى اقم
الصلوة مثلا شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي وبقي صورة الوجدان الواقعي لازم الامتثال
سواء علمنا بوجدان الشرط او ظننا او شككنا فيه او ظننا بعدمه لاطلاق الادلة السابقة بالنسبة الى تلك الحالات فنقول حينئذ اذا ظن المكلف بوجدان
الشرط فقد ظن بانه مندرج تحت الخطاب وبكونه معاقبا على تركه وان كان لا يعلم الوجدان بل يظنه نعم يمنع من اطلاق الدليل بلزوم الاتيان
عند الوجدان الواقعي من غير مهلة خلية لعلمه وظنه وشكه فتم وان كان من الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء موهوما
او مشكوكا متساوي الطرفين وجب الاقدام ايضا وان جاء اصل البراءة ايضا وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبدا ولبناء
العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل او الموهوم وان كان الشك في حدوث الشرط الجعلي باقسامه الثلثة فالحق فيه من حيث الاصل ما مر من اصالة
البراءة واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حيث الدليل الوارد فالحق عدم وجود الدليل الوارد وسلامته
تلك الاصول عن المعارض فان قلت لزوم دفع الضرر المظنون او المحتمل ان هنا بالتقرير المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط
موجود هنا مع الدليل وهو الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فان قلت الادلة بالتقرير المتقدم انية هنا وهو متقدم على الاستصحاب
قلنا ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب الا ترى انه لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة
ولكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك فهم يستعملون الماء اعتمادا على
الاستصحاب ويطرحون الاطلاق وما نحن فيه من ذلك الباب والسر فيه ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا علم كون المشكوك فردا من افراد الاطلاق
مثلا في باب الصحيح والاعم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال ويطرح الاخير في مقابلة
الاطلاق للقطع عند الاعم بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فيشمله الاطلاق ويقدم على الاصل لانه اجتهادي والاصل
دليل فقاهتي وفيما نحن فيه الصلوة المطلقة الواردة بها الامر قد يوجد شرط وجوبها وقد يفقد لكن صورة الوجدان في الواقع بالصلوة
عند وجدان الشرط مطلقا لاطلاق الامر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت
عن تحت الاطلاق وعن كونها فردا له بالدليل الخارجي سواء كان عالما بالوجدان او شاكا فيه فلا تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم
يكن الشرط في الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فنقول اذا ظن بالوجدان فان كان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق في الواقع لان
خرج عن كونه مطلقا بالصلوة في الواقع ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق لما عرفت من خروج صورة الفقدان باقسامها فاذا ظن المكلف بالوجدان
ولا يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام او غير مطابق للواقع حتى يخرج عن
افراد المطلق ولا يكون المكلف مكلفا ولا يجب عليه الاقدام فهو لا يعلم انه من افراد المطلق ام لا فكيف يمكن بمجرد
الظن بالوجدان التمسك بالاطلاق ان يجعل ذلك من افراد المطلق ليسري الظن بالضرر الى الظن ولا يكون ذلك الا بضم مقدمة خارجية هي
حصول الظن بكونه فردا من المطلق فيظن بالضرر الظ ايضا فيلزم الاقدام وتلك المقدمة في المقام الاول اي فيما كان الظن ببقاء الشرط بعد
القطع بوجوده سابقا كانت حاصلة لعدم وجود استصحاب عدم الشرط هناك بخلاف هذا القسم اذ بعد وجود الدليل الشرعي اعني استصحاب
عدم بقاء الشرط الذي هو حجة تعبدا يندفع الظن بالضرر عن مرحلة الظاهر ويظن بعدم الضرر في الظاهر فلا يجب الاقدام هذا ولكن علمنا
بالاصل في هذا القسم انما هو بعد الفحص لا قبله فلو علمت المراة الحائض في ليلة رمضان بانها لو اتلفت الماء الموجود لم يمكنها الغسل في هذه
الليلة لو طهرت عن الحيض والحال انها في اول الليلة شاكة في ارتفاع الحيض وبقائها الى الصبح بعد علمها بوجود الحيض سابقا وقطعا لزم
لها اتلاف الماء بمجرد وجود شكها اول الليلة واقتضاء الاصل عدم لزوم الصوم في الغد بل لا بد لها من حفظ الماء الى الصبح حتى تستخبر عن
بقاء الحيض وارتفاعها فلعلها في اخر الليل علمت بارتفاع الحيض فلا بد لها من حفظ الماء والاستخبار لان العمل بالاصول قبل الفحص غير جائز
نعم اذا ضاق الوقت ولم يحصل العلم عمل بالاصل وان كان الشك في حدوث الشرط العقلي باقسامه الثلثة فالكلام فيه من حيث الاصل اما ما تقدم
من الاصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي انه هنا لكن بناء العقلاء هنا على الاقدام ما لم يعلموا عدم التمكن لكن الحق اتحاد حكم ذلك مع
سابقه واما كون بناء العقلاء على الاقدام فهو عين الفحص عن وجود الشرط الذي قلنا في سابقه بلزومه

الفصل الثاني في النواهي

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على قولين الجواز وعدمه والمشهور الاخير وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدمات

المقدمة الاولى

في تحرير محل النزاع وهو من جهات الجهة الاولى في ان متعلق الامر والنهي اما متحدان ذهنا وخارجا واما متعددان كذلك واما
متحدان خارجا ومتعددان ذهنا اما الاول كان يقول صل ولا تصل واكرم العالم ولا تكرمه فليس من محل النزاع سواء صرح الامر فيه بالجهة كان

كان يقول

باب النواهي

فصل في اجتماع الامر والنهي لا يبعد ان النهي حقيقة في اعرفه للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمرة عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث برسم

مطالب ثلاثة

كان يقول اكرم العالم لعمله ولا تكرمه لعلمه لم يسكت عن ذكر الجهة فانهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق ونسبة الجواز

الجهة هنا مع وحدته الى بعض الاشاعرة سهو لان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة المحقة

بالتكليف فيه ايضا ولكنهم ينكرون كونه تكليفا بما لا يطاق مثلا الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلوة لكن الاشاعرة لقولهم

بمجبورية العباد في الافعال يقولون انه تكليف بما لا يطاق وهو جائز والامامية يقولون ان العبد فاعل مختار فلا تكليف بما لا يطاق فنزاعهم

انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على جواز التكليف واما فيما اتفق الامامي والاشعري بكون التكليف بالشيء الفلاني تكليفا بما لا يطاق

كالتكليف بجمع الضدين والامر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة فاتفق الفريقان على عدم الجواز فتم واما الثاني اعني ما تعدد

فيه المتعلق ذهنا وخارجا بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددا قطعا وفي الخارج ايضا كذلك في الجملة فهو ايضا على قسمين قسم

يكون المتعلق فيه في الخارج متعددا لا محالة وقسم يكون فيه المتعلق فيه متعددا احيانا لا دائما اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون

فيه المتعلقان غير متحدين في الجنس وقسم يكون المتعلقان غير متحدين حتى في الجنس اما الاخير فيجوز فيه الاجتماع اتفاقا فهو خارج عن النزاع

كقوله اغسل الدار ولا تقتل زيدا واما الاول فالحق فيه الجواز ايضا خلافا لبعض المعتزلة كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر نهي بفرد وبامر

بفرد آخر وفيه او لا منع كونهما من مقتضيات ماهية الجنسية بل هو بالاعتبار في بعض المقامات وثانيا سلمنا ذلك لكنه يمكن تعارض الدليلين

ولا يخفى ان الاحكام مدار الصفات الذاتية دائما فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة وخروجها عن محل النزاع كسابقها واما القسم الثاني

فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متعددين في الخارج في مادتين ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه

كالصلوة والغصب وقسم يكونان متعددين في مادة ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كالصلوة المطلقة

مع الصلوة في الدار المغصوبة والاتفاق واقع منهم على عدم الفصل بين القسمين فمن جوز الاجتماع في احدهما جوز في الآخر ولكن محل النزاع

في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين وسيظهر ذلك فيما سيأتي ان شاء الله تعالى فقد ظهر

الى هنا ان النزاع فيما كان النسبة بين المتعلقين الاعم من وجه او اعم مطلق لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كقولهم الاشعار

اعم من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به الشمول كقولهم البلية اذا عمت طابت وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقول الاصوليين

الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي الاستغراق فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدال على الاستغراق والشمول لا نفس الشمول كما في اللغة

وقد يطلق ويراد به العموم المنطقي فيقال العام ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاخص والاعم في محل النزاع هو الاخيران لا الاولان كما هو

ظاهر والا لزم التناقض في كلماتهم لانهم في بحث التراجيح في تعارض الاعم والاخص المطلقين كقولهم اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اتفقوا

على تقديم الخاص وفي العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الامر وبعضهم النهي وبعضهم اطرحهما وعمل بالاصل ولم يقل احد منهم

فيهما باجتماع الامر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص مع ان في مسئلتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الامر والنهي معا والعمل فلو اخذ بهما

العام في هذا البحث وبحث التراجيح لزم التناقض بين اتفاقهم هناك واختلافهم ههنا فلا بد من حمل العموم هنا على الاستغراقي وهنا على المنطقي

حذرا من لزوم التناقض ثم ان العامين من وجه اللذين هما منطقيان قد يتخذان مصداقا كقوله صل ولا تغصب فيكون الصلوة في المكان

المغصوب مصداقا للكليين وانه صلوة وانه غصب وقد يتخذان موردا كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فالمصلي الناظر الى الاجنبية في

الصلوة مورد للكليين لكن ليس ههنا شيء يكون مصداقا لهما معا وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل في الدار

المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا المورديّ لانه جائز اتفاقا ثم في صورة الاتحاد

المصداقي ايضا انحصر ذلك في مادة الاجتماع كمحبوس في الدار المغصوبة الذي يريد الصلوة ولا يمكنه الخروج منها لا يجوز اجتماع الامر و

النهي ايضا اتفاقا بل محل النزاع ما لو امكنه الامتثال بالامر في غير مصداق النهي فان كانت الجهتان فيه تعليليتين لم يجز فيه الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق

فهو خارج عن محل النزاع وان كانتا تقييديتين جاز الاجتماع بالوفاق من الكل الا من انكر جواز الاجتماع في الواحد الجنسي لان مرجع التقييدين

الى التسبيبين بيانه انه اذا قال اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا الفاسق مع كون الزيدين متحدين او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعد ما كان

العالم والفاسق معهودا وكان كلاهما زيدا الموجود المعين ففي الحقيقة يكون متعلق الامر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما

الخارجي كالتعلق في الذهن متعدد وان اتحدا خارجا فيتصور هنا صورتان احديهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة الامر والنهي وكان

المأمور باكرامه والمنهي عن اكرامه من حيث هو ذات زيد والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مأمورا باكرامه او منهيا عن اكرامه فزيد باعتبار كونه عالما

وبهذا القيد متعلق للامر باكرامه وباعتبار كونه فاسقا وبهذا القيد منهي عن اكرامه فمراد الامر انه يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه بمعنى ان

يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا وثاقته ولا فسقه وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي

الجهتين

فيه فائدة اصولية

واما الثالث

الاول متعلق الامر والنهي ان اتحدا جنسا والمراد به اعم من النوع والصنف جاز اجتماعهما وخلاف البعض لا عبرة به او شخصا وجهة لم يجز اتفاقا ونقل الخلاف فيه مزيف فيه وان اتحدا
لا جهة فان كانت الجهتان متساويتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا ام متباينتين تباينا جزئيا فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقا فكذلك في احتمال يجيء
لم يجز لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق

بالاعتبار بخلاف التعليلية ففي الاخير لو اراد المكلف الامتثال بالامر اكرمه على وجه يكون الداعي الاكرام علمه بخلاف الصورة الاولى فالداعي فيه الاكرام
امر المولى وان كان العلة الباعثة على امره هو علمه ولكن لا يلزم المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره به دون الصورة الاخيرة ففي الصورة
الاولى هو مامور باكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكنه الامتثال وفي الاخيرة مامور باكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى علمه ويكرمه لذلك
ومامور بعدم اكرامه اذا كان الداعي فيه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي ذهنا
وخارجا ولو كان احدى الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فيلحق بالاعم والاخص المطلق ثم
الامر في التقييدي قد يكون مطلقا ومنجزا وقد يكون معلقا ومشروطا فالاول كما لو قال اكرم زيدا العالم ويحرم عليك اكرامه لفسقه والثاني كما لو قال
ان اكرمت زيدا فاكرمه لعلمه لا لفسقه ان لا تكرمه فلا تكرمه لا لعلمه والفرق انه في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر وان اكرمه لفسقه عصى ايضا
لمخالفة الامر وارتكاب النهي وفي الثاني يسقط الصورة الاولى من الثلثة ويحصل المقام ان الشيئين اما متحدان جنسا او نوعا او صنفا او شخصا والمراد
بالاتحاد الجنسي هنا وسائر المباحث الاصولية ما سوى الشخص ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص
وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متساويتين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا واما انه ينفك
كل منهما عن الاخرى كما يجتمعان في الغاصبين فهو من محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر منفكا الجهتان ومتعلق النهي كان يكون متعلق الامر اعم
مطلق من متعلق النهي فهو ايضا من محل النزاع على احتمال يجيء تحقيقه واما ان يكون عكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار
المغصوبة لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهيا عنه فلا يمكن الامر به لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع
بالوفاق **الجهة الثانية** اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه **الاول** ان يجمع المكلف باختياره بين المامور به والمنهي عنه كالصلوة في
المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبايع فالامر تعلق بطبيعة الصلوة والنهي تعلق بطبيعة الغصب وجميع افراده لاستلزام النهي عن الطبيعة
استغراق الافراد فلم يتعلق الامر بشيء تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد مجمع نفس الامر والنهي بحيث
يتحد متعلقهما وهذا على قسمين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل في المكان المغصوب اختيارا فهو مكلف بالخروج واذا صار عليه الوقت
فهو مكلف فيه بالصلوة وبعدمها كما لو شرع في سعة الوقت في الاداء وكان عليه القضاء فاذا قلنا بفورية القضاء بان الامر بالشيء يقتضي الامر بالشيء بمقدماته
الامر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفعل صلوته الاداء صحيحة وبعد الانتهاء من الاختيار يصير منهيا عن ابطالها لقوله ولا تبطلوا اعمالكم
ان قلنا بانصراف الاطلاق الى هنا ومامورا بابطالها لفورية القضاء وكونها ابطال مقدمة لها وكذا هو مامور بالقضاء لفوريته ومنهي عنه للامر
بالاتمام الذي من مقدماته ترك القضاء وثانيهما ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المجوس في المكان المغصوب اضطرارا بالصلوة وترك الغصب فانه
مامور بالامر التنجيزي ومنهي عنه بالامر الغيبي بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المفروض في جميع ما مثلنا لاجتماع الامر والنهي في القسمين الاخيرين
اذا عرفت ذلك فاعلم ان اول القسمين من الثاني خارج عن نزاعنا مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار جايز ام لا ولو عنوان اخر وانما النزاع في
القسم الاول ليس في الحقيقة من اجتماع الامر والنهي وانما هو من اجتماع مامور به والمنهي او بين نفس الامر والنهي وفي الاخير اما ان يكون سبب الاجتماع المامور
واما ان يكون سبب الاجتماع امرا كما عرفت في عرف خروج الاوسط وهو ما جمع فيه بين نفس الامر والنهي عن النزاع وان النزاع منحصر في المامور
الذي حصل المامور به سببا لاجتماع الامر والنهي وهو القسم الاخير لكن الاشكال في ان نزاعهم صغروي هنا بالنسبة الى القسمين بمعنى ان الكل متفقون على
بطلان الامر وصحة المامور ولكن المجوزين يقولون ان هذا اجتماع مامور وكل اجتماع مامور جايز اما القسم الثاني فلتعلق الاحكام بالطبايع واما
الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين ح في اثبات الصغرى بين والكبرى بين على فرض المطلقين مامور مثلا وامر ولكن نزاعهم في ان الاجتماع
المامور والامر جايز ام لا فقيل بالجواز وقيل بعدمه والنزاع في الصغرى والكبرى معا فلهم نزاع في تشخيص الصغرى وبعد تشخيصها في الكبرى وفيه اشكال
اخر الا ان الاول مما يشهد به استدلالاتهم ولا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن اتفاقهم على الكبرى
والاحتمال الثاني يشهد به ظاهر كلماتهم عنوانا تهم مع انه مع وحدة الجنس مع تجويز وحدة الشخص لا يجوز ومع وحدة الشخص وتعدد الجهة
هل يجوز ام لا فان ظهر ذلك لكنا كون نزاعهم في اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في المكان المغصوب في الشخص الواحد بل الاجتماع بينهما حقيقة وانما
تم ذلك اذا جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون ح الشخص الواحد محلا للامر والنهي لتعدد الجهة فينازع ح بالجواز وعدمه كما هو ظاهر ذلك العنوان
هذا والانصاف ان ظهور الاستدلالات في كون النزاع صغروية اشد من ظهور العناوين في كونه كبروية فيقدم الاول ولكنها انشاء الله تعالى نتكلم
في المقامين **الجهة الثالثة** الامر اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف وهو ما كان المطلوب من الامر فيه مجرد حصول المامور به في الخارج
باي نحو اتفق ومتى حصل سقط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب والامتثال او توصلي ارتباطي وهو ما كان
له جهة توصلي وتعبدي بتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة المامور بها للصلوة مقدمة ولكن لا يحصل المقدمة الا مع قصد

الثاني اذا جمع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب فكلف بالخروج وعدمه فهو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار ام لا وسيجيء محل النزاع ما اذا جمع المكلف فيه بين المامور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان سبب الجمع هو الامر بنحو يتمكن المكلف من الامتثال بالخطابين
لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام اعم وجوه فيها الثالث الامر اما تعبدي او توصلي او فيه الجهتان مرتبطتين ام مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل اذ الكلام في جهة حصول الامتثال
لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا الجهتي الامر والنهي الرابع الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة
اما عيني او تخييري

الامتثال او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد ولكن ينفك جهة التوصل من جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصل
بحيث لو اعطاه غيره الماء قبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه الماء غيره فاراق الماء
او تزحزح الذمة الفقهاء وان سقط الامر بهذا السقي منه ايضا بخلاف ما لو غسل ثوبه بغرض اخر **اذا عرفت** هذا فاعلم انه كما يحتمل نزاعهم في القسم
الاول والثالث ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك ينصور على قسمين احدهما ان يكون نزاعهم
في تلك الاقسام الاربعة في انه باتيان المامور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع
في انه اذا اتى بالمامور به في ضمن الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر
في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف والتوصلي الغير الارتباطي لكن المجوزين **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون
في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان يعد في العرف مطيعا عاصيا لجهتي الامر والنهي ولذلك لا يؤمر بخياطة مرة ثانية ومرة بان لا يخيط
توصلي والمراد حصول الخياطة بالحري كيف اتفق **اذا ظهر** ذلك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال من المجوزين لخروجه عن محل
النزاع وصح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني صح الاستدلال وفسد الجواب الحكم العرفي بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد
المستدل فان كان غرضه انه يعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهره فالاستدلال صحيح وان كان غرضه سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال
فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن في محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فللاتفاق على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى حرمة
الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لتناقض اتفاقهم هذا مع حكم المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي
واما بطلان الاول فلوحدة المتعلق فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امر ممتنع ومن يجوز يزعم انه مامور به وذلك لا يفرق بين الاقسام الاربعة في
جهة حصول الامتثال فلا بد للمجوز التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع بل
يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق ذلك في سائر المباحث **قلنا** فرضنا ان لازم مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر
وهذا كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا بطل هذان الاحتمالان تعين الاخير الرابع **الجهة الرابعة** الامر اما ايجابي او ندبي وكذا
النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما اذ في
كل من الاربعة الاولية الامر والنهي اما عينيان واما تخييريان والامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي
عقلي فتلك ثمانية واربعون اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي في التخيير بين اقسامها الاربعة من الايجابيين
الندبيين والمختلفين في الثلثة الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي في التخيير بين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج
احدى الاختين ويحرم عليك تزويج الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخيير بين من غير الالزاميين وهو العينيان
والامر العيني والنهي التنزيهي وعكسه في غير الالزاميين وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي والامر الندبي مع النهي التحريمي
فيحصل تسعة ثم ضرب المجموع في الامر النفسي والمقدمي العقلي فيصير ستة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي والظاهر
منها الالزاميان واما غير الالزاميين ايضا محل نزاع اخر لجواز اجتماع الامر والنهي فيها كالصلوة الواجبة في الحمام وقد اجتمع فيه الامر الوجوبي والنهي التنزيهي
وللقوم فيه تشاجر لكنه ليس من محل النزاع هنا فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالزاميين وهي الامر
الوجوبي والنهي التحريمي واقسامها العينيان والامر العيني دون النهي وعكسه واطرح منها ثلاثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسام النفسي
فالمقدمي الشرعي العقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين يتصور على وجهين احدهما اتفاقي الجواز وهو
ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه
لم يؤمر بخصوص صلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخيير بين
اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل ولا تصم صوم الوصال فان ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين
فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **الحاصل** ان النهي التخييري المفروض انكار احد فردي التخيير فيه نفس المامور به العيني لم يجز اتفاقا فلما عرفت بقي ستة خارجة
في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذا
النزاع واما تلك الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها الا ان كل اقسام من تلك الستة محل للنزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان
غير جائزي الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محل نزاعنا من تلك الجهة التي نحن فيها
فلا يضر خروج بعض افرادها وامثلتها عن النزاع من جهة **فان قلت** من احدى الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخييري في محل النزاع
وايضا ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في النفسي **قلنا** يكشف عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا

تغصب

ثم الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها في الجملة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا في الالزامين العينيين
وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الخامس الوصف اما لازم اي مقوم للماهية او للشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بمثل صل ولا تغصب في الاولين وجهان
اظهرهما عندي دخولها في النزاع لعموم العنوان بل الدليل ثم النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز نفي الامتناع الذاتي او القبح العقلي لا الاقتران الاخر كما هو واضح لمن تدبر
السادس قيل لازم المجوز عقلا صحة العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولازم المانع عقلا الفساد مع الاثم ويدفع الاول امكان القول بفهم العرف التخصيص الا ان يلاحظ الحيثية والثاني
تغصب قولهم مع ذلك انه محط البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلوة من باب المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لا يجتمع فيه بالنسبة الى الكون الذي
هو جزء الصلوة هو التغصب بعينه الامر والنهي ولا ريب في هذا الجماع الامر المقدمي التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك ولكن المراد
ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر كالواجب لا كان يقول صل او صم ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو
التخييري من دخول التخيير المقدمي اذ بعد القطع بدخول التخييري المقدمي لا بد من صرف كلام القوم عنا وبنهم عن ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعد
ما قطعنا بدخول التخييري في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري
دخل جميع اقسام التخييري لفرض المراد اعم ثم **الجهة الخامسة** الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية اي فصلا
لها او مقوما للشخص ثم بالمقوم ما لا يمكن تصور الشيء المتصف بذلك الوصف الا بملاحظة ذلك الوصف مثل الغسل مشترك بين الترتيبي والارتماسي
وجنس لهما وهما نوعان له وكل من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب والارتماس وهذا الوصف الحاصل لو اخلعا من النوعين
لم يبق الا الجنس ولم يكن النوع نوعا ولا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بتصور احد الوصفين وقس على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع
الحيوان وهكذا سائر الفصول والانواع ومقوم الشخص كالغسل الارتماسي فان الشخص من الغسل الارتماسي من مقوماته كونه في المكان الخاص ولا يمكن تصور
هذا الفرد الخاص اذ لا يتصور خصوصية هذا المكان لو ارتفع الخصوصية المذكورة خرج الشخص عن الشخصية ولم يبق الا النوع فالشخص الخاص من مقوماته
الشخص لا من مقوماته النوع اذ لا يمكن تحققه في ضمن فرد اخر فكل ما هو مقوم للنوع مقوم للشخص لا عكس والمراد بالوصف المفارق ليس ما ينفك عن
الموصوف فانه ربما لا ينفك اصلا مع انه مفارق كالحركة للفلك فانها ليست لازما له بالمعنى الذي ذكرنا بل المراد منه ما يجامع اللبس لازم وتفصيلا ما لم
يكن قوام الموصوف كالتغصب للصلوة فان تلك الافعال والاكوان لو اتفقت في المكان المغصوب لا يختلف ماهيتها بوصف المالك وعدمه فوصف المالك وعدمه عوارض
تلك الافعال لا من مقوماتها فلو تبدل عدم رضا المالك برضاه او العكس في اثناء الصلوة لم يتبدل ذات تلك الافعال عرفا فظهر لك امثلة ثلاث
اغتسل ولا ترتمس وصل ولا تغصب واشتر الجوهر ولا تشتر الابيض وفي الكلي النسبة عموم من وجه لكن في الاولين بين نفس متعلق الامر والنهي وفي
الاخيرين بين متعلقيهما ابتداء اذ هو في المقامين هو الشراء لكن متعلق الامر هو الجوهر ومتعلق متعلق النهي الابيض وبينهما عموم من وجه **ثم ان**
كون الوصف المفارق محلا للنزاع قد يتفق كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب وفي دخول الوصف اللازم ايضا محل في النزاع او دخول الوصف
اللازم للشخص كالنهي عن المخاطة في المكان الفلاني وخروج الوصف اللازم للماهية لم ليس شيء منهما من محل النزاع بل هو محقق في المفارق وجوه وتجوز
الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال لعبده اشتر لي جوارا ولا تشتر لي ابيضا فاشترى جوارا ابيضا في غاية البعد في
انظار العقلاء فلعل الاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة السادسة**
قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة او الوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطاة اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد
يطلق ويراد به الصحة كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي فيقال
يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء استوى طرفاه ام ترجح احد طرفيه وليس المراد في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث وان احتمل
كونه محلا للنزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع هنا في الدلالة العقلية وجعل
هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم الاشبه وضع هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون استدلالاتهم كلها عقلية لا لفظية
واما الرابع فيشهد بدخوله في النزاع تصريح بعضهم حيث قال الحق امتناع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو ظ لفظ الجواز المستعمل في
المسائل العقلية وانكالها جهة لفظية كما ان الظ من لفظها حيث يقولون بجوازه لا يحرم لكن الاخيرين مشتركان في انه اذا قلنا بعدم الجواز فلعدم المعينين
لكان الاجتماع بين الامر والنهي من الله تعالى ممتنعا بالذات وفي الاخير بالعرض ثم **الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع في الدلالة العقلية لا اللفظية نعم
في مسئلة النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع يقيني فلا يحتمل اختصاص النزاع هنا بالاعم
والاخص المطلق كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب ونحوه وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يقيني لا يحتمل اختصاص
هذا النزاع فيهما بالعامين من وجه لكن الاشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وعدمه
اشكال واحتمالات يزيد على ثلثين سبحي **المقدمة الثانية** في بيان ثمرة النزاع قيل لازم المجوز صحة العبادة الملتبسة بها في ضمن الفرد المحرم مع
الاثم كالمغتسل ارتماسا في نهار رمضان بعد قول الشارع عم مثلا اغتسل ولا ترتمس في نهار رمضان اما الصحة فلما مر واما الاثم فللنهي ولا مانع من
اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع الفساد من الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم فلوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة وفيه نظر اذ لا ملازمة
بين جواز الاجتماع وصحة العبادة اذ الجواز لا يلازم الوقوع فلعل مذهب المجوز لاجتماع عقلا ان الاجتماع غير واقع في الشرع وان كان جائزا بالفهم العرفي
من قوله صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير المكان المغصوب وان امكن عقلا عدم التخصيص الا ان يقال ان الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على

عدم

انه انما يتم اذا كان الامر طلبا والنهي قطعيا وفي الظنيين يرجع الى المرجحات وقد تكون في جانب الامر فالمفسر بالفساد الا ان يرجع النهي الى اصل الشغل او باتفاق المانعين على تقديم النهي او بتقديم دفع المضرة على جلب المنفعة او بالاستقراء او بان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر او النهي للاستغراق بدلالة لفظية والامر للطبيعة وفي اكثر هذه الوجوه نظر واما الثمرة بين القول بالجواز عقلا لا لفظا لفهم العرف التخصيص ظهر في امكان فرض القطعيين على مذهبه دون مذهب المانع عقلا نتائج

منعلق متعلقهما لا بين من متعلق متعلقهما

في الحاق الوصف اللازم بالمفارق

من الجوازين اللغوية

التعلقية هذا النزاع ايضا كالعامين من وجه في دخول العامين من وجه في مسئلة النهي في العبادة من جهة كلية

السابع منهم من منع الجواز عقلا ولفظا ومنهم من منع لفظا ومنهم من جواز الاجتماع عقلا ولفظا والاصل مع المجوز المطلق من حيث الامكان العقلي ومن حيث اللفظ الاصالة عدم التقييد والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان اطرح الامر فقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبراءة او هما فقد عمل بهما فتامل لكن مع التعارض فالعمل على الاصل اللفظي تمت

الفرض

عدم وجود الامر وان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا الاصل لازمة بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة لان الصورة المصورة
على هذا القول اربعة فان الامر والنهي اما ان يكونا قطعيين بمعنى حصول القطع لطالب المهية في ضمن اي فرد حتى المغصوب مثلا وحصول القطع بحرمة الغصب
حتى في ضمن الصلوة واما ظنيين واما الامر قطعي والنهي ظني واما عكسه فاما في الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب
المجوز فالثمرة في مثل ذلك امكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز والمانع ولا تلازم بين الامكان والوقوع والصحة كما مر الا ان يقال بما مر
ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا بد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما لحصل القطع باجتماعهما ويمكن طرح
النهي فقط على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالجواز المذكور اي تعليقا على قول المانع والا فلا يتصور تلك الصورة على هذا القول تجويزا
وفعلا واما في الصورة الثالثة فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فلذا يعمل بهما ان قلنا بان الاجتماع اذا كان ممكنا كان واقعا واما على مذهب
المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلا بد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فتصح العبادة
في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا بالواجب
في ضمن الفرد المنهي عنه ظنا وعدم حصوله على مذهب المانع فيحصل الثمرة في الفسق والعدالة واما في الصورة الرابعة فلازم المجوز مع الصحة مع الاثم
عملا بالامر والنهي معا اذا قال بان الجواز مستلزم للوقوع اذا كان نظره الى الجهة لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص
غيره ولازم المانع الفساد مع الاثم لان لازم طرح الامر الظنية والاخذ بالنهي القطعية فيتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة واما في الصورة
الثانية فلازم المجوز ايضا الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملا بهما لعدم تعارضهما كما مر ولازم المانع لحصول التعارض في مادة الاجتماع الى المرجحات
الخارجية كما هو الطريق الذي ذكروه في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح فان لم يوجد فالمرجح الاصل والمرجح يمكن ان يكون في جانب الامر فالعبادة
صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فتفسد العبادة وفي تلك الصورة ايضا لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في الظنيين
موجود مطلقا وهو احد امور خمسة **الاول** اصالة الاشتغال لانه اذا اتى بالعبادة في ضمن الفرد المحرم شك في الصحة وسقوط الامر فمقتضى
استصحاب بقاء الامر بالصلوة مع عدم الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد **وفيه** ان مقتضى اصالة البراءة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن
الفرد المنهي عنه مع استصحاب بقاء عدالة المصلي اذا عرفنا عدالته قبل ذلك لانه لو حصل الاثم لارتفعت عدالته بتلك الصلوة بالاصرار او بمرة
واحدة والاصل بقائها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلوة ولا تعارض بين هذين الاصلين السابقين
بالذات لامكان العمل بالجميع بان نحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين عملنا بالجميع حكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون
لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بالاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض
بين هذين الاصلين والاصلين السابقين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب
العدالة وضميمة اصالة الاشتغال الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البراءة لقوة ضميمتها على قاعدة الشغل وان كانت اصالة الشغل بالذات مع
قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البراءة حيثما تعارضا وحيث قدمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد
ولا يمكن قلب الاجماع المركب لقوة ضميمة اجماعنا وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره القائل من الثمرة **الثاني**
اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر **وفيه** انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد
فالى الاصل فان كان مرادهم هنا من العامين من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه بمقتضى
ما ذكروه الرجوع الى المرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعى الاتفاق على تقديم النهي وان كان مرادهم من العام هنا خصوص العام الاصولي لا المنطقي
الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق ممكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل يكون مرادهم من العام هنا الاعم من القسمين وعدم
هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة **الثالث** الاعتبار العقلي وهو ان في ارتكاب مادة
الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال على عدم الاثم اذا كان المرفوع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم
اذا كان المرفوع الامر واذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملا فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع
المضرة **وفيه** اولا منع كون بناء العقلاء مطردا على ذلك بل لهم تقدم دفع المضرة كما لو علم شخص بانه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصول
دينا اليه مع عدم ترتب ضرر عليه اصلا واما ما يتضرر ضررا عظيما كالقتل من دون نفع اصلا فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون
جلب المنفعة كما لو فرض في المثال المفروض بانه اما ينتفع نفعا عظيما بان يصل اليه الاف من الدنانير من غير ضرر اصلا واما يتضرر ضررا يسيرا بغير نفع
كاستماع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذا لم يكن ذلك من بنكسر شانه بالشتم قليلا وثانيا سلمنا تقديم العقلاء مطلقا دفع المضرة لكنا نسلم في امور
المعاش لا المعاد اذ قدرتهم لا يعتمد على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجود نفع في الارتكاب اصلا فكيف يحتمل فيه وجود نفع الاخروي الهم فيما دار الامر بين

الوجوب

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه في الالزامين مع كون المنهي عنه بيانا متعلقا بالوصف المفارق كقوله صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا ام مركبا منهما لما مر من الاصلين عقلا ولفظا ولانه لو لم يجز لم يقع نظيره فان المناط واحد وقد وقع في الشرع كثيرا

الوجوب والحرمة فكل من الفعل والترك يحتمل الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك ارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر فليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم عيني اذ جهة الوجوب ان كان فهو تخييري اذ للمكلف اثبات الواجب في ضمن غير هذا الفرد كما هو المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع محتمل النفع فقط **وفيه** انه على هذا التقدير ايضا ليس من جزئيات مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة اذ محلها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث اذا ترك الارتكاب كان سالما عن ضرر ولكن يكون فاقدا للمنفعة المحتملة قطعا وههنا وان كان الامر تخييريا لكنه اذا ترك الاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع لم يكن فاقدا للمنفعة راسا اذ يمكنه الامتثال بالواجب في مكان اخر **والحاصل** ان الامر اما عيني واما تخييري وعلى التقديرين ليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران الامر بين المحذورين واما على التخييرية فلعدم فقدان النفع على فرض الترك الا ان يقال وان كان الامر كذلك لكنه بعد ما كان العقل والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان قطعنا بفقدان النفع اذا دفعنا الضرر فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق اولى فلزم تقديم النهي وان كان لم يكن من باب درجة في مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع في اغلب موارد دوران الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب الا ترى ان المراة اذا شكت في ارتفاع حيضها اشتهرت بترك الصلوة مع دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي ان الشبهة المحصورة بين المحرم والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كل واحد من الحرمة وغيرها وان في الاناء بين المشتبهين يقدم جانب الحرمة **وفيه** ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ممنوع بل الغالب ما رايتنا ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاشتباه الواجب يحكم بحرمة الصلوة وفي الشبهة المحصورة بمال الغير الاصل الحرمة ورايناه انه في يوم الشك من اول شوال قدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل **وقد يجاب** عن الاستقراء بعد اتحاد ان الملحق مع المستقرء فيه اذ الموارد المستقرء فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها انما هو من دليل خارج بمعونة علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة وفيه ان الغرض من الاستقراء الظن بالحكم المسبب عن الغلبة ولا دخل للعلم بحكم الغالب لان الدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به فان كل استقراء كذا فالمشكوك يلحق بالغالب اذا غلب حكم الغالب عن الخارج فلو علم حال المشكوك ايضا من الخارج لم يكن ذلك استقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء ايضا **فان قلت** ان مراد المجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لانها حرمة لاجل امر خارجي لقبح الحمل بالاستقراء وان كان حكم تلك الموارد معلوما من نص او ظاهر او غيرهما واما لو لم يعلم تلك الحيثية او لا علم عدمها فلا معنى لحمل المشكوك بالغالب للاستقراء لاختلاف المستقرء والمستقرء فيه **قلنا** لو كان الامر كذلك لكان تقديم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض ان الدليل هو الاستقراء **الخامس** دلالة النهي اقوى من دلالة الامر اذ النهي للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويؤخذ بالنهي فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم ان الامر وان كان من حيث المطلوب للطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق لدلالته التزاما على انه اتى فرد من الطبيعة الى به فقد اجزا مفلا فرق بينهما في افادة الاستغراق بدفعه ان افادة النهي استغراق كل فرد مطابقة وافادة الامر اياها التزاما وافادة الامر اياها افادة حكمية فلا يبقى في ذلك اظهرية دلالة النهي **والقول** بان هذا انما يتم في العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيصح مع الاثم يخدشه ان القايل بانه على قول المانع يفسد العبادة ويحصل الاثم لاجل تقديم النهي لعل مراده من الصحة موافقة الامر لا سقوطه والصحة بهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة فانه يرتفع في العبادة والمعاملة فانه يرتفع في العبادة والمعاملة وان حصل الصحة بمعنى ترتب الاثر فيتم ما ذكره من الثمرة اعني عدم حصول الصحة مع حصول الاثم في الظنيين على القول بالمنع لتمامية الدليل الاخير مجراه فيما كان الدليلان او الظنيان لفظيين حتى يدعى قوة دلالة النهي وفهم العرف تقديمه على الامر واما في اللبيين كالاستقرائيين فلا يتم فيه فهم العرف وقوة دلالة النهي هذا كله في بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدمه كذلك واما بين القول بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعى فهم العرف التخصيص **فبيانه** ان الامر اذا كان قطعيا اشترك ذلك الشخص في الثمرة مع المجوزين عقلا بالطريق الذي مر من الصحة وحصول الاثم سواء كان النهي ايضا قطعيا او ظنيا لان هذا الشخص يجوز الاجتماع عقلا ولكنه يقول بفهمه من الاجتماع عرفا ان المراد من الامر ايضا المهية في ضمن غير الفرد المنهي عنه فيفهم العرف التخصيص واذا فرض كون الامر قطعيا حتى في ضمن الفرد المنهي عنه فلا يمكن التخصيص ويطرح فهم العرف ويحكم بالاجتماع وبالصحة مع الاثم عملا بالدليلين ويخالف في هذين القسمين للمانعين لانه لا يتصور على مذهبهم الا قطعيان وفي قطعي الامر وظني النهي لا اثم على مذهبهم بخلاف هذا القايل واذا كان الامر ظنيا اشترك مع المانعين عقلا سواء كان النهي قطعيا او ظنيا لانه لا يقول ان العرف يفهم تخصيص الامر وان جاز عقلا الاجتماع ولا مانع حينئذ من التخصيص فيطرح الامر الظني للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكون موافقا للمانعين عقلا ومخالفا للمجوزين حيث يحكمون بالصحة والاثم **المقدمة الثالثة** في ان متعلق الاوامر والنواهي هل هي الطبايع ام الافراد وفيه مقامات **الاول** في بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة او الفرد فاعلم انه خلاف في انه لو قال ايتني بهذا الفرد المخصوص او الافراد المخصوصة من الصلوة كان حقيقة وكان جايزا اتفاقا وان لم يجد مثله في الشريعة واما لو اطلق المادة ولم يقيدها بفرد خاص كقوله صل وصم او اقم الصلوة او يجب عليك الصلوة فالحق ان الوضع اللغوي اللفظي هو طلب المهية من حيث هي من غير مدخلية للفرد للتبادر عرفا وكذا لغة بضميمة اصالة عدم النقل ولا اتفاق الكل

نعم هذا الدليل

عليه

منها مكروه العبادة كالصلوة للحمام ولو قيل ان المراد بالكراهة فيها ليس المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهي على هذا المعنى خلاف الظ سلمنا نتايج

عليه ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة اعني متعلق الطلب وهو الصلوة واما الهيئة وهي
قولنا يجب واما المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل للاتفاق على ان المصداق الخالية عن اللام والتنوين موضوع للهيئة لا بشرط شيء نقل
فيه اتفاق اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل واما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة او للهيئة
بل المادة بوصف عدم وجوده في ضمن الامر وفي ضمن وضعها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالة يجب على الفرد اما بطريق كونه
قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما للمجاز او للتقييد وكلاهما خلاف الاصل ووجه الاستلزام ان كون يجب قرينة على
ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للهيئة مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه يجب فهو مجاز واما ان يجب قرينة
على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي
الهيئة فهو تقييد للهيئة واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معنى اطلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجريد فيما لو قال الامر
يجب عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب لطلب فرد الصلوة
اما من باب وضع المركب لذلك بان يكون الاجزاء من باب زيد وباؤه كوضع نابط شرا للشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم عرفا من اجزاء هذا المركب
المعنى عند الاستعمال وكيس كزاء زيد ولما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء
منه هل هو لفظ الصلوة او يجب فيرد عليه ما ورد من الشق الاول والثاني من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى لفظ يجب ولفظ
الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى فظ والاصل عدم طرو وضع اخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون
الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد على الاول يلزم التكرار بوجوب كل فرد والنقض بوجوب بعضها وهكذا بق لو كان الموضوع بعض الافراد ولو كان موضوعا
للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما خلاف الاصل **وفيه** انه يمكن ان يقال ان الموضوع له مطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له
لكان اما فردا معينا عند الامر او لا وهو باطل اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فهو غير الجهل واما فردا ما فهو يشبه القول بتعلق الاحكام بالافراد
لا الطبايع واما كل الافراد استغراقا فخلاف الاتفاق وتكليف بما لا يطاق او بدلا وتخييرا فنقول ان لا ريب ان المتبادر من الامر الوجوب العيني بالتبادر
الوضعي ولو كان المفاد التخيير لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط شيء المخالف من كون الامر لطلب الهيئة فالدال
على الطلب هو الهيئة وعلى الطبيعة هو المادة فهو تعدد مطلوبي اي هناك دالان ومدلولان كما في قولنا يجب الصلوة واقم الصلوة وذلك للتبادر
وللاتفاق من القايلين بان الموضوع له الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة والمركب فعلى ان الهيئة اذ دلت
على الطبيعة فالمادة اي لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شيء فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان
يكون المادة فيه مستعملة في الطبيعة ايضا لزم اللغوية في تعدد الدلالة مع مخالفة الوفاق واما ارادة من المادة غير الطبيعة **فنقول** ذلك الغير اما فرد
الطبيعة المراد من الهيئة فهو باطل لما مر من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب ان كان غير الفرد فعليك بالبيان واما الثاني
فباطل ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب نابط شرا فباطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة
اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة ففيه ما مر **المقام الثاني** في ان حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة لا الافراد
مع قطع النظر عن وضع ذلك اللفظ وتحقق ذلك يقتضي رسم مقدمتين **الاولى** في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج اما الاول فعلم من مفهوم
ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصاديق ذلك ومعروضاته كليات طبيعية والمركب منها كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيد بوصف عدم
امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لا ان المركب من الطبيعي والمعروض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة
عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث ملاحظة كونه موصوفا بهذا الوصف ومقرونا به بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الان
في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يتساوى نسبته من اسماء الاجناس كالانسان والحيوان والرجل ونحوها المحققون على انه ممكن الوجود خارجا كما انه موجود هنا وقيل
بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده فعلا وكل من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه وان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم
الوجود والامتناع لكن لا مفصل في المقام وح فالاصل من حيث الامكان وعدمه مع القول بالامكان من حيث الوجود وعدمه مع القول بعدم الوجود
فمقتضى العمل بالاصلين تنافي حكمهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم الامكان والوجود
عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق وجوده في الخارج لوجوه الاول
البداهة والوجدان بيانه انك اذا رايت شيئين ابيضين فلا ريب انك تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه
بوصف عدم كونه فيه والبياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه والبياض بهذه اللحاظين ليس كليا طبيعيا
وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا المحل لا بملاحظة كونه فيه وفي غيره وتشعر بذلك البياض معرى عن القيد فالبياض

او تعدد وضع المادة صح

في متعلق الاوامر والنواهي

لو صح صح

موضوعا

على ذلك وكان الدال على الطبيعي

في ان الكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج ام لا

هو طبيعي مع حيثية

قال بوجوده

طبيعي

لكن ان اريد بان هذا الفرد اقل تواباً من الغير فهذا من المماثل وغيره فقبله لزوم عدم الانعكاس مضافاً الى ان الارادة قلنا الثواب ما من نفس النبي بناء بل الى الاختيار نتايج

هذا اللحاظ اعني الفاخصوصيات الحمل الخاص الموجود في المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلي طبيعي وهو موجود في الشيئين قد يشترك فيهما لكن ذلك
البياض الا بشرطي لما كان محله في الخارج متعدداً تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحداً صار متحداً وهو مرادهم من قولهم ان لو تعدد لنوعية
لا يتعدد الا ممكنة والا وصدقاً فان المراد ليس الاتحاد الحقيقي فان المتحد الحقيقي والشيء من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل التسمية بالواحد مسامحة
والمراد اتحاده باتحاد محله وتعدده بتعدد محله **والحاصل** ان نشاهد ان افراد النوع الواحد لها مميزات يتميز بها بعضها عن بعض ولها
جامعاً وقدراً مشتركاً موجوداً في الكل والمنكر مكابر لوجدانه **الثاني** انه لو لم يكن موجوداً لما صح حمل الكلي على افراده مع انه صحيح اتفاقاً و
ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهناً ومتعددان خارجاً فهو محال واما متعددان ذهناً بمعنى تغايرهما في الذهن الخارج كزيد وعمرو والانسان
ونفرس فلا يجوز حمل احدهما على الآخر اتفاقاً وما متحدان ذهناً وخارجاً فهو قسمان **قسم** يكون حمل الشيء على نفسه بكون اظهاراً للبديهي
خالياً عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقاً لانه مستهجن **وقسم** ليس كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد فان كلاً من المحمول
والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاول واما متعددان ذهناً
ومتحدان في الخارج كزيد ومفهوم الانسان فهما ذهناً شيئان احدهما اعم من الآخر وعلى المختار من وجود الكلي الطبيعي هما شيئان اتحدا في الوجود موجودان
بوجود واحد احدهما اعم من الآخر فحمل عليه الحمل صحيح اتفاقاً ولو لم يكن الكلي موجوداً لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول معدوماً فيتغاير الموضوع
لتغاير الموجود والمعدوم فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقاً **فان قلت** المسلم من بطلان حمل المغايرين على المغايرين اتما هو حمل احد الموجودين
المغايرين على الآخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجوداً والمحمول معدوماً فيصح الحمل وان كانا متغايرين لكفاية الوجود الذهني **قلنا**
لو صح حمل المغايرين كذلك على الآخر يصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدومان خارجاً موجودان ذهناً مع بطلان ذلك اتفاقاً والحاصل
ان المراد بالانسان في زيد انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد بان كان الانسان مستعملاً في خصوص زيد مجازاً فيكون المعنى زيد زيد فهو حمل الشيء على
نفسه وبطلانه واضح واما الفرد المعين الذي هو غير زيد كعمرو فكيف يحمل على زيد مع المغايرة المبطلة النافية للحمل اتفاقاً واما فرد من الانسان او الطبيعة لا بشرط
فهو مسلم ولا نعلم الوجود الخارجي حذراً من حصول المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينها اشتراك في شيء في الخارج كما ان
لكل من الافراد خصوصية ام لا **فان قلت** بالثاني فقد انكر البديهي وخالف الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** ما به الاشتراك اما موجود في
الخارج ام لا **فان قلت** بالثاني فقد نفيت الاشتراك اذ لا شيء يحصل به الاشتراك فلا اشتراك وان قلت بالاول فالمطلوب ثابت **ولو قيل**
ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن وفي شيء جعلي اعتباري لا حقيقي وخارجي **قلنا** فلم اعتبر الذهن اشتراك افراد الانسان في الانسانية
دون المجرد ولم يعتبر اشتراك افراد المجرد في الانسانية وذلك كاشف عن ان هناك شيئاً متاصلاً لا مجرداً اعتبار المعتبر **الرابع** انه لا ريب في وجود الكلي الانتزاعي
من افراد الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلي الطبيعي **فنقول** لا ريب في ان الانتزاع من افعال الشخص يحتاج الى فاعل والى منتزع والى منتزع
منه اي محل الانتزاع واما الفاعل فهو الشخص المصور واما المنتزع فهو الصورة الخالية المنتزعة واما المنتزع منه فلا بد ان يكون هو الافراد ولا
ريب ان خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية ليست قابلة لانتزاع الصورة الكلية منها فلا بد في انتزاع الصورة الكلية من وجود شيء آخر فيه مشترك
بين الافراد ليتميز بذلك افراد هذا النوع عن افراد النوع الآخر **فنقول** ح ان المنتزع منه اما موجود في الخارج فهو المطلوب واما غير موجود
فهو مستلزم لوقوع الانتزاع والمنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه مع ان الانتزاع والمنتزع منه قطعي الوجود فيقطع بوجود المنتزع منه
الخامس ان المولى اذا امر عبده بالصلوة او باتيان رجل لتبادر الى ذهنه ارادة الطبيعة كما هو مقتضى وضع اللفظ ويعتقد ايضاً ان هذا اظهر المتبادر
مراد المولى اتماماً يأتي بالفرد باعتقاد اتيانه بالماهية اللابشرطية في ضمنه لو باعتقاد ان هذا يدل على الطبيعة وانها لا يمكن ايجادها في الخارج
فاعتقاد اهل العقول وجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد وانهم يأتون بالفرد باعتقاد الامتثال بالكلي وذلك مما جرى عليه بنا العقلاء سلفاً
وخلفاً في الاعصار والامصار من البعيد بل المقطوع فساد خطأ اهل العقول ولو سلمنا عدم حصول القطع بوجود من اتفاق اهل العقول قلنا ان هذا
كافٍ في اثبات ما نحن بصدده من جواز تعلق الاحكام بالطبائع فانه يكفي كون اعتقاد العقلاء والعرف ذلك وانكار خطأ بمقتضى الدقة الفلسفية فان
الاحكام وقعت وتقع على تفاهم العرف لا على الدقائق الفلسفية **السادس** انه لا ريب في وجود الاخص في الخارج ولا ريب في كون الاعم جزءاً منه اذ لولا
لم يكن الاخص اخص وان كان كذلك فالاعم موجود وهو المطلوب **وفيه** ان المراد من كون الاعم جزء الاخص ان كان انه جزء في الخارج فممنوع وان كان انه جزء
الذهني فهو مسلم ولا يجديك نفعاً **السابع** ان من المتفق عليه كما نقل كون المواد بل كون كل اسماء الاجناس موضوعة للماهية لا بشرط فتلك الماهية
اما موجودة فهو المطلوب واما معدومة فهو ارتكاب للغو واغراء بالجهل من الواضع مع كونه حكيماً لا محالة وان كان بشراً والحكيم لم وضع الالفاظ للمعدومات
مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة وان كانت غير متناهية كاسماء الاشارة على مذهب المتأخرين على انه اغراء بالجهل لان العرف يجوز ما يسمونه
اسم الجنس بنصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها فان قلت كيف نقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعاً كلفظ شريك الباري

نعم ذم

في وجود الكلي الانتزاعي

او الصوم

فعلى فرض صحة هذا المجاز لغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه واقرب المجازات موجود وهو الكراهة المصطلحة واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب

نتيجة

المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك موضوع للموجود كشريك القران وشريك يد وكل الباري لفظ الله تعالى لكن حصل من تركيب اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ في مفهومهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف سائر اسماء الاجناس **فان قلت** لا نم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موقعا في المقصود غير مضر به والمسلم من حجة انما هو اذا وقع الخطاب في خلاف المقصود وهنا البحث كذلك لان المامور انما يأتي بالفرد وهو المقصود الاصلي للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلي الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد **قلنا** اذا كان المطلوب يحصل على التقديرين من الوضع للموجود او المعدوم فما الداعي لوضع الوضع الالفاظ للمعدومات مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم فذلك يكشف عن ان الواضع يعلم بوجود الطبائع في الخارج فوضع الالفاظ للدلالة عليها **المقام الثالث** في بيان ان الحسن الاشياء وقبحها ذاتيان اي بالوجوه والاعتبارات **فاعلم** ان الحسن قد يطلق ويراد به المصلحة والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المفسدة كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبيح يطلق على ما يقابله وهو ما نافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق ويراد به صفة الكمال وبالقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اي صفة كمال ونقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله المدح والقبح على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انهم **اختلفوا** اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات داعية لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات بمعنى ان الكل متساو ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض اختار الاشاعرة الاخيرة والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه تعالى معللة بالاغراض **ثم اختلفوا** في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح الكائنين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ام لا فقدمه الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشي على الاخير واما الامامية فتبعهم الزركشي في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشي مذهبه في المقام الاول غير معلوم هل هو تابع للامامية ام الاشاعرة **ثم اختلفوا** بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا هو نزاعهم في كون ما يستقل به العقل حجة ام لا فالمجتهدون كلهم وبعضهم على الحجية بخلاف الاخباريين فاظهر ذلك **فنقول** ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والاول لغوية تشريع الاحكام وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها معلولا للامر وقبحها للنهي لم يكن معنى الامر ببعض منها والنهي عن اخر فان المحتاج لا يصدر قول ولا فعل الا لداع وغرض واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثم داع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثا **فان قلت** لتشريع الاحكام هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعالى ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فتفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر يصير سببا لاطاعة العبيد واطاعة العبيد لمولاه حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي صفة تكون علة للامر والنهي ومحل النزاع انما هو ذلك **قلنا** ما ذكرته انما ينفي لزوم اللغو في تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية فذلك يحصل بتحقق الامر والنهي عن المولى باي وجه اتفق فلم الشارع رجح بعض الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل صلاة المغرب مثلا ثلث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك وجعل الظهر اخفاتية والعشاء جهرية مع امكان العكس والمفروض تساوي الافعال بذاتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد ذلك يحصل في العكس ايضا لو امر به فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال بعضها صفات تقتضي الامر ببعض بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص **والحق** في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان **وفي المقام الثالث** هو ادراكه للثواب والعقاب ايضا لو وجدا فلو احسن احد الى غيره لوجه الله تعالى حين موته من العطش حكم العقل بذلك بانه ممدوح ومستحق للثواب وان لم يامر المولى به وكذا من اشاع الاساءة الى من احسن اليه غاية الاساءة بحيث لم يحصل منه الا الاحسان اليه دائما مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المسيء للعقاب من مولاه الحكيم على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه **وفي المقام الرابع** هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصدر من المولى امر ولا نهي اصلا فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكيم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والعجب من بعض حيث سلم المقامات الثلث وانكر الحجية **فان قلت** يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور وبان يقطع العقل بالحكم الواقعي ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالتفصيل كان حكما ظاهريا لك للادلة القائمة على حجية الظن وسيجيء ذكرها انشاء الله في بحث حجية الظن وثانيهما ان العقل اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة فهو ملازم لعدم حجية الشرع لانه الدليل على الحجية الشرع كما سنذكره تفصيلا في بحث الادلة العقلية **اذا عرفت** ذلك المقامات الاربعة علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه تعالى يحكم ما يشاء يمكن ان يكون متعلق الاحكام مرجحة الحكم الظاهري لا واقعيا لان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا بالحكم الواقعي

الافراد

وان الاحكام تابعة للصفات الكامنة في الاشياء او في اوصافها او بالوجوه والاعتبارات

في ادراك العقل المدح والذم

فلا ريب ان مجرد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعيا على طلب الترك فرب شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل سبب النهي وجود المفسدة في المنهي عنه ولو حسبه والى ان هذا لا

لمطا وفي خصوص العبادة التركية نتائج

الافراد ويمكن ان يكون متعلقها الطبايع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعد وجود الكلي الطبيعي واما على المختار فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الشيء

وقبحه ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان الامر متعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** ان في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع

يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته اي جنسه هو الكلام بوصف اتصافه بالمطابقة

للواقع بمعنى ان المتصف بالحسن ايضا نفس الكلام ولكن سبب الاتصاف وعلته هو وصفه اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه اعتبارية خارجة

عن ذاته وعن وصفه اللازم كان يكون نفس الصدق سببا لحسنه وضده سببا لقبحه ويكون حسنه موقوفا على اشتمال الجهات المقبحة وهذا الاخير يحتمل وجهين

احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلوة وعدمه وامثال ذلك من العلم والجهل

بمعنى انهما ايضا مدخلان في تحقق الحسن والقبح ولا بد في وجود الحسن والقبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل

بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما بشرط ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه الاعتبارية

اذا ظهر تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون ماهية الصدق حسنة لا يتبدل بالقبح ابدا ويكون ماهية النفع لقبح حسنة وبينهما

عموم من وجه فان تصادقا كان الحسنان متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا فيتعارض الذاتيان اي

حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يصير صدق حينئذ قبيحا اصلا ولا الضرر حسنا اصلا وكذا

الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات

فلا يتصور فيه التعارض بل وجود الحسن موقوف على اشتمال الجهات المقبحة فالكذب اذا نفع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك

فهل الحق كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات ام المقامات تختلف في ذلك ففي بعضها بالذات وفي

بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات فيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونها بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم

والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخلية شيء في الحسن والقبح يقول

لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن كذا القبح وح فيختلف احكام الله بعلم العباد وجهلهم

وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بنا العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المامور به وقبح المنهي عنه

بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده بشراء الرمان فاشترى التمر خطاء وجهلا لم يصر التمر بسبب علم العبد محبوبا عند المولى والرمان بسبب جهله مبغوضا عنده

غاية ما في الباب معذورية العبد بجهله ولا تبدل المحبوبية والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد او جهل

والتمر مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على ذلك الاحتمال لان صدور خطاب الشارع كتابا او سنة بوجوب شيء مثلا موقوف على كون

ذلك الشيء حسنا حتى يتبعه الامر لما مر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل صدور الامر وصدور

الخطاب وعلم المكلف بانه مامور بالواجب الفلاني موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان علمه بما له مدخلية في لزوم الحسن الحاصل لزم توقف الحسن الحاصل المتعلق

على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المامور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه

موقوف على صدور الامر وكذا احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فاسد ايضا لانا نرى في بعض الموارد

ان حسنه وقبحه ذاتي له اي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق بناء انه عرفت سابقا انه مع القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون

في مثل الصدق الضار الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودان بنحو التعارض بين الذاتيين فح ان كان للشخص مفر عن ذلك بان كان يمكنه اخفاء

نفسه حتى لا يسئله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره لزمه التحرز وعدم الصدق والكذب اذ في كل منهما محذور فلو صدق مع ذلك وصار سببا لقتل

النفس المحترمة لكان ذلك على القول بالذاتية ام الوصف اللازم مقبحا ممدوحا من جهة انه صدق وعاصيا ومذموما من جهة الاضرار وان لم يكن له مفر

ودار الامر بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها فلا بد من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اشد واهم والا فالتخيير واما

على القول بالوجوه الاعتبارية فيما له مفر لا يكون حسن والقبح مجتمعين بل قبح محض لتوقف الحسن على اشتمال جهة القبح وكذا فيما لا مفر له فيما

له مفر ومحصل التمرة في صورة وجود المضرة على الذاتي او الوصف اللازم ممتثل من جهة ومعاقب من جهة اخرى وعلى الاعتبار اما مثاب محض او

معاقب محض اذا عرفت ذلك **فنقول** انا اذا رجعنا اهل العقول ونريهم في الصدق المضر يحسنون من جهة الصدق ويذمون من جهة الضرر وذلك كاشف

عن ان حسنه عندهم في الواقع ليس الا الاعتبار والا لكان الموجود عندهم الذم صرفا ام المدح كذلك لكن هل ذلك بالذات او الوصف اللازم الحق

الاخير لانا نرى بعد ان يعلموا ان الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يقيدونه بها فالجهة عندهم تعليلية لا تقييدية يعني ان المتصف بالحسن عندهم الصواب

الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالمطابقة على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنظير الى هنا ان حسن الاشياء

وقبحها ليس بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخلية فيهما على الاطلاق بل في بعض المقامات الحسن والقبح

من التبعية للصفات

موقوف على علم المكلف بالحكم وعلم المكلف بالحكم

لكن لاجل عدم لزوم التكليف بما لا يطاق هو مكلف بالكلي الجامع بين الضدين بل الضدين فيه

الذاتي او الوصف اللازم فان الصورتين في الصورتين في الاولى الاجتماع الحسن والقبح لازمهما

وان ارید انه اقل ثوابا من الغیبة الجملة ففیه عدم الاطراد مضافا الی الوجهین الاخیرین فی سابقه او من الغیر المعین وهو الطبیعة من حیث هی فهو لا یناسب القول بتعلق الحکم بالا

نتایج

بالوصف اللازم کما شملنا وامثاله فی سائر الموارد والمقامات فنحن متوقفون فی کون الحسن والقبح فیها بالذات او الوصف اللازم ام الوجوه الاعتباریة ام المتبعض

اذا عرفت ذلک فلازم الاشاعرة المنکرین لتبعیة الاحکام للصفات انه یمکن کون متعلق الحکم الطبیعة ویمکن ان یکون متعلقه الفرد بمعنی انه

فی الواقع یحتمل الامرین ویمکن کلاهما نظرا الی ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبیعة صار حسنة ومتعلقة للحکم وان جعل متعلقه الافراد فکذلک واما علی

المختار من تبعیة الاحکام للصفات وادراک العقل الحسن والقبح فان توقفنا فی ان حسن الاشیاء وقبحها ذاتی ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فکلا الامرین ایضا

محتملان اذ یحتمل فی الواقع کونها بالاعتبارات فیکون متعلق الاحکام الافراد وکونها ذاتیة فیکون متعلق الاحکام الطبایع والفرق بین هذا

یحتمل کونها بالاعتبارات فیلزم التعلق بالافراد وبالذات فیلزم التعلق بالطبایع لانه قابل للامرین فی الواقع وان کان کل منهما ممکن بالذات

وان قلنا انها بالذات او الوصف اللازم فی جمیع المقامات فلازمه تعلق الاحکام بالطبایع لا غیر لوجود الحسن فیها بالفرض فیتبعه الحکم حتی انه لو تعلق

حکم بفرد خاص فی مورد من الموارد لکان ملحوظ الشارع جهة الکلی الموجود فی تلک الخصوصیة لا الخصوصیة من حیث هی لعدم وجود حسن فیها بالفرض

وان قلنا انها بالاعتبارات مطلقا فالوا ان لازمه تعلق الاحکام بالافراد لان الحسن والقبح حینئذ والاعتبارات الشخصیة یتبعها الحکم ولا صفة فی الطبیعة من

حیث یتعلق بها حکم وفیه انهم ان ارادوا من خصوصیات الافراد الخصوصیات الشخصیة ففاسد اذ لا یختلف الاحکام بکل اعتبار وبکل وجه شخصی اذ لا ریب فی

عدم خلیة اکثر الاعتبارات والوجوه فی اختلاف الاحکام بل الوجوه التی یختلف بسببها الاحکام الشرعیة التی یتصف الشیء بالحسن والقبح هی الوجوه

الخاصة التی لها صفة وکلیة بالنسبة الی ما تحته من الافراد کاباحة المکان والغصب ونفع الصدیق وضرره ولا ریب ان ذلک صنف فیکون المتعلق فی

الحقیقة ایضا کلیا وان ارادوا من الوجوه والافراد اعم من الاصناف فهو کما قالوه لکن یترتب علیه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهی اذ علی قول الاعتباریین

صلاة الصلوة من حیث هی لا حسن لها ولا قبح بل ربما ینشأ عنها الجهات المقبحة کالغصبیة وغیرها الحسنة والا فلا فالصلوة فی المکان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها

فلا صحة فیها فلا اجتماع بین الامر والنهی وان قلنا بان الحسن والقبح فی بعض الموارد ذاتی وفی بعضها بالوصف اللازم وفی بعضها بالاعتبار فمتعلق الحکم بالطبیعة

او الفرد ایضا یختلف بحسب الموارد واما علی المذهب المختار فیما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حکمنا بتعلق الحکم بالطبیعة وفیما توقفنا فیه لاحتمال

عندنا بالطبیعة وبالفرد ولکن فی مقام العمل فی موضع التوقف یحکم بعد حصول الامتثال اذا صلی فی الدار المغصوبة مثلا لاحتمال تعلق الحکم بالفرد

وعدم جواز اجتماع الامر والنهی فیعید الصلوة لقاعدة الاشتغال فیشترک فی مقام العمل مع الاعتباریین لکن عملنا باصل الاشتغال انما هو اذا کان

الدلیل علی المامور به لبیا واما اذا کان لفظیا کقوله صل حکمنا بان متعلق الامر الطبیعة لظهور اللفظ السلیم عما یعارضه من العقل لفرض التوقف من حیث حکم

العقل فیعمل بمقتضی اللفظ ونشترک فی الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتیات ثم القائل بتعلق الاحکام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبایع بوجوه

الاول ان الکلی الطبیعی ممتنع الوجود فی الخارج وکل ما هو ممتنع الوجود فی التکلیف بایجاده من الحکیم ممتنع **وفیه** اما اولا انا بینا

وجوده فی الخارج **وثانیا** سلمنا انه لا دلیل علی امکان وجوده لکن لا دلیل علی امتناعه ویحتمل ان یکون موجودا فیتعلق به الحکم ویحتمل ان لا یکون

موجودا فیتعلق الحکم بالفرد واذا صار الامر محل الشک رجعنا الی ظاهر اللفظ السلیم عن المعارض المقتضی لتعلق الاحکام بالطبیعة ولا نضر فی ظاهره

بمجرد احتمال امتناع وجود الکلی **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود لکن قد مر ان عند اهل العرف والعقلاء علی وجوه وان هذا القدر کاف فی الحکم

بتعلق الاحکام بالطبایع **فان قلت** یلزم ح من تحکیم التکلیف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التکلیف بالمحال انما هو حیث یعتقد المخاطب بالمحالیة

ولم یقبل المولی منه عذرا لاجله واما اذا کان اعتقاده انه ممکن وان یتوهم الفرد بزعم انه بالکلی فی ضمنه فقبل المولی عمله وحکم بامتثاله وان کان بعد

فاسدا فلا دلیل علی قبح مثل ذلک واستشهاد من الحکیم نظیر ذلک التکالیف التوطینیة فهی مناضدة الامر صالة وذاتا هو الفرد استعمل اللفظ فی الکلی وهو حقیقة

لیس وکونه اغراء بالجهل غیر مسلم فیجوز ذلک موقعا فی المقصود کالتوطینی **فان قلت** حیث انه لم یکن الکلی موجودا لم یکن فیه صفة حسن وقبح فکیف یتعلق

به الامر مع قولک بدوران الاحکام مدار الصفات **قلنا** الفرد المسلم من الدوران هو وجود الصفة اما فی نفس الامر وفیما هو المقصود بالذات عن الامر وهو

هنا الفرد والصفة فیه موجودة نظیر التکلیف التوطینی فان الحسن فیه انما هو فیما هو المقصود بالذات من الامر لا فی نفس المتعلق فانه قد یکون قبیحا کامر ابراهیم

بذبح ولده ثم ان کان اذا اراد القائل بتعلق الحکم بالفرد من الافراد الشخصیة علی سبیل التخییر واما اذا اراد فردا ما فرد علیه فضلا عما سبق من افراده

کلی مفهوم کلی علی ما قرر منه **الثانی** ان متعلق الحکم لا بد ان یکون فعل المکلف بلا واسطة وفیه واسطة بینه وبین المکلف کما فیما نحن فیه من حیث ان

الفرد واسطة فی صدور الکلی منه لا یتعلق به التکلیف لوجهین **الاول** ان المسبب هو الکلی لو کان واجبا علی المکلف دون سببه الذی هو الفرد لزم اما

التکلیف بما لا یطاق انکان التکلیف بالمسبب حال عدم وجود السبب واما التکلیف بالمسبب حال وجود السبب واما التکلیف بتحصیل الحاصل انکان التکلیف بالمسبب

حال وجود السبب واما الامران معا انکان التکلیف بالمسبب فی الحالین فلا بد ان یکون الامر بالمسبب باسبابه لا بمجرده وامر المحذورین المذکورین ولازم

ذلک عدم تعلق الامر بالکلی وان کان موجودا فی الخارج **الثانی** ان موضوع علم الفقه افعال المکلفین وعرفوا الحکم بانه خطاب الله المتعلق بفعل

المکلف والمسبب کالکلی الطبیعی لیس فعلا للمکلف بل هی آثار افعاله فلا یمکن تعلق الحکم بها فلا بد من تعلق الحکم بنفس السبب وهو الفرد والجواب عن

الفرد

وان حسن والصحيح بالاعتبارات مضافا الى الوجهين الاخيرين المتقدمين ولو قيل ان النهي في التنزيهيات راجع الى امر خارج عن العبادة لم يعرض الوشاء قبلت الرابعة عكم
تعلقه بالمتعلق وخرج عن محل النزاع لاجنبا عنه اولا بالنقض بما لا يدل له وثانيا بان مقتضى الاستقراء عكس ما ذكره وثالثا بالفرق بين ما هو النهي التنزيهي خارج عن العبادة وما هو
لامر خارج عنها نتائج

التقرير **الاول اولا** ان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي له اول الكلام بل هما موجودان بوجود واحد وهما اتحاد في الوجود ولذا يجوز حمل احدهما
على الاخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر ومتاخر عنه ذاتا والكلي مع فرده موجودان بوجود واحد لا ان احدهما اصل والاخر
تابع فهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة **وثانيا** النقض بالواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلوة كان حال وجوبها
خاصة انقلاب الواجب المطلق مشروطا وانكاحال فقد انها خاصة لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحالتين معا فهو ايضا مستلزم للتكليف بالمحال لان
المشروط بدون الشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط كالتكليف بالمسبب حال عدم السبب وشرط عدمه ولقد
بالواسطة مقدور والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والحاصل ان ظرف الامر حال عدم السبب ظرف الامر حال وجوده **وعن الثاني** بالثاني
بان كون الكلي اثرا لفعل المكلف ثم بل هو نفس فعله لما مر من انه مع الفرد موجود بوجود واحد لا سبب ولا مسبب فالى ان الافعال التولدية كالمسببات
افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف ح والى انه لا دليل على ان المراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة بل هو
اعم منه ومما له واسطة فان متعلق الاحكام اكثرا ما هو الافعال مع الواسطة **الثالث** من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق
الاحكام بالافراد وانكا المراد هنا الاوصاف كما مر **وفيه اولا** انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبارات في كل الموارد وابطلنا هذا
الايجاب الكلي **وثانيا** سلمنا انه لا دليل لنا على بطلان ذلك ولا دليل لهم على صحته فيتوقف فيه ويرجع الى اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة
السالمة عن المعارض **وثالثا** سلمنا صحة هذا القول لكن لازمه تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات المحسنة والمقبحة العلم والجهل وقد
عرفت ان اعتقاد اهل العرف والعقلاء ان المطلوب والمنهي هو الطبيعة فهي المتصفة بالحسن والقبح فهي متعلقة للحكم **ورابعا** انا سلمنا صحة هذا القول
مع عدم دخلية العلم والجهل لكن نقول ما المانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق
الخطاب هو الكلي فيختلف المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظير التوطئة ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مر **فان قلت** ما الباعث
على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات فليس الا مرضم توطئة **قلنا** لعل المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي ولعلهما
انه لولا بالمعية في ضمن الفرد المحرم كما مثلا ومعاقبا ظهر ان القول بالوجوب والاعتبار لا يلازم تعلق الحكم بالفرد كما ان القول بالذاتية لهم لا يلازم
تعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الامر
والنهي واظهار عدم حصول الامتثال في ضمن الفرد المحرم فيلحق من جميع ما ذكر ان الفعل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على جميع الوجوه
ولكن لو وجد دليل لفظي كما هو الظاهر يؤخذ بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو مع الاعتبار بين بالنسبة الى اصالة الاشتغال **المقام الرابع** في انه
لا فرق بين الامر وغيره من الاحكام فمقتضى الوضع في الجميع الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها او بالفرد وان الواقع في الاوامر وغيرها هو ارادة
الطبيعة لظهور الالفاظ من دون وجود مانع نعم في الاباحة والنواهي يفهم الاستغراق دون الاوامر **ثم ان** كل ما مر الى هنا انما هو في الاحكام التكليفية
واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر انها ايضا كالاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان الاحكام
ليس لانحو عن مصالح وصفات كامنة واما ظاهر اللفظ فهو التعلق بالطبايع كما في التكليفيات لكن يفهم منها سريان الحكم في جميع الافراد **المقدمة الرابعة**
في تاسيس الاصل **فاعلم** ان من المانعين من يمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولازمه المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوز عقلا **وقيل**
بالجواز عقلا ولفظا **اذا ظهر** فنقول ان الاصل من حيث الامكان وعدم الامكان مع المجوز وكذا من حيث اللفظ لان من لم يجوز لزومه التقييد
والتخصيص في احد الخطابين وهما خلاف الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين فانهم بعد لزوم دفع احد التكليفين من مادة الاجتماع
او دفع كليهما عملوا بمقتضى الاشتغال ان اطرحوا الامر وبمقتضى اصالة البراءة ان اطرحوا النهي وبمقتضى الاصلين ان اطرحوهما معا واما المجوز فلا يعمل
بشيء من الاصلين بل يحكم بالصحة والاثم ولكن بعد تعارض الاصل اللبي الذي هو مع المانعين واللفظي الذي هو مع المجوز يقدم الاخير فيكون الاصل
مع المجوز **اذا ظهر** لك المقدمات فهنا مقامان **الاول** في جواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه وفي الاعم والاخص مطلقا من حيث
الدلالة العقلية **فالكلام** اولا في العامين من وجه في الالزاميين مع كون النهي عينيا ومتعلقا بزمان مفارق كقول صلي ولا تغصب سواء كان
الواجب تعبديا صرفا ام توصليا كلا ام مركبا منهما ارتباطا ام استقلالا فذهب المشهور الى عدم الجواز والحق الجواز **لنا وجوه الاول** انه لم يجز لم يقع في
الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام فانها منهي عنها لتنزيها مع ان النسبة عموم وخصوص مطلق واذا جاز الاجتماع في مثله
ففي العامين من وجه بطريق اولى اذ تعلق النهي فيه بعين ما تعلق به الامر في العامين من وجه بشيء خارج من المامور به وهو الغصب مثلا ولا يضر في النقض
كون النهي هنا تنزيهيا وفيما نحن فيه الزاميا لانحاء الطريق فانه ان لم يجز اجتماع المامور به والمنهي عنه عقلا في الالزاميين لزم اجتماع المتضادين
لم يجز في شيء من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وان جاز جاز مطلقا **فنقول** على الخصم ان الصلوة الكلي اما ان يكون افرادها ما مورا بها
حتى الفرد الواقع في الحمام على ما هو مذهب الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالمطلوب ثابت لان هذا الفرد مطلوب الفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها

في تاسيس الاصل

في جواز الاجتماع في العامين من وجه

بالاتفاق

وهذا بناء على ما سلمنا ذلك لكن يكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه تنزيهاً عموماً من وجه ويكون ما نحن فيه وجه خاصاً بأن النهي انما كان عن تعرض الوسواس لا عن الصلوة وذاته طاعة
فان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم لكراهة التعرض وان لم يكن مصلياً ولعدم كراهة الصلوات اذا لم يكن في معرض الوسواس فاما مقيد بكونه في نفس الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاخر من
المحذورين نتائج

بالاتفاق وان كان المأمور به الافراد الواقعة في الحمام فلا معنى للحكم بصحة الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم **فان قلت**
انا نحن اوجود الامر حتى في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثواباً لا كونه مبغوضاً ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء
الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه فان قلة الثواب لا يلازم المبغوضية بل هو محبوب صرف لكنه قليل الثواب
قلنا اولاً لا نسلم ارادة هذا المعنى من النهي له تبعاً بالخلاف لانه ظاهره طلب الترك لتضمن النهي عنه المفسدة وان خرج النهي هنا عن ظاهره لا على التحريم لكن
ما ذكر اقرب المجازات **وثانياً** ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثواباً اما انه اقل ثواباً من الغير مطلقاً بما ان لهذا الفرد كالفرد الاخر من الصلوة
في الحمام او من الصلوة في الخارج من الحمام وغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما كونه اقل ثواباً من الغير في الجملة بمعنى ان يصدق عليه انه اقل ثواباً من غيره
في الجملة وان كان هو اكثر ثواباً من بعض العبادات واما انه اقل ثواباً من غير معين في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات لها
ثواباً مقدراً كما انه مثلاً ولكن اذا اختصت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصاناً وقد يزيد عليه وقد ينقص عنه لاجل الخصوصية
وهذه الثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها تسمى مكروهة والمراد بالكراهة هنا اقل ثواباً من اصل الطبيعة من حيث هي ولكن اصل بطلان
الاول فاولاً عدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات متدرجة فالصلوة في الحمام بسخنها مكروهة وقت بالجماعة ام فرادى بحضور القلب ام
بغيره ولا ريب ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما لا حضور فيه اقل ثواباً مما فيه الحضور وان كان الكل مكروهاً لوقوعها في الحمام ولازم المعنى الاول
ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام دوماً كان اقل ثواباً من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة وينحصر مكروه
العبادة في فرد واحد وهو اقل ثواباً من الكل فلا ينعكس تعريف مكروه العبادة بذلك اعني بانه عبادة عما هو اقل ثواباً على الاطلاق **وثانياً**
بان ارادة قلة الثواب منها ذلك انما من نفس النهي بان يكون لا تصل في الحمام مستعملاً في قلة الثواب بكونه اخباراً عن قلة الثواب لا انشاء واما ان
النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل حتى يلزم اجتماع المتضادين ويعتبر من محل النزاع وكلاهما
فاسد **اما الاول** فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي بالذات لكنه فرع قيام القرينة ولا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقي اذ ليس لك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود
المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في المنهي عنه لكن لا يوجب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلاً كالاحتمال الثاني من الاحتمالين
ثم استعمل النهي في غير الطلب كالاحتمال الذي نحن فيه فهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز من النهي
التنزيهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لان ذلك اغراء بالجهل وانما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يدعي
وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى **واما الثاني** اولاً فلان قلة الثواب لا تصلح كونها علة
لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثواباً من المسجد مع عدم ورود النهي عنها ورب شيء هو قليل الثواب ولم يرد فيه نهي اصلاً فذلك كاشف
عن ان قلة الثواب لا تصير داعية وسبباً لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة في المطلوب تركه ولو بحسبه مع ان هذا النهي مجاز بعيد لا يخفى بارادته
مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة هذا المجاز بخصوصه **وثانياً** بان ذلك انما يتم فيما لا بدل له من العبادات واما
ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة مستحبة في كل ان يسع لها والصوم مستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك
ولا يكون مجرد قلة الثواب عبا لترك تلك العبادة وتفويت ذلك الثواب بل الائمة ع كانوا يواظبون على تركها ويأمرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن في
تلك العبادة مفسدة وقبح بحسبها لم يفعلوا كذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجوبها بل لتركها فكيف ينهى الشارع عن ارادتها
تلك العبادة او بالامر باتيان نقيضها الذي لا ثواب فيه اصلاً بمجرد كونها قليل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يكون الشارع نهى عن تلك العبادة وامر باتيان
ما هو احسن منها واكثر ثواباً **فان قلت** لا يلزم من كون البدل من جنس المبدل فالصلوة في الاوقات المكروهة امر المعصوم بتركها وبادتكاب غيرها في تلك
الاوقات كقراءة القرآن وزيارة القبور وغيرها مما هو اكثر ثواباً من تلك العبادة المكروهة فطلبه ترك ما هو الاقل ثواباً انما هو لتضاعف ما هو اكثر ثواباً
فطلب ترك هذا البدل المكلف بذلك فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه **قلنا** ما ذكرته صحيح في العبادة الفعلية وان لم يكن لها بدل من جنسها واما
التركية التي تجتمع وتجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلاً فلا جرم يكون النهي لوجود المفسدة واما بطلان **الثاني فاولاً**
بعد الاطراد فلان الصلوة في البيت اقل ثواباً من غيره في الجملة وصلوة المسجد فرادى اقل ثواباً من الجماعة فيه ولا يبقى عموماً غير مكروهة الا الفرد الافضل
من كل الافراد مكاناً وزماناً وكيفية ولا يقول به الخصم بل لازم ذلك عدم انفسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة لدخول المباحات
مع اكثر افراد المستحبة في المكروه **وثانياً** بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول واما بطلان **الثالث فاولاً** بان وجود الثواب في الطبيعة
من حيث هو فرع حسنها من حيث هي وفي حسنها تعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبار لا بالذات من مذهب الذاتيين والقائلين بتعلق الاحكام
بالطبائع **فان قلت** لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يقول بوجوب

مقدمة

وقد يكون المكروه اقل ثواباً من غيره

من باب جواز اجتماع الحسن والقبح

وما سبق منا من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية هو منافٍ لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ما ذكر علة مستنبطة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها منافٍ
الى عنها لا جبنا عنه بما اجبنا به عن الاعتراض الاول نتائج

مقدمة الواجب والافراد مقدمات للطبيعة فللطبيعة من حيث هي ثواب مقرر والحضور بعضها مباح وبعضها مكروه كصلوة البيت والمسجد والحمام وعلى ذلك
لا يتمشى هذا الجواب **قلنا** نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لا بد من التصرف في احد الخطابين اما الامر واما النهي **فلم** فيما اذا كان الامر والنهي
الزاميين خصصنا الامر في مادة الاجتماع وابقينا النهي بحاله وفي النهي التنزيهي وان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام وقدمنا الامر وحكمنا بالصحة
وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب فما تصرفنا في المقامين في الامر اما في النهي فما معنى التشديد الا ان يقول ان الالزاميين كان مقتضى الخطابين منصرفا
من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على صحة العبادة وكان
جهة الامر اقوى لاعتضاده بدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة وفيه ان الذي
يقول بوجوب انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة **فنقول** على ذلك
القول الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود الامر المقدمي يتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصيص
الامر ذي المقدمة ايضا بتلك الافراد بان يكون الحكم الاصلي ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الماهية حيثما كانت فلو اتى بالماهية في ضمن الفرد
المحرم لم يكن ممتثلا ام لا يوجب تخصيص الامر المقدمي بذي المقدمة بل الماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي
لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالماهية في ضمن الفرد المباح واما نفس الماهية فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا
ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي
يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الداعي للحكم بعد صحة الطبيعة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم غاية ما في الباب
كون المقدمة حراما صرفا مسقطة عن الواجب ثانيا وثالثا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا **وفي المقام** اشكال وارد علينا
مشترك بيننا وبين الخصم وللخصم ان يقول علينا ما تقولون اثم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها وما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكراهتها
قلة الثواب رد عليكم الابرادات السابقة وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجل عدم وجود البدل ونحصل
الكلي في الفرد المجمع الامر والنهي وهو قبيح لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد
اجتماع الضدين اي الامر والنهي مستلزم في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم اصلا بالطبيعة وبوجود الفرد مقدمة لزم
ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعد وجوب المقدمة راسا فلا يلزم فيه الا عدم امكان الامتثال للانحصار في الفرد المنهي عنه والحاصل
ان الامر والنهي اما متعلقان بالطبيعة او بالفرد او الامر بالطبيعة والنهي عن الفرد او بالعكس والاولان مستلزمان لاجتماع المتضادين وللتكليف بما لا يطاق
والثالث مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين **فان قلت**
حيث لا امر فلا صحة والحال انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هنا امر حتى لو ندم المولى العبد بان
ذلك الشيء لذته العقلاء ففي هذا القسم يحصل الثواب بكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة
التي لا بدل لها من القسم الاخير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امر فالاتي بها مثاب ولو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى امر بتركه كان
مثابا ايضا فهو مكروه ليس الا اذا امر ومع ذلك يصح الفعل المذكور **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال صحيحة
بمعنى موافقة المحبوب اذ الكاشف عن حسن الطبيعة ضمن تلك الافراد اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها بالذات
او الوصف اللازم في بعض المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدرك خصوص المقام واما وجود الامر بها
الكاشف عن حسنها فالمفروض انتفائه واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد فمم واما دلالة النهي التنزيهي على الصحة الزاما والاكراه اما
العبادة من حيث هي اما راجحة واما محرمة للتشريع فتمنع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ دب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه اصلا كاكل لحم الحمير فلزم
كون العبادة اما راجحة واما محرمة للتشريع بدفعه ان التشريع انما يلزم حيث لم يأذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله مكروها لا حراما
ووجود الثواب في فعل العبادة مطلقا لا لزوم فيه عقلا واما العمومات كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار فتمنع دلالتها عرفا على الحسن بعد
ورود النهي عن تلك الوجوه **وثانيا** النقض اذ لو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلوة المبتدئة
في المكان المغصوب وان انحصر المكان فيه لوجود الحسن على الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجوه المفسدة فان ذلك لا يلازم
القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجماعهم حال الانحصار على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستندين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي الامري وعلى ما يقوله
المجيب لا يلازم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة على عدم بقاء الامر معللين اياه بعدم جواز اجتماع الامرين
بل لازم هذا المجيب صحة الفريضة في الدار المغصوبة لوجود الصفة فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصفة فان قيل انما نحن فيه من
العبادات لا المعاملات حتى يسقط الامر بحصول الغرض قلنا على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات فيلزمه ما ذكرنا **وثالثا**

وبعضها مستحبة

المكروهة في العبادة

المقدمة

المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر

تخصيص الامر

فيه اشكال

العبادات

فيه منع العمومات على الحسن بعد ورود النهي

فيه دفع القول بان دلالة النهي التنزيهي على الصحة الزاما

ان تلك العبادات فمتعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كمتعلق النهي التحريمي بصلاة الحائض فكما ان الحائض حال الحيض منهية عن ماهية الصلوة فكذا الشخص في الاوقات
منهي عن ماهية العبادات والعرف يفهم تعلق النهي بالماهية في المقامين واذا تعلق بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها فكيف يتصور الحسن بها لذاتها هنا
من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية **ورابعا** انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز
اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها لانها ليست من محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا وليست ايضا نظير المحل المتنازع
لان نظيره ما اجتمع فيه الامر والنهي وان لم يكونا الزاميين ومنها لا اذ حتى يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا **فان قلت**
لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن امر فالنقض بمحله قلنا الكلام
ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص
ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروهات التي لا بدل لها مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فاصل الاستدلال لا النقض
في العبادات المكروهة صحيح مضافا الى انه لا يمكن ان يقال من جانب المجيب محط نظره منكر جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالذات لكون الحسن والقبح بالاعتبار
وعدا تصافي الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فنقوض بما لا بدل له من مكروه العبادة لما تخيله الخصم في وجه المنع من عدا تصافي الذات من حيث هي بالصفات
فانا نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهية عنها لاجل شخصها مع كونها ذات صفات بالذات وان لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار
لما اتصفت هذه بالحسن الذاتي مع انها متصفة به ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتيان المامور بقصد انها محبوبة عند المولى **وخامسا** ان الظاهر
من صحة العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو موافقة الامر لا المحبوبية فهذا الجواب مخالف لظاهر كلامهم فظهر بطلان هذا الجواب لكل تلك الوجوه
او بعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة
والفساد واما بالصحة مع عدم الكراهة او جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب ثم ان المانعين لو اجابوا عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان المنهي
التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فان النهي عن الصلوة في الحمام انما هو نهي عن تعرض الوشاش وفي مواطن
الابل عن انفسها وفي البطائح عن تعرض السبل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد ذي جهتين بل تعدد المتعلق وخرج عما نحن فيه
لاجتنابه عنه اولا بالنقض بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق فيها بها لذاتها كما مر فان الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان جعلوا الكراهة
بمعنى قلة الثواب فخرجوا عن هذا الجواب رجعوا الى الجواب الاول وثانيا انا استقرينا وجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات كلها او جلها متعلقة
بها نفسها كقوله صل لا تصل في الحمام ولا تصل في مبارك الابل وفي البطائح وهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها اذ المفروض هو تعلق النهي فيها
بشيء خارج كصل ولا تغصب فالامر بعكس ما ذكروه وثالثا انه لا فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها
وما نحن فيه من الاخير وكل النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي ورابعا انا سلمنا تعلق النهي
التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الوشاش لكن حيث يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه تنزيها عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه فالمدعى
لجواز الاجتماع في احدهما دون الاخر **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي بذات العبادة لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي اما هو الامر الخارجي اي
الكون في معرض الوشاش مطلقا وان لم يكن في ضمن الصلوة فهو مستلزم لمحذورين احدهما كون الصلوة في الحمام اذا لم يكن في معرض الوشاش غير مكروهة
والاخر كراهة الكون في معرض الوشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الوشاش الحاصل في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاول
هو اختصاص الكراهة بصورة معرض الوشاش لا مطلقا وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول بدفعه
انا قد بينا تبعية الاحكام اثباتا بالبرهان العقلي فالقابل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد
انتفائه فهو محال اذ المحال بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له ومن عدم كون الصفة
الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفات لا علل حقيقية كتشريع العدة لبراءة الرحم حتى علم بالبراءة وتحريم
الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن المثال الذي نافشنا فيه قلنا بلزوم المحذورين او المحذور الواحد لكن علة منصوصة من الشرع بل مستنبطة
فما معنى النفوه بهذا الكلام كما صدر عن بعض الاعلام **ثم انهم** لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها
بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة
الثواب وقلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب كان نظره الى تدرج مراتب اللازم وهو الثواب هنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور
فالجوابان متقاربان لا اجتنابه عنه بما اجتنابه في الجواب الاول من ان المراد من الغير اما الغير على الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين الى اخر ما مر هذا
اذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منفعة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كونها ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منفعة فيها لا جل
كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منفعة فلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما

الفرد

ولو قيل انه يلزم مخالفة الغرض من ترخيص الشارع في اتيان الواجب في ضمن المحرم وهو قبيح ولا يلزم ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه ومنها العبادات المباحة اباحة بالمعنى الاخص والواجبة المستحبة بعد ضم تنقيح المناط

نتائج

الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما العكس والاخير غير معقول ولو كان معقولا لم يضرنا والاولان مستلزمان للاجتماع الامر والنهي واجتماع بل يجد بينهما
الضدين **والثالث** يثبت به المطلوب اعني الجواز في الالزاميين ايضا لانحاء المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة **فان قلت** الكراهة في العبادات
المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينهما وبين ما نحن فيه وهو انه لو لم يرد الطبيعة السارية في الافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم
ايضا مطلوبا ويكون العبد باتيانه ممتثلا ومرخصا في اتيان الطبيعة من حيث هي مطلوبا وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك منافي الغرض المولى
وهو عدم ارتكاب العبد الفرد المحرم بخلاف ما لو اراد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز معه اجتماع الامر والنهي واما في العبادة
المكروهة فلما لم يكن الترك غرضا للامر لانه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الامر حتى في الفرد
المكروه **قلنا** ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح ايضا تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان لم يكن ذلك
بطريق البت والجزم فمن يجوز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينفي الغرض الذي صار سببا للطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمته
مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
ومنها العبادة المباحة بالاباحة بالمعنى الاخص كصلوة البيت فان متعلق الوجوب والاباحة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق
الاباحة الفرد واما العكس الاخير غير منصوص والاولان لاجتماع الضدين **والثالث** يثبت المطلوب بنحو ما مر من المناط وجعل الاباحة بمعنى قلة الثواب وكثرة
الجواب عنها بما يمكن استخراجه هنا مع انه لا يكون مباحا بل مكروها بناء على هذا الجواب في العبادة المكروهة وكذا القول بلزوم منافاة الغرض قدمر
جوابه فان اللزوم ممنوع والالزام في المكروهات ومنها العبادات المستحبة بنفسها مع اتيانها بوجه مستحب كالصلوة المستحبة في المسجد فان متعلق الامر الاستحبابي
اما الكلي واما الفرد واما متعلق احدهما الكلي ومتعلق الاخر الفرد والاولان مستلزمان لاجتماع المثلين وهو صحيح وفي الاخيرين صحيح **فنقول** ان كفى
تعدد الجهة في اجتماع المثلين كفى مطلقا حتى في اجتماع الضدين لمشاركتهما مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكفه لم يكفه مطلقا ومنها
العبادات الواجبة المستحبة كالفريضة في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الاستحبابي وهو مطلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو
نفس الصلوة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد لا كونه في ضمن الصلوة **فان قلت** بالاول **قلنا** ان متعلق الامر الوجوبي
والندبي اما الكلي او الفرد او متعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الندبي هو الكلي او العكس **والاول** مستلزم لاجتماع الضدين في الكلي وهما الوجوب
في الترك والمنع عن الترك وهو ممتنع ومستلزم لكون الصلوة في غير ذلك المكان المستحب او الزمان مستحبة ايضا لسريان الكلي المستحب من حيث هو كما هو المفروض في جميع الافراد المستحب
فيكون الصلوة في البيت ايضا مستحبة **والثاني** موجب لاجتماع الضدين في الفرد ولعدم كون الصلوة في غير المسجد مثلا واجبة لفرض تعلق الامر الوجوبي
بخصوص الفرد المستحب الا ان يقول بتعلق الاحكام بالافراد تخييرا فالفرد الواقع في المسجد واجب تخييرا كالواقع في غيره ولكنه مستحب ايضا بخلاف غيره من الافراد
فيندفع المحذورين الاخيرين على مذهبه يبقى الاول وهو اجتماع الضدين في الفرد **والثالث** مستلزم لعدم كون افراد الصلوة ما عدا هذا المسجدي
واجبة ولكون خصوص الصلوة في المسجد واجبة وكلاهما بديهي الفساد **والرابع** موجب لاجتماع الضدين من محل واحد مع تعدد الجهة فيكون مثبتا للمطلوب
من كفاية تعدد الجهة في اجتماع المتضادين فلا يلزم جواز اجتماع الامر والنهي وان كان الثاني **ففيه اولا** انه لا يتم في المستحبات الزمانية كالصلوة
الصلوة الواجبة في اوقات الفضيلة فلا يمكن ان يقال ان الامر الاستحبابي متعلقه مطلق الكون في هذا الزمان وان لم يكن في ضمن الصلوة لان الكون في ذلك
الزمان من القهريات ولا يمكن استحبابه **وثانيا** سلمنا كون مطلق الكون في المسجد من حيث هو مستحبا لكن الاستحباب الحاصل انما هو استحباب خاص للصلوة للصلوة
لا لاجل حصول الكون المطلق فيه فهما حقيقة استحبابان احدهما الكون في المسجد من حيث هو والاخر الكون فيه ونقضنا انما هو باجتماع الاستحباب للصلوة
الصلوتي مع الوجوب فيعود ذلك الشق الاول ويبقى فيه الترديد الاربعة بعين ما مر **وثالثا** سلمنا تعلق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد ليس
الا لكن النسبة بين الواجب والمستحب المتضادين عموما من وجه ففي مادة الاجتماع لا بد من كفاية تعدد الجهة فيثبت به المطلوب وان كان الثالث فظهر جوابه
مما مر في الثاني لجريان الجواب الاخير هنا ان لم نقل بجريان الاولين ايضا **فان قلت** ان الامر الاستحبابي في الصلوة الواجبة في المسجد ليس باقيا على
المعنى المصطلح بل هو كناية عن مطلق الرجحان الحاصل في العبادة الغير الموجب للمنع عن الترك **قلنا اولا** ان حمل الامر الاستحبابي على ذلك خلاف الظاهر لا دليل
عليه **وثانيا** سلمنا لكن نقول ان مورد الصفتين اللتين احدهما الرجحان الموجب للمنع من الترك وثانيهما الرجحان الغير المستلزم لذلك اما الكلي
او الفرد او مورد الصفة الوجوبية الفرد ومورد الاستحبابية الكلي واما العكس والاولان مستلزمان لاجتماع الضدين في شيء واحد لتضاد الصفتين
اعني الرجحانين من حيث اللازم اعني استلزام المنع عن الترك والاذن فيه فتضاد الوصفان والملزومان بالعرض ولا يجوز الاجتماع **والثالث** مستلزم
لاستحباب الكلي حيثما وجد حتى في البيت كما انه يلزم ذلك ايضا في صورة توارد هما معا على الكلي والاخير موجب لاجتماع الضدين بتعدد الجهتين فيثبت المطلوب
ومع ذلك يكون الارتكاب خلاف الظاهر في الامر الاستحبابي خاليا عن الفائدة **الدليل الثاني** على جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه ان بناء
طرا قديما وحديثا سلفا وخلفا من لا يكون ذهنه مشوبا بشبهة على جواز الاجتماع فلو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في ملك الغير فخاطه في

مستلزمان

معارضة اجتماع الامر والنهي وقوعه منها العبادات المكروهة

ومنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص

منها العبادات المستحبة

المسجدي

للصلوة

للصلوة

فيه دليل الثاني على جواز اجتماع الامر والنهي

وهو فاسد

ومن ادلة الجواز بناء العقلاء في مثل مثال الخياطة او الخطوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائز عقلا مضافا الى وجود المقتضي وهو تعدد المه
حيثية وانتفاء المانع اذ المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين او اجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل او التكليف بالمحال فقد عرفت ان محل النزاع
ما تمكن المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بمجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم
العرف وارتفاع الدليل على خلافه كما مر نظيره في مسئلة تعلق الاحكام بالكليات تتميم

ملك الغير عدة مثلا ومطيعا من جهة الامر ومعاقبا وغاصبا من جهة النهي ولا يؤثر الخياطة مرة ثانية ومن المقطوع ان كل اهل العقول الذين اذهانهم غير
محفوفة بالشبهات اذا كانت انبائهم في كل زمان على الجواز لم يكن ذلك خطاء بل يكون ثوابا وحقا **فان قلت** ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي او
اجتمع مع الحرام سقط الامر عند العقلاء لا بمجرد سقوط الامر حتى يخرج عن محل النزاع **فان قلت** سلمنا جواز الاجتماع في التوصليات لكن كلامنا في
الواجبات التعبدية **قلنا** المثال واحد لانه اذا كفى عقلا تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والعصيان في مورد كفى وان لم يكف لم يكف مطلقا
فان قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور المورد لا مصداقي اذ الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المأمور بها
فالمثال خارج عما نحن فيه **قلنا** اولا انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع
والسجود مكابرة ولعله محل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا
ريب ان المنهي عنه كل التصرف في مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فمثل امر المولى عبده بمشي
خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف في ملك الغير فمشى الخمسين في ملك الغير فانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي عند العقلاء **فان قلت** في الجواب
الاول نظرا لان قول المولى خط هذا الثوب محتمل لوجهين معا ولا يتم الجواب الاول الا على الوجه الاول **قلنا** اولا ان ظاهر الخطاب ارادة الوجه
الاول **وثانيا** سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن ربما يأتي العبد بالخياطة بنفسه **وثالثا** ان هذا مناقشة في المثال ويكفينا المثال الذي
مثلنا اخيرا **اذا عرفت ذلك فاعلم** انهم مثلوا بامر المولى عبده بخياطة الثوب بهذه اياه عن الكون في المكان المخصوص فخاطه العبد في ذلك
المكان وفي ذلك المثال نظر من وجهين **الاول** ان ظاهر النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهم من قول المولى لعبده لا
تكن في دار زيد الا حرمة قيامه وجلوسه ونحوهما في داره لا حرمة مثل ادخال يده في دار زيد وهو خارج وهو واقف في خارج الدار فمثل
هذا الكون لا يفهم حرمته عن النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المناقشة في المثال المذكور
من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظره الى لفظ المثال ويكون الحق معه **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات
الثوب مثلا ببعض بالكيفيات الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض الا بسبب خارجي وحركة اليد وادخال الابرة واخراجها انما هما اسبابا
حصول الخياطة لا انهما عينها او اجزائها فاذن متعلق النهي ليس نفس اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة موردا لا مصداقا فخرج عن محل
النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او مستلزم له ففي الاول يجتمع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليين وفي الثاني النهي
الاصلي والامر المقدمي ويكون من محل النزاع لكن لا يتم التمثيل عن القول بان الامر بالسبب ليس عين الامر بالمسبب ولا مستلزما فلعل المانع يكون مذهبه
ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكره من الخطوة في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع
انه جائز عقلا اذ لا قبح عند العقل في تصريح الامر بالخطاب بالصلوة لا بشرط والنهي عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيتني واتيت بالمهية من حيث هي
بل اتيت بممتثل بها مطيعا فعصيتك من جهة واغاظتك من جهة اخرى **الرابع** من الادلة المقتضي للجواز موجود لتعدد مطلق الامر والنهي وكون كل من
الكليتين متعلقا لاحد الخطابين فكون الامر متعلقا بكلي الصلوة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف المتعلقان واما المانع فمفقود لانه ان كان
لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد **وقد عرفت** ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت
ان ههنا شيئان لا شيء واحد وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد المهية في ضمن الفرد المباح وان
كان لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذا الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بمجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلي في ضمنه **الخامس**
انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فرجع الى الاصل وهو الجواز الا ما ثبت الامكان المؤيدة باصالة عدم التخصيص والتقييد
في اللفظ **السادس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بعد الدقة الفلسفية لكن قد عرفت ان فهم العرف والعقلاء بناء هم على الجواز وان كان ذلك
خطأ منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على متفاهم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية
على عدم وجوده فتأمل عليه فلاحظ **فان قلت** ان مقدمة الواجب واجبة لازمه عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب مقدمة للكلي الواجب
بالاصالة اما فرد معين عند الامر والمأمور او عند الامر فقط فهو بديهي البطلان واما فرد ما فهو ايضا كلي يحتاج في الوجود الخارجي الى مقدمة
له فيتعلق الوجوب بالفرد الخارجي ولو بواسطة ونحن نتكلم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع الى احد الاحتمالات
الباقية واما جميع الافراد من الواجبة والمحرمة فان كان الوجوب عينيا لزم التكليف بما لا يطاق ولزم الجمع الامري في الافراد المحرمة فيها الامر والنهي
ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخييريا لزم اجتماع المتضادين والاجتماع الامري في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد
المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق او تخييريا فهو المطلق المصطلح فيكون نوع الفرد المباح وجوبه عينيا من باب المقدمة وخصوصيات افراده
تخييريا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ المفروض عدم كون الفرد المحرم مأمورا به فلو اتى به لم يكن ممتثلا اذ حيث لا امر فلا امتثال

ولو قيل ان مقدمة الواجب واجبة والفرد المحرم لا يصير واجبا فاما تخصص الامر المقدمي بالفرد المباح فلا يجزي الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي وان تخصيص الامر المقدمي
بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان مانع الاجتماع كيف يقول ان الفرد المباح واجب مقدمي مع ان رخصة العقل بانه ان الفرد انما هي من جهة
ايجاد الكلي في ضمنه لا الرخصة المطلقة حتى تنافي الحرمة من جهة اخرى ولو قيل يلزم على الجواز انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة وبعد انعقادها وجب الاتمام فيلزم التكليف بما لا يطاق

قلنا اولا انك قد خصصت كون الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح يوجب تخصيص الامر بذي المقدمة ايضا بالفرد المباح
بان يكون المطلوب الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب ذلك **فان قلت** بالاول فقد رجعت عن قولك بتعلق الاحكام بالطبائع
لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله الزائل بتعلق الحكم بالافراد فان مراده اعم من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح ايضا صنف فان قلت
بالثاني اي بان المطلوب هو الكلي من حيث هو حيثما وجد من غير تخصيص فيه فلا يلزم حصول الامتثال بالكلي الواقع به في ضمن الفرد المحرم وان كان تاركا
للامتثال بالامر المقدمي المتعلق بالمباح وهذا عين جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك لا تجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول بان الافراد
المباحة واجبة من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا واجبا فيجتمع الوجوب والتحريم مع الاباحة اذ لا خطاب نسخ المباح والوجوب التخييري مع المباح
ان لا خطاب الشخصي صنفا المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في جميع المقامات لوحدة المناط وان لم
يعتبره فلا بد لك من رفع المحذور واجتماع المتضادين في الفرد من رفع الاباحة او الحكم برفع الوجوب المقدمي او الحكم برفعهما معا فان رفعت الوجوب
فقد خالفت الاتفاق اذ الوجوب موجود ولو تبعا مع ان ذلك ملازم لجواز اجتماع الامر والنهي اذ المانع عن الجواز انما هو المقدمي وقد رفعته
فلا مانع عن الجواز وان رفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا يكفي وجود المقدمي اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته وبحيال نفسه مع قطع
النظر عن كونه مقدمة لشيء اما مساو طرفاه او احد طرفيه ارجح وقد قرر في محله عدم خلو الواقعة عن الحكم وههنا وجوب فرد المباح ليس بنفسه بل هو
توصل فنوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه بل يلزم عدم وجود حكم بنفسه حذرا من اجتماع المتضادين فيجب ان لا يكون حكم اخر سوى
الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم خلو الواقعة عن الحكم بمعنى انه لزم الخلو ووجب عقلا لا انه حصل الخلو من باب الاتفاق مع ان العقل
لو لم يحكم بلزوم عدم الخلو فلا اقل من الشك عند العقل وان رفعت الامرين معا فاشد اشكالا فلا مفر لك من اعتبار تعدد الجهة والقول بان الاباحة
ذاتية والوجوب عرضية باختلاف الجهة بل اتصاف افراد الصلوة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة
والمحرمة اتفاقي فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة والمراد بالمباح هنا ما يقابل غيره **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر على حسن المامور به ولا في دلالته
على الصحة والاجزاء الذي هو من لوازمه ولا في دلالته على الرخصة في اتيان الافراد لايجاد الطبيعة والدلالتان الاخيرتان عقليتان وفهمهما العقل
بواسطة خطاب الشرع باتيان المامور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ولا ريب ان رخصة العقل
باتيان الفرد تصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا عقاب في الفرد المالي لايجاد الكلي اصلا
ومن جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى ان يحكم بان الفرد مرخص فيه من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الجهة وان كان يمكن عدم الصحة من جهة
اخرى اذا ضم ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى
ولا ريب الرخصة المستفادة من العقل في ايجاد الفرد انما هي بالمعنى الثاني لا الاول فان الفهم المستفاد من العقل انه لا عقاب في الفرد من جهة ايجاد الكلي
الطبيعي كما هو لازم عقلي لكل امر صدر من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يدل عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى بل يحكم بعدم العقاب
من جهة على الفرد من تلك الجهة المحصلة للطبيعة وان كان يمكن عقابه من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظا لكان ظاهر
الرخصة المطلقة لكن العقل ليس له ظاهر لدى نقول على الخصم اولا انك تزعم ان الفرد اذا كان واجبا تخييريا بحكم العقل فكيف يجوز العقل الاتيان
بالفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالماهية وان ذلك يمكن مجامعته مع الحرام فلم لا يجوز اجتماع
الامر والنهي **وثانيا** انك قد اعترفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما رخصة
في الجملة فان ادعيت الاول منعنا حكم العقل لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني قلنا ان نحو تلك الرخصة موجودة
في الفرد المحرم ايضا فما وجه تخصيص الامر المقدمي بالافراد المباحة ثم **وثالثا** سلمنا انحصار الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن عموم الوضع
اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به بحاله غاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضع موجود وهو
يجامع الحرام وقصارى ما يتخيل عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي في الفرد حرام مسقط عن الواجب فانحصار الامر المقدمي بالمباح لا يوجب انحصار المقدمية
فيه بل نحن نقول لا عقاب ايضا على ترك الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة على القول بوجوبها انما يوجب العقاب
حيث افضى الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك سلمنا وجود العقاب على ترك ذي المقدمة ولا بعد في ذلك اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال
بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي لفهم العرف **قلنا** اولا فهم العرف من حد التخصيص لا اخر ثانيا
نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلمه حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا فمنع العرف ممنوع نضافا الى ان هذا القول منا للقول بتعلق
الاحكام بالطبائع كما مر **ومحصل** المقام ان الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي اما يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقا اي لا في الامر والنهي الاصليين
ولا في الامر والنهي المقدميين فيخصص الامر المقدمي ايضا بالافراد المباحة او يقول بعدم جواز اجتماعهما في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما

لا يجب عن الشيء بانه مقدمة على الاجتماع ولا يرد عليه النهي

فان الشيء بذاته مع قطع النظر عن كونه مقدمة

لحكم بلزوم الخلو

فيان الرخصة باتيان الفرد

من جهة

الرخصة

بتلك الرخصة

الحكم

انتفاء هو بانتفاء عدم حصول الامتثال

التخصيص

محصل كلمات المانع

قلنا ان هذا لو تم لكان بالعرض لا من جهة اصل المسئلة من حيث هي بل هو خارج عن محل النزاع نعم يبقى الاعتراض بالتكليف بما لا يطاق فيما لا بدل له من العبادات مشتركا بين المجوزين والمانعين ثم انك اذا لحظت خبر ايما ذكرناه في الصورة المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم وفي الاعم والاخص المطلقين وفي الجواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه لكمال الاستيفاء وبلغنا فيه اقصى الغايات نتايج

في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل القمي ره حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمي حرام صرف سقط عن الواجب وجوز اجتماعهما في الامر الاصلي لمنعه الصغرى اعني تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبايع فيجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي برهن عليه الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة مر اليها الاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح ان اوجب عندك تخصيص الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبايع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب لك فلم لا يجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الامر كما انه مضاد النهي فكذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما رفع الامر من الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت فساد الكل وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوبه وهو عدم اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة وهذا لا مانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا نقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم نقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذا الايراد ان كل واحد منهما يرد على جزء مطلوبه **ورابعها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اي الصحة والاجزاء باق بعمومه كما مر تفصيله فلم لا يجوز الاجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة فالحق جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي اما لعدم وجود الكلي الطبيعي واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع الاثري **قلنا** اولا انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبايع **وثانيا** ان المقصود باجتماع الصلوة خاصا لانفسامها بالانقسام الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على تقدير الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على هذا التقدير ولازمه جواز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر بايجاد الفرد المخصوص من جهة انه فرد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب بجهتين اذن تقييدتان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق **فان قلت** ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المحرم عينيا اما لو فرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الآخر مع ترك المنهي عنه والامتثال له **فان قلت** ان الامر بايجاد الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا** لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب لو ترك الفرد المباح واتى بالمحرم من جهة حصول المامور به التخييري وانكاره معاقبا من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة تعدد المتعلق لصيرورتهما تقييديتين لا تعليليتين فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الشخص يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقية تكثر الموضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم اقول** اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع سائر الخمسة كل واحد مع مثله ومع الآخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام في العامين من وجه واما **في الاعم والاخص** المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بناء ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة انما هو مطلق الغصب ولكن كان النهي عن الصلوة ظ لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب اما القسمان الاولان فخارجهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج والكلام في العام المطلق انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم ان تعلق النهي بالاخص المطلق فهو كاشف عن وجود الاشياء بالكلي في ضمن هذا الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلق الامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن الكلي اصلا ولا في الفرد فهو منافي التبعية الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض فيجب تعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص وعدم حصول الامتثال اذا اتى به وهو المطلوب واما ان يكون الحسن في الفرد المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو غير معقول اذ الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا

في الجملة

تعلق

الاحكام

الكلام في اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلق

فاما الغصب فهو من الصلوة وتعلق النهي بالصلوة انما هو لاجل كونها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه

في ضمن

تذييل في الامتناع بالاختيار اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مامور بالخروج ومنهي عنه ففي جواز التكليف معا ح ام يبقى الاهم ويرتفع الاخر حذرا من التكليف بما لا يطاق وجهان وعلى الاخير فهل الاهم هو الامر او النهي احتمالان والاصح ان الامتناع بالاختيار مع عدم بقاء الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولازمه ارتفاع احد الخطابين هنا نتايج

في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المطلق **واذا ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص المطلق اذا كان الوصف مفارقا ثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله لا تغتسل ولا تغتسل رمسا في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد الملاك وهذا كما يجري في الاعم والاخص المطلق الالزاميين كذا يجري فيما اذا كان النهي تنزيهيا كما في العبادة المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض الصرف فيتعين فلا بد من القول اما بعدم الكراهة في تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب **والا يرد** بان قليل الثواب كثير فلم لم يبينه الشارع عنها مدفوع بان ذلك لعله لكون ما نهي عنه بمكان من القلة فلذلك نهي عنه لا عن غيره فان لقلة الثواب مراتب **والا يرد** بان المراد من الغير اما الغير في الجملة او على الاطلاق او غير معين في الخارج والكل باطل كما مر بدفعه ان المراد بالغير غير ما نهي عنه تنزيها من العبادات ولا نعرفه حتى يتفحص ويرد وعكسه ايضا هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلق يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلوة امر بكل فرد منها لانه مفهوم منها والامر المفهوم من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب نهي عن جميع الافراد فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الاخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر والنهي المفهومين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا والحق فساد هذا الدليل وجواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق كما يحتاج في العامين من وجه وبيانه يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الاعمال لا دخل لها لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها فزيد هو زيد سمن او هزل صح او مرض في اي زمان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها وتشخصها وانما تختلف باختلافها وانما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية اذ بحكم الوجدان انه لو فعل زيد فعلا في زمان او مكان وفرضنا انه فعل ذلك الفعل بعينه في هذا المكان والزمان بل في زمان او مكان اخر لم يكن ذلك سببا لتعدد الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان فرض انه لم يصل في هذا بل اتى بهاتين الركعتين بعينهما في مكان اخر لم يكن ذلك الفعل مغايرا له ولا متعددا بل هو فعل واحد في اي مكان حصل فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه كما ان ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يكون من كيفية ذلك الفرد بحيث لو لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل تلك الكيفية منهية عنها وان فرضنا وجودها في غير ذلك المكان ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير واما ان يكون من الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان وان له دخلا فيه وعلى التقدير الاول اما ان لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد او لا يكون بمعنى انه هل يكون للمكان دخل في قوام الفرد كما ان له دخلا في النهي ام لا وعلى التقدير الاول فلا يجوز اجتماع الامر والنهي اي لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وتلك الكيفية لفرض مبغوضيتها بذاتها سواء قلنا بان المكان من المقومات ام لم نقل به واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي فان قلنا بمدخلية المكان في القوام كما ان له مدخلية في النهي لم يجز الاجتماع ايضا لما مر والا جاز الامر به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في هذا المكان فالمفروض ان المكان ليس من المقومات والمنهي عنه انما هو من جهة الاضافة اعني الكون في المكان المخصوص فهنا في الحقيقة فردان احدهما مامور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من تعدد الجهة **الثالث** في بيان ان قولنا لا تصل في الدار المغصوبة المراد اي من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني **فاعلم** ان الاحتمال الاول اي تعلق النهي بالصلوة الكيفية من دون مدخلية المكان فاسد عقلا لان كيفية الصلوة من حيث هي غير منهية وغير موجودة في الخارج حتى ينهى عنها فانه بعد هذا التميز يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق واغراء بالجهل لان نظر اهل العرف ليست بالكيفيات المتعددة المتصورة بل الذي يجعل في اذهانهم عند الخطاب والتكليف لو لبا انما هو المكتنفات ببعض خصوصيات يميزها اغراء بالغير وهنا لما لم يكن للمكان مدخلية وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعة عنها فهي غير معلومة عندهم **فان قلت** ان الشارع لما علم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها لا تقع الا في المكان المغصوب مثلا وان لم يكن له مدخلية جعل المكان الخاص مميزا لتلك الكيفيات المنهي عنها عن غيرها فلا تكليف بما لا يطاق ولا اغراء بالجهل **قلنا** الامر كما ذكرت من فقد الاغراء بالجهل ولكن لازم كلامك تكون كيفيات الصلوة من حيث هي بعضها محبوب وبعضها مبغوض لفرض عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها في مرتبة سواء لم يكن جميع الكيفيات متهيئا ولا يتصور كون الشيء من حيث هو متصفا بشيء عنها **فان قلت** لعل تلك الكيفيات المنهي عنها اتصافها بفساد لها غير موجودة في غيرها من الافراد ولذلك خص النهي بها **قلنا** اولا الوجدان القطعي حاكم بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان او عروض امر خارجي وثانيا انه لم يتفق واحد من تلك الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان اصلا بالفرض بل وقع كيفية فاسدة في هذا المكان وكل كيفية صحيحة في غيره من باب القضية الاتفاقية وهذا مما هو مستبعد عند العقل جدا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج مقطوع بالفساد واذا تحقق بطلان الاحتمال الاول بقي احتمالان اخران وقد قلنا في المقام الاول ان المكان ليس من مقومات الفعل فبقي الاخير وهو تعلق النهي بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوصية المكان الذي ليس هو من مقومات الشخص بل علة للنهي وقد عرفت ان لازمه جواز اجتماع الامر والنهي عقلا لصيرورة متعلق الامر والنهي مختلفا بل حصل هنا اي في الوصف المفارق فردان احدهما الصلوة

المدخل

القوام

المبغوض

دخل

وفي اي مكان كان

فمن جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق فساد دليلهم

وانما من حيث الوقوع وترتب الاثر وعدمه فالمدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه اذ الامكان العقلي لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاهم من الامر والنهي فيختلف بحسب الغرض والمقامات فلاحظ **تنبيه**

وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن دائما وجد فلا يراد ان الكلي من حيث هو ليس بمحبوب الا ان فرده مبغوض صرف والاخر فرد المنهي عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة من حقيقة الفرد فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق وبطريق اولى في العامين من وجه كقوله لا تصل ولا تغصب مضافا الى الاخبار الى انا لو سلمنا ان المكان من المقومات لم نجوز ايضا اذ غاية ما في الباب كون المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك وهو ليس من المقومات الفعل والمكان ليس ماخوذا في النهي عن الصلوة في الدار المغصوبة بل الماخوذ في النهي عن الغصب جهة عدم رضا المالك واما الدليل الذي ذكره في العامين من وجه مضافا الى الدليل الاول اعني لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المقيدين **ففيه اولا** النقض باجتماع الامر المقيد اي الوجوب الغيري مع الندب في غسل الجنابة عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من تعدد الجهة بل الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقيد خارج عن الوجوب بل المراد مجرد التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرام فتدبر **فان قلت** يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي معا الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة وفي نفسه صحيحة اجتمع الامران وفي الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا يجوز له بعد الشروع والدخول على وجه الصحة القطع لا عدم القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب وهذا تكليف بما لا يطاق فالقول بجواز الاجتماع فاسد وتوهم ان هذا الابراد يتم في العبادة لا المعاملة لا يدفعه اذ المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكليفات الثلثة وان لزوم التكليف بما لا يطاق بدفعه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا كما سيجيء انشاء الله فلا بد من رفع كل التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب **قلنا** ان محل نزاعنا انما هو العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام والنهي عن الغصب ايضا عموم من وجه ولكن نزاعنا ليس في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه اللذين يمكن الامتثال فيهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب في الذمة **يمكن الامتثال** بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما الامتثال بالامر بالاتمام والنهي عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلوة لا يمكنه الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن الفرد المباح والحرام فهو خارج عن محل النزاع وانما لزم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام فلو فرض انتفاؤه لم يكن مانعا عن اجتماع الامر بالصلوة والنهي عن الغصب هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه في الاعم والاخص المطلق فنفصل الكلام فيه ان الوصف اللازم قسمان وصف لازم للشخص ووصف لازم للماهية كما مر ذلك في المقدمة **اما القسم الاول** فلم يعهد وروده في الشريعة بل لا يصح عقلا لعدم الحسن في الاشخاص الخارجية بل اثبات الذات او في الاصناف حتى على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقا **والحاصل** ان الظاهر ان لم نقل بالقطع عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا من وجه اذ المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه اذ الارتماس ذاتي للغسل الارتماسي وحيث صار هذا الفرد من الغسل متحدا بالذات لم يتعلق به الامر لانه فرع الحسن والحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده واما في الفرد المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لكون الكلي من حيث هو محبوبا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون الفرد المشترك بين المحبوب الصرف والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا اذا كان النهي متعلقا بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم **فان قلت** الجواز المذكور من هذا الابراد في الوصف المفارق جاء هنا ايضا **قلنا** ليس كذلك لما عرفت من ان الوصف جعل ما موربه فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل لذات احدهما في الاخر بخلاف اللازم **اقول** الاظهر جريان الجواب السابق هنا ايضا اذ كما يمكن اعتبار تعدد في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد اصالة فكذلك هنا ولا فرق بين كون الوصف لازما ام مفارقا فلا يبعد عند الغسل في كون الجنس من حيث هو محبوبا وفضله مبغوضا فالمحبوبية موجودة في الفرد الحرمي من حيث جنسه وليس مبغوضا حتى لا يمكن كون الفرد المشترك محبوبا صرفا فالحق الجواز على الاطلاق **المقام الثاني** في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية وامر المطلق موكول الى البحث الاتي انشاء الله **فاعلم** ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلازمه عدم الجواز لفظا وفهم الغرض التقييد واما اذا حكم بالجواز عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في التوصلي لم يفهم الغرض التقييد فيجوز الاجتماع لفظا وان كان في التعبدي ايضا ففي الجواز اللفظي اشكال **المقام الثالث** في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جهة الامر بحيث لم يمكن الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كما لو دخل دارا غيره غصبا اختيارا فهو منهي من الغصب صارفا وما مور بالخروج لانه سبب للتخلص من الغصب سببا للواجب مع ان الخروج ايضا غصب ومنهي عنه من جهة كونه غصبا لم ليس على ذلك الشخص الا تكليف واحد لما الامر واما النهي ونحوهما او لم فرجه في فرج محرم عمدا فهو ماموربالخروج لانه زنا محرم ومن شرع في الصلوة في مكان مغصوب فهو ماموربالاتمام ومنهي عن الغصب ولا يمكن الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة قيل بوجود التكليفين معا فهو معاقب فعل او ترك بعقاب واحد في الجمع وقيل يبقى الاهم من الامر والنهي وانتفاء غير الاهم مع ارتفاع اثره معه ايضا وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فيهما

في الحقيقة

كما في الامر والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة

وجوده

وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم الثاني فيه الملازم لتعلق النهي بالوصف اللازم للماهية غسل الارتماسي فهو غسل لا يمكن الاتمام فيه لا غير وان شرع فيها في الحرم لم يمكنه الاتمام لانه يجب الخروج واغتسل لا ترتمس لعدم علمه

فيجوز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه

ولو قيل ان الكافر لما اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو غير قادر عليه اسلم ام لم يسلم فكيف نقول ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا
قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية ولما فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك **اصل** في دلالة النهي على الفساد

ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة وجوه ثلاثة

فيما يتعلق بالامتناع بالاختيار ينافي الاختيار

جهات من الكلام **الاول** في انه هل يبقى كلا الطرفين للتكليفين من الامر والنهي ام يبقى الاهم فقط **الثانية** في انه على الاخير هل الاهم هو الامر او النهي
الثالثة في انه بعد ارتفاع غير الاهم هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا **الرابعة** في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل
بيان الجهات من تقديم مقدمة وهي ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا **فاعلم** ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة
من الكافر لا اختيار الكفر لكنه قادر على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابدا وكمن اخر
الخروج الى الحج مع القافلة حتى ضاق الوقت بحيث لا يمكنه الوصول الى الميقات **اما القسم الاول** فادعى الوفاق على عدم المنافاة الا عن بعض العامة
غير الجبرية فلا يتصور على مذهبهم الاختيار الا الامتناع بالاختيار **واما القسم الثاني** كما مثلنا بالحج فالحق فيه ان المكلف مستحق للعقاب على
ترك ذي المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي المبادرة الى طي المسافة وبظهر الثمرة في الفسق والعدالة وقد مر هذا مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ
اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعظم قالوا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وقبل بعد المنافاة وظ كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا لكن هل
القول الثالث في المقام الثالث الذي يجري فيه بقاء الامر والنهي هو هل اطلاق كلمات الطرفين في مسئلة منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وعدمه
فيحتمل ان يكون مراد القائل بالمنافاة خطابا لا عقابا ومراد القائل بعدم المنافاة عقابا لا خطابا الا ان القول الثالث الى شرذمة قليلة وليس
قابلا للاعتنا في كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا وعدم المنافاة عقابا اما المنافاة خطابا فلما مر في بحث مقدمة الواجب من
ارتفاع التكليف بالمقدمة حين ترك المقدمة ويدل عليه الفطرة الغافلة وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فللاصل ولوقوعه
كما في الحج الذي تفوت ظاهرا على وجود العقاب بعد ترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم وجود الخطاب بعد ذلك كما عرفت وكتكليف الكفار بالفروع مع استحقاقهم
العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء لانه زمن الكفر بعد وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال بعد صيرورته
مكلفا بالقضاء ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظ اطلاقهم وقالوا مع ذلك بان الكفار مكلفون بالفروع فانها
متناقضان لما عرفت من عدم امكان امتثال الخطاب بالقضاء راسا **فان قيل** الايراد بالقضاء يرد عليكم ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون
بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف القضاء غير قادر عليه ابدا فهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا من سوء اختياره واثم لا يجوز والخطاب
التكليفي في هذه الصورة نعم لو كان له زمان يتمكن من القضاء صح خطابه وليس فهذا الايراد مشترك الورود بينكم وبين المشهور **قلنا** بعد البلوغ وحصول
رتبة التكليف قد تعلق التكليف باجمعها على المكلف لكن في كل وقت يتعلق التكليف بالفرائض الخمسة مثلا ما دام العمر لكن بعد دخول وقتها
فبعد دخول الوقت وتضيقه لما فوت بعوت الكافر الاداء فقد فوت التكليفين الاداء والقضاء فنقول باستحقاق العقاب حين الفوت لاجل التكليف
السابق المتعلق الذي تعلق بالمكلف كلية ثم ان كلامنا في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع فهي تابع
للشرع وانصرت الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلازم ان يكون في الشرع واقعا كذلك فحيثما وجد الدليل على ترتب الاثر
اخذ به والا حكمنا بعدم ترتب الاثر ايضا لاصالة البراءة وان جاء الترتب عقلا فظهر من المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان
الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء الاهم فقط والاهم الامر والنهي يختلف بحسب المقامات ولا معيار له ظاهر ففي مثال الخروج
من الغصب والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم هو الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي وفي الصلوة في الدار المغصوبة يحتمل قويا كون الاهم حق
الناس لا حق الله الذي هو الاتمام فلا بد على هذا من رفع الامر وبقاء النهي واما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت مما مر
العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما انه بعد الجواز العقلي واقع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهم ففي مثال الاخراج او الخروج بناء
العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخاص واما في مثل اتمام الصلوة فبناؤهم على بقاء الاثر ووقوعه فلو قال المولى لعبده امش كل يوم خمسين خطوة
ولكن بعد الشروع في الخطى يجب عليك اتمامه ولا يجوز لك القطع ويحرم عليك الغصب والتخطي في المكان المغصوب ثم تخطى بعض الخطوة في المكان المغصوب ثم
قطعها قبل الاتمام فهو يعاقبه على الامرين الغصب وقطع الخطى **ضابطة** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال
ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات ام ورابعها انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة وخامسها انه يدل عليه شرعا في العبادات ام وسادسها
انه يدل على الصحة وفي المقام اقوال متشتتة اخر ولا بد في تنقيح المسئلة من رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان معنى العبادة والمعاملة والتمييز بين الموارد
وفي تلك المقدمة نتكلم في جهات ثلثة **الاولى** اعلم ان العبادة قد تطلق ويراد بها ما يشترط في ترتب اثره نية القربة من حيث انه مشروط بها فالذي يتوقف
ترتب الاثر على نية التقرب فهو من هذه الجهة عبادة والمعاملة ضد ذلك وهي ما لا يشترط في ترتب اثره نية القربة من حيث انه غير مشروط بها والشاهد
على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع ان هذا قد يكون عبادة على بعض الوجوه ومرادهم صورة الاتيان به على قصد التقرب
فالامتثال بالامر الوجوبي والندبي الواردين فيه والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وتصادقان في مثل النكاح المأتي به بقصد الامتثال وتفترقان في الصلوة والبيع
المباح وقد تطلق العبادة على الفعل المعد للطاعة والانقياد محضا فهي اذن ما اعد للطاعة والتعبد والمعاملة تقابلها وهي ما لم تعد للطاعة والتعبد

فيما يدل النهي على الفساد في العبادات دون المعاملات

بيان معنى العبادة

العينين

من حيث ذاته وان لم يكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فخرج الاطلاق الاول على ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل
وهو الاشتراط بقصد التقرب عدمه ومنها الى ملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم انهم نقلوا في بحث الحقيقة
الشرعية اقوالا منها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات هنا المهيات المخترعة للاطاعة كالصلوة والحج لا مثل النكاح
ومن المعاملة ما يقابل ذلك والنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلقا لان الثاني اخص
مطلقا من الاول لشموله الاول مثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير بعض عموم وخصوص مطلقا لكن
الاول هنا اخص من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فعلا كان او
تركا كالكف به امرا لا فهذا قدر مشترك بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة انقيادية كالنكاح وهذا المعنى المراد للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة
حقيقة في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب الاطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي
يشهد عليه عدم صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** بقي في النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه الخاص بقوله انه عبادة
فبقي النكاح لوجه الله عبادة لا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد **قلنا** عدم صحة السلب مع القيد لا يدل على الحقيقة الا ترى عدم صحة سلب اسد
عن الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد انكاري قيد للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة وانكاري قيدا
للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد على تحقق كونه حقيقة في القدر المشترك غاية ما في الباب ان ما لم يعد
للانقياد لا يبقى عليه بقول مطلق انه عبادة مطلقا بخلاف ما اعد له وفيما اعد للانقياد لا يسقط الا بقصد التقرب وفيما لم يعد للانقياد يمكن سقوط الامر بدون
قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا اخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط
ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما له جهتان فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظ التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وفي عدم الاشتراط
على الاطلاق في المعاملة وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل الاما كان معدا للاطاعة كالمهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به
تقربا بقصد
نفسها مع انك عرفت العبادة حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة
واحدة وليس يجب فيه النية على الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب
العموم لا عموم السلب بان غرضهم ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات نعم من ان لا يحتاج اليه اصلا او احتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل
مثل النكاح في تعريف المعاملة ويحضرني ايراد بعد الانعكاس تعريف العبادة لاحتياجها الى قصد القربة اما ان صحتها يحتاج اليه فهو حق لكنه لا
يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو باطل لتحقق ماهية العبادة بدون النية الا ان يقال ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لا غير ثم ان الشهيد في الذكرى
قسم الحكم الشرعي الى العبادة والمعاملة فقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما يشترط فيه النية او لا يشترط والاول عبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما
ان لا يحتاج الى صيغة فهو من التبانات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد والا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي بنفسه لا ينقسم الى
العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما انما هو متعلق الحكم لا نفسه الا ان يريد من الحكم متعلقه وهو كما ترى وايضا مثل احكام الاطعمة والاشربة خارجة
عن هذا التقسيم فهو غير خاص للمقسم **الجهة الثالثة** لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا وتوصليا
او تباطيا ام استقلاليا على قصد التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لزم
الاعادة وفي الثاني والرابع يسقط الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منهما لا يعاقب على ترك قصد التقرب وفي الاخير منهما
يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها عملنا بمقتضاه
وان ورد امر وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فلا بد لنا من مرجع نرجع اليه **فنقول** ان للشك صورتين اما لورود الامر الوارد في الشرع
بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجوب الامر بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة ويحققها يحتاج الى بيان مقدمات **الاول**
اعلم ان مقتضى الاصل الاعتباري في هذه الصورة ان لا يكون الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا لان لوازمهما سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم
يقصد التقرب ولازم التعبدي الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر
الا بقصد التقرب مضافا في نفي المركب الاستقلالي الى اصالة البراءة فان مرجعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف
واحد فيحكم بترجيح كون هذا الامر من القسمين الاخيرين اللذين لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبدي الصرف
والمركب الارتباطي **فنقول** لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له
بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كما لو امر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون
مركبا ارتباطيا او واجب تعبدي مستقل فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الشيء اي الصلوة فان كان دليله لفظيا تعارض قاعدة الاشتغال بالصلوة المقتضية

لكون

وان الامر
والمعاملة ما لا يشترط فيه النية
ومن عدم اشتراطها
في المعاملة عدم
الاشتراط ولو في
الجملة
والمعاملة ما لا يحتاج الى جميع الجهات
وانصار اريهم
من احتياج
العبادة الى
الارث وهو
فان توقف حصول
الامتثال بالامر على قصد
التقرب

لكون الوضوء مقدمة لها فيكون الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة لها وعدم اشتراطها فيكون تعبديا
صرفا فيقدم الاطلاق على اصالة الاشتغال فيحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلوة وانه واجب تعبدي وتوصلي ارتباطي وانكار ذلك الشيء مما لم يؤمر اصلا
بل كان وجوبه مجرد احتمال فلا اصل في البين يرجح احد الطرفين فلا بد من التوقف **فان قلت** الاصل موجود في البين لان امر الوضوء وان كان مركبا
ارتباطيا احتاج الى التفات الامر الى جهتي التعبد والتوصل معا بخلاف ما لو كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي جهة
التعبد فاصالة عدم تعدد الالتفات من الامر يوجب الحكم بانه تعبدي صرف **قلنا** هذا الاصل ليس بمعتبر عندنا هذا كله من حيث لزوم قصد القرب وكل
ما ذكرنا في جانب قصد القربات هنا ايضا **فان قلت** بعد ثبوت اشتراط قصد القرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا معنى لوجوب قصد
القرب والصواب مع عدم لزوم المباشرة فاشتراط قصد القرب ملازم لاشتراط المباشرة النفسية **قلنا** لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا ان يامر المولى
عبده بشيء ويقول لا يلزم عليك فيه قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامر له مقصوده حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيده سقط عنه ولكن كل
من يأتيه من العبيد عوضا عنه لا بدله من قصد القربة وانت ان اتيت به لزم عليك ايضا قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامره ويقول له ان اتى الغير به سقط
عنك ايضا ولكنك ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والحال في القسمين الاخيرين انفك المباشرة عن لزوم قصد القرب كما ترى انه لو امر عبده
بسقيه سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة وعدم الاشتراط بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان مقتضى اللفظ
في هذا الصور من الشك **فاعلم** ان لصيغة امر وضعين مادي وهو الوضع الاسمي المصدري اعني وضعه للماهية من حيث هي وهي وهو وضع الهيئة الطلب
ايجادا للماهية وهذا الوضع الهيئي من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق فاللفظ لغة مدلوله ايجاد الماهية سواء كان بقصد القرب ام لا فاطلاق اللفظ
بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد حصول الماهية لانه يدل على طلب الماهية مطلقا من دون تقييد بالقربة
فالحكم باشتراط القربة تقييد في اطلاق اللفظ واما من حيث المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية اذ اللفظ بوضعه يدل على
لزوم ايجاد الماهية على المخاطب سواء اوجدها غيره ام لا فالحكم بسقوط الامر اذا اوجد الماهية غير المخاطب تقييد في اطلاق اللفظ فظهر ان مقتضى الاطلاق اللفظي
ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فاختلف جهة الوضع اللفظي لغة مع الاصل الاعتباري في جهة اشتراط القربة واما الوضع العرفي
فالحق مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل التبادر عرفا واصالة عدم النقل لكن ثبات العرف والعقلاء على
ان قصد القربة واجب مستقل عليحدة لا انه شرط للامتثال وسقوط الامر فهو معاقب على ترك قصد القربة وان سقط الامر ذلك لان شان العبد اطاعة مولاه
فلا فرق بين الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية فيحكم العرف لفظا كاللغة بلزوم المباشرة اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر وان
حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا فالعقلاء مطابقون مع الاصل الاعتباري في وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
يقتضي الوجوب الشرطي بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر لا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا في حصول
الامتثال وسقوط الامر فالعرف مطابق لفظا مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة
لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى
القواعد اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي عام على خلافه اما اقتضاء اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم
لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد القرب ام لم يرد على خلافه دليل فيحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع والحق انه لم يرد من الشرع دليل على خلاف
ظاهر اللفظ بان تكون قاعدة كلية تعمها بمجرد ورود امر لفظي من الشارع وعلى من يدعي ذلك الاثبات **فان قلت** لم نجد في الشريعة ما لزم فيه المباشرة
لا قصد القربة بل كل ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكل ما لم يلزم فيه قصد القربة لم يلزم فيه المباشرة فالتفكيك منفي بذلك القاعدة الكلية المستفادة من
الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضي احدهما للزوم قصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلا بد من اخذ
احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما مر في المقام
الاول فان رجحنا الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد القربة لاجل استشارة ضمير انت في افعل
الدال على لزوم اتيان المخاطب بنفسه فلا بد لنا من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة فما معنى القول بالصحة وسقوط الامر
بلا قرب **قلنا** الاستقراء المذكور مع ذلك على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب لعدم ورود الدليل الخاص على لزوم قصد القربة
والحاصل ان الدليل على لزوم قصد القربة في الامر عند الشك بحيث يكون ذلك اما العقل فلا دلالة فيه اصلا واما الاجماع فمفهوم واما
الاية انكم تم اطيعوا الله واطيعوا الرسول بناء على عدم صدق الاطاعة عرفا الا مع قصد القربة اذ لا يعني مجرد الاتيان بالشيء وان لم يكن لاجل المولى
اطاعة **ففيها** اولا لزوم الدور لان للاطاعة معنيين احدهما الاتيان بالمامور به بقصد الامتثال بامر المولى وثانيهما ان يراد بالاطاعة عدم
المخالفة بان ياتي المامور به كما امر به كيفية وكمية فان امره وجوبا ياتي به وجوبا وان ندبا فندبا وان تهما انتهى ثبات فثبات وان تنزيها فتنزيها

بل الحق ان دليل البطلان كان
وان كان دليل الاشتغال
اصالة الاشتغال
فيحكم بان الوضوء مقدمة للصلوة
بعلمه وانما من حيث لزوم المباشرة وعدمه بعد ثبوت اشتراط القرب فان قاعدة الاشتغال
بمقتضى اشتراط المباشرة ايضا كما بمقتضى اشتراط قصد القربة
من المخاطب
فلا منافاة بين
لزوم قصد القربة
وعدمه
وضع صيغة امر
وعدمه
النفسية وعدمه
استقلالا
على خلاف ظاهر الاطلاقات الثلاثة في انه هل يدل على لزوم
فيه انه هل ورد دليل
شرعي بان يكون قاعدة
كلية تعمها بمجرد ورود
امر لفظي

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

ومن لوازم هذا المعنى انه لو امره بشيء فان تركه راسا صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال والتقرب فهو قابل لصدق المخالفة ولصدق عدم
المخالفة ولا تناقض اذ لا بد من ملاحظة امر الامر بهذا الشيء فان امر به على وجه التقرب بان وجب عليه القربة في الاتيان وشرط في الامتثال صدق المخالفة
وعدم الاطاعة وان امر به وبا تيانه بلا وجه تفق صدق عدم المخالفة فصدق المخالفة موقوف على ملاحظة امر الامر في انه هل شرط القربة في الاتيان
بالمامور به ام لا فتوجه امر اطيعوا لهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرط الامر بها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الاية الشريفة هو المعنى الاخير
الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثر المقامات
مجرد حصول الترك ونفس الانفعال الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص
الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا يلاحظ فيها الا نفس ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الاية المعنى الثاني وان توجه الامر بالمعنى
الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المامور به فلو توقف وجود التقرب في المامور به على توجه امر اطيعوا لزم الدور سلمنا كون المراد المعنى الاول لكن
غايته في الباب كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه لان يجعل وجوب الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل
الاية الكريمة بيانا لشرطية قصد القربة وهما خلاف الاصل اذ الامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا صل واطيعوا عموم وخصوص
مطلق لان اطيعوا يشمل الصلوة وغيرها وصل فلا بد من ترجيح الاخص وهو صل الدال باطلاقه على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام اذ النسبة
عموم من وجه من وجهين الاول ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل
للصلوة وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جانب الاية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلوة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى اشتراط
الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلوة فقد يعارض فيه صل واطيعوا ان الصلوة بقصد القربة يحكم باجزائه ولا دخل لصل فيه واذا كانت النسبة عموما
من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم ورود اطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص فلنا ايضا بتقديم اطيعوا
لفهم العرف واما قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين فنقول كل امر شك فيه في كونه
تعبديا صرفا فانه قد قلنا ان هذا الامر من الاوامر وكل امر من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الاية الشريفة فيه ولا ان ضمير الغائب في امروا يحتمل رجوعه
الى الامم السابقة بل في سابق الاية اهل الكتاب مذكورون ولا دليل على اشتراكهم في التكليف فان قلت الدليل الاستصحاب قلنا لا يجري الاستصحاب
هنا للقطع بنسخ العبادات الماموربها على الامم السالفة وبعد ذهاب الامر يذهب لزوم قصد القربة اذ ذلك التكليف فرع بقاء المامور به وايضا سلمنا
جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن غلبة وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب يوهن حجية هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا نم حجيته هنا
وثانيا سلمنا تعلق الخطاب بنا لا بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة خاصة منا كالمعصومين ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير ايضا لان وضعه وضع
المبهمات وفي اي فرد استعمل في من الجمع كان حقيقة فان قلت اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك في التكليف قلنا القدر
المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالحاضرين ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين واما غلبة الاشتراك مع المعصومين في التكاليف فلا يفيد وظاهر
اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القربة ومتشاهد الايراد من الاجماع في الاية الشريفة وثالثا سلمنا عدم الاجمال وتعلق الخطاب بالحاضرين لكنه يحتمل
كون الامر اللازم فيه الاخلاص امرا واحدا معهودا اذ لم يقل في الاية وما امروا بامر الا بشيء وهو ان يعبدوا الله مخلصين له الدين وانما الدال على عموم
الامر حذف المتعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة للعهد وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الاية الكريمة في الامر المعهود بملاحظة قوله تعالى
بعد ذلك ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة تبيينا لما امروا به ورابعا سلمنا التعلق بالجميع وعدم المعهودية لكن ظ الاية الشريفة خلاف الاجماع اذ ظاهرها
انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبدي الصرف وهو خلاف الاجماع فلا بد من صرفه عن ظاهرها وحملها
على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهي مجملة وخامسا ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما ثبت من الاية الشريفة القربة في الواجبات
من الاوامر لان الوجوب ظ الامر المذكور في الاية واما الاوامر الندبية فلا دلالة في الاية على اثبات اشتراط القربة فيها مع ان المدعى اثبات الشرطية في مطلق
الاوامر الوجوبية والندبية فان قلت نتمم المطلب بالاجماع المركب قلنا ان وجود الاجماع المركب مم وعلى فرض وجوده يمكن قلبه فنقول لا يشترط القربة
في الندب لظ اللفظ فكذا في الوجوب للاجماع المركب الا ان يقال بان الاية الشريفة اقوى لكونها نصا بالنسبة الى ظ اللفظ فضمها ذلك الاجماع المركب اقوى
فلا يمكن القلب واما السنة كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوه مما في معناه من النص الحاكم بانه لا عمل الا بنية وجه الدلالة ان مدلول قولنا لا عمل
هو نفي الجنس الذات ولا ريب ان الحمل على المعنى الحقيقي اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد
لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء الصحة والثواب والكمال واما نفي
الكمال فلا يلازم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلازم نفي الصحة وان سلم نفي الكمال فيكون الاول اقرب الى نفي الذات لمشاركته معه في نفي جميع الفوائد
ومنها الصحة فدلالة الرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة او بقولي وجه الدلالة بعد تسليم تساوي المجازات انهم اختلفوا فيما اذا ورد نفي الجنس على فعل فهل

صدق الاطاعة على عدم المخالفة وان الاية لا تقصد الامتثال

اطيعوا والصلوة والصوم

الاية الثانية قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

استدلال بالاجماع

الاستدلال بالسنة

في استدلالهم بالسنة

هو مبين مطلقا او مجمل مطلقا او التفصيل بين الشرع واللغة بالتفصيل الذي سيجيء انشاء الله **فنقول** في تنقيح المسئلة بعد عدم امكان الحمل على الحقيقة بالبيان على
الاطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها نظرا الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل الفوائد اذا تساوت حذرا من لزوم الاغراء بالجهل واذا حملنا
على كل الفوائد لدليل الحكمة فلازمه نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان النص محمول على نفي الصحة بدون النية سواء جعلنا من باب الحمل على اقرب المجازات
او حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المساوية له لدليل الحكمة **وفيه** ان الاقرب الاغلبي بين المجازات وانكاره هو نفي الصحة لكن الاقرب العرفي انما هو
نفي الثواب فانه يتبادر الى الاذهان من تلك التراكيب بعد العلم بارادة المعنى الحقيقي واذا تعارض الاقرب العرفي مع الاغلبي فالعرفي مقدم بل الاغلبي عندنا
بالاقرب الاغلبي اصلا وان خلا عن المعارض سلمنا عدم قرينة نفي الثواب فلا اقل من التساوي فيتوقف فيه لروايته مجملة ودليل الحكمة ليس تماما اذ المقصود من
الكلام قد يكون هو الاجمال نحو جاءني رجل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا اقربية نفي الصحة عرفا واغلبيا بالذات لكن الحمل
عليه مستلزم لتخصيص الاكثر بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا لا عمل الا بنية لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلا بد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه
بالعبادات وهو مجاز اخر زائد على ارتكاب المجاز في نفي الجنس وح يكون الحمل على نفي الثواب ارجح لعدم استلزامه هذا المحذور والزائد فهو وان كان مرجوحا بالذات
لكنه في المقام ارجح بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم صحة صيرورة نفي الثواب بسبب ذلك ارجح من نفي الصحة فلا اقل من التساوي
فيحكم الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول النصوص عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوصية القربة فالمستفاد من النصوص بطلان العمل
اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل له فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية التقرب وهو الحق فظهر ان الحق
عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع ظاهر اللفظ الخالي عن المعارض وهي اشتراط المباشرة دون القربة
الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لتلك الادلة بل لدفع الاكثر والاجماعات المنقولة في هذا الباب المؤيدة بما مر
من الكتاب والسنة وان امكن المناقشة في دلالتهما كما مر ولا سلمنا عدم استقلال دفع الاكثر والاجماعات المنقولة لاثبات المطلب فلا اقل من تعارضهما
مع الاصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وقاضيهما من البين فيرجع الى الاصل الاغلبي وقد مر في المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة
معا فهو الحق والمتبع ومنها ما لو علم بعدم ورود الامر من الشارع بوجود مصلحة ماورا التعبد وشك في وجود جهة التعبد فيه بان علمنا بوجود جهة التوصل
وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم** ان التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان احدهما ان يوجد المصلحة لا في نفس المامور به بل في
شيء اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المامور به للتوصل الى الصلوة هي الطهارة بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في نفس ذلك المامور
به بان لا يكون هنا شيء اخر مامور به يكون الامر بهذا للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي المامور به فان له جهة توصل ولذا
لو اتى به غير المخاطب او هو اتى به لا بقصد التقرب سقط الامر مع ان ذلك ليس الا من باب مقدمة الوصول الى شيء اخر مامور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول
فلا تتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمية ليس الا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي اذا ظهر ذلك فاعلم ان تلك الصور من الشك على
اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثاني** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك في كونه مقدميا او نفسيا وفي كل
تلك الاقسام الثلثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول على اقسام اربعة فان
الامر المتعلق بهذا الشيء مع الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيا او لبيا او مختلفا ومقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة
اللفظية والشرعية في كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المامور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب
ذلك لاصالة بقاء الامر المقدمي والامر الذي هو ذو المقدمة واصالة الاشتغال بها حتى يأتي المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة فتلك الاصول الاربعة في
الصور الاربع يقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي واما من حيث الدليل اللفظي الوارد وعدمه اما في اللبيين من الاربعة فلا معارض
للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا فيطرح في جانب المقدمة مقتضى الاصل
وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم فيها شيء من الامرين وذلك لان قاعدة الاشتغال واستصحاب الامر في كل من الامر المقدمي وذي المقدمة وان كانا يثبتان
وجود الامرين اعني المباشرة والقربة الا ان الاطلاق الامر اللفظي في جانب ذي المقدمة كاف في نفي مقدمية هذا المامور به التوصلي ولزوم المباشرة على فرض
مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قطعنا باصل المقدمية وبتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالفرض
بقي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد اصل المقدمية بحالهما واما في عكس المذكور فمقتضى اطلاق اللفظ الموجود في المقدمي لزوم المباشرة وعدم
لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ الا استصحاب الامر بذي المقدمة واصالة الاشتغال به وهما يدفعان وجود الاطلاق اللفظي واما فيما اذا كانا
اللفظيين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة بها وعدم لزوم القربة فيها ومقتضى توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه فمقتضى
اطلاقهما معا عدم لزوم قصد القربة ولا تعارض اللفظيين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم
لزوم المباشرة بالوضوء فتعارضا من تلك الجهة اعني لزوم المباشرة بالمقدمية وعدمه فان وجد مرجح عملنا به والا طرحنا اللفظين ورجعنا الى الاصل الاعتباري

فيما اذا علم عدم الامر لمصلحة وراء التعبد وشك في وجود جهة التعبد

مغلوبا بعد وجود الاطلاق

في الأمر التوصلي

المقتضي للزوم المباشرة ولا يبعد عنه ترجيح اطلاق توضأ بالنسبة الى اطلاق الصلوة في لزوم المباشرة بالوضوء ليضر كما في صورة التساقط والرجوع الى الاصل

واما القسم الثاني من الاقسام الثلثة وهو ما علم فيه بكون التوصل نفسيا فالاصل فيه هو ما مر في القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة ومن حيث الدليل الوارد يلاحظ فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله لسلامته عن المعارض ولفظيا ارتفع لزوم قصد القربة لاطلاق اللفظ ويبقى لزوم المباشرة بحاله

واما القسم الثالث المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة التعبد فالشان فيه اثبات ان الحق الحاق هذا القسم بالمقدمي بالتقني بعد ثبوت ذلك فالحكم ظ تماما **فنقول** ان ما يحتمل كون الماموربه مقدمة له اما ان يكون هو لفظيا مع ذلك الامر التوصلي او يكون كلاهما لبيين او يكونا مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلي المقدمي لاصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك الماموربه التوصلي توصليا نفسيا كالكافر في تركه بنفسه عقابا كما في تركه ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون عند تركهما عقابان بخلاف ما اذا كان مقدميا بحيث ثبت بالدليل العقلي كون هذا الواجب التوصلي مقدميا فحكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل اجتهادي فما ذكرنا سابقا في اللبيين ان هنا بعينه وان كانا لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي التقني واما اذا كان امر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان امر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر في الاخر ينفي مقدميته ذلك الواجب له واذا لم تكن مقدمة له يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتمييز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم نفسيته اجمالا

هذا كله من اول تلك الصورة الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم التقرب دليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة اية الاخلاص والاخبار عليه وان منصرفها انما هو نفي الثواب ما تراه من انصراف مثل قوله لا صلوة الا بطهور الى نفي الصحة فانما هو لاجل انصراف الماموربه المنفي من حيث هو الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الافعال التعبدية ولكن الانصاف في المقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من الماهيات المخترعة ام لا لزم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ الظهور عباير الاصحاب والاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد والانقياد بل الذي قلنا في الصورة الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو ليضر في غير العبادات واما في العبادات فلا دليل هنا وفي الصورة الاولى على نفي مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العبادات الدليل موجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته مما مر طرح الدليل اللفظي لقلنا غاية ما في الباب تعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما فيرجع الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى وهو على اقسام اما ان يعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة وليس مقدمة لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا مع انه لا يعلم ان هذا في الواجب لاداعي الا الاطاعة والانقياد ام له حسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فقد يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتيا له لكنه لما كان اتم في الانقياد اختص الاطاعة من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون للشيء مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محض في تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه مقدميا لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب وثانيهما ان يكون العلم بكونه مقدميا بعد العلم بوجود المصلحة لبعض مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه يشك في كونه مقدميا ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام

ففي القسم الاول لا اصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة عملا لبعض في البين وفي القسمين الاخيرين مقتضى اصل البراءة بل واصالة الاشتغال واستصحاب الامر الموجود في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدميا لا نفسيا فان لم يكن معارض لتلك الاصول من جانب اللفظ علمنا بها بالامر المقدمي المعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى اطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم يكون الواجب المشكوك نفسيا لا مقدميا ظهور اللفظ في ذلك وان كان لبيا والاخر لفظيا فوجه كونه نفسيا ففي لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاول منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعد وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمية بل هو نفسي بخلاف القسم الاخير فلا نحكم فيه بعد وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية اذ لعله نفسي والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدمية واذا ثبت الحاق المشكوك بالمقدمي او النفسي فاجر فيه حكمهما فان نظر الى ان الواجب المشكوك لبيا فالقربة وباشره بنفسك وان كان لفظيا فيلزم عليك الاخر منهما دون الاول

واما المقدمة الثانية فيهما مقامان **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادة هي موافقة الامر الشرعي فالصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان صحيح العبادة ما اسقط القضاء وفرقوا بين المعنيين بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه على عمله الصحيح

الفقاهتي

فيه ان امر التوصلي لفظي امر لبي

فيلحق به

المشكوك لفظا سواء كان الامر

فمن فسر الصحة بموافقة الامر

عند المتكلم

فالصحة عند الفقهاء اسقاط القضاء

في معنى الصحة والفساد

عند المتكلم دون الفقيه لان صلوته موافقة للامر الشرعي وغير مسقط القضا **واعلم** ان كون النسبة اعم مطلقا كما قالوه انما يتم اذا اريد بالامر الشرعي في تعريف
المتكلمين مطلق الامر لو ظاهرا او اريد من اسقاط القضا في تعريف الفقها اسقاطا كاذ ونسخه حتى يتحد الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند القضا
الفقها والا فاو اريد في الاول عن موافقة الامر موافقة الامر الواقعي ومن الاخر اسقاط قضا فانما امر واتفاقا النسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد من موافقة
الامر في الجملة اعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضا اسقاطه في الجملة اعم من اسقاط القضا الماموربه الواقعي والظاهري فلو اريد من موافقة الامر خصوص
الامر الواقعي ومن اسقاط القضا اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق في المثال المذكور الصحيح عند الفقها دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاول
والحاصل ان الاحتمالات اربعة ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري بمعنى في الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف
الفقها او عكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير **ثم المراد** بما اسقط القضا اما ما لم يجب معه القضا اصلا كالمعلق بما لم يكن معه قضا اصلا
فيشمل صحيح العبد واما ما لم يسقط معه القضا بالفعل اي طالبه قضا شرعا وسقط باتيانه صحيحا واما من شانه اسقاط القضا والفاسد في كل من العبادات
مقابل للصحيح لا سبيل الى الاول لانتقاض طرد الصحيح بفاسد العبد وانتقاض الفاسد في مقابله بفاسد العبد ايضا لكن عكسا ولا الى الثاني اذ المراد من
اسقاط القضا الفعلي اما اسقاط لزوم القضا او اسقاط ندب القضا او اسقاط نسخ القضا اعم منهما بحيث لا يلزم معه قضا ندبا ولا لزوما بان يسقط لزوم
القضا وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين والكل فاسد **اما الاول** فلانتقاضه عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه مسقط لندب القضا
لا لزومه **واما الثاني** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرايض فانه مسقط للزوم القضا لا لندبه **واما الثالث** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرايض
النوافل معا اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معا **واما الرابع** فلانتقاضه بصحيح العبد عكسا في تعريف الصحيح
وطردا في تعريف الفاسد في مقابله فانه لا يسقط شيئا من الامرين اذ لا قضا لها اصلا فعلا حتى يحصل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فتعين الاخير
من الثلثة وهو ما من شانه اسقاط فيشمل صحيح العبد ولا نقض فيه طردا وعكسا **ثم** ان ههنا تنبيهات **الاول** هل النزاع بين الفقها والمتكلمين في
العبادة في ثبات لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادة على معنى اذ كل منهما يريد ثبات مصطلح المشرع في لفظ صحة العبادة ام النزاع ليس في معنى
اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي احتمالان **الاول** ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة **والثاني** ان يكون النزاع متفقين
على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان اثر العبادة موافقة الامتثال الشرعية لان الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ولا دخل
ذلك التصور فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقد المكلف حكما فلا حكم غيره حتى يمكن موافقة اعتقاد المكلف ايا او مخالفته معه حتى يمكن الاستدراك
بعد كشف مخالفة ما اتى به مع التكليف الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر وليس اسقاط القضا اثرا لصحة العبادة اذ لا يتصور للامر قضا بان يكون
الامر الفلاني في القضا استدراكا لما فات اذ لا فوت حتى يستدرك بل الامر الاول امر جديد مستقل والفقها يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه
الاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع لزم عليه استدراك
الواقع فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضا راسا فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبار حسن الاشيا وعدمها **الثالث** ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال
كون العبادة مقبولة ومراد الفقها من اسقاط القضا وعدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون نزاعهم حقيقيا في اللفظ ايضا فالمتكلم على ان الصحة في العبادة
مقبولية العبادة وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زايدة عن اسقاط القضا والفقها على ان الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطا
للقضا وان لم يكن معه كمال موجب لمقبولية **الرابع** ان الطائفتين متفقتان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الاطاعة
وانه لا اثر للعبادة بدون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقها يقولون اثر العبادة مجرد سقوط القضا لا
حصول الاطاعة نظرا الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط دون
الفقها اذا ظهر ذلك **فالثمرة** التي ذكروها في الصلوة بظن الطهارة انما تصح على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اذ على الثالث ان الصحيح هنا يطلق
على المقبول اعم على مطلق ما اسقط القضا وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة اذ هذه الصلوة يمكن ان يكون مقبولة
كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان يكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا يصير ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال
الرابع بل على الثالث يصدق الصحيح على صلوة مسقطة للقضا وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقها اخص مطلقا وكذا على الرابع
يصدق الصحيح عند الفقها على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضا لعدم اشتراطهم القربة في الصحة على فرض دون الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقها
اعم مع انهم جعلوا اخص مطلقا **واعلم** انه على الاحتمالات الثلثة الاول في تحرير محل النزاع في ثبات الصحة في العبادة الحق مع الفقها واما على الاخير فالحق مع المتكلم
ولكن الكلام في ان النزاع في اي من الاحتمالات **فاعلم** ان الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لازمه ما العلم الى عدم اشتراط القربة في صحة العبادة
وقد مر ان الاكثر على الاشتراط وايضا يلزم على عدم صحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم اعمية الصحيح للفقها مطلقا مع انهم جعلوا اخص مطلقا وكذا الثالث
الاخيرين يبقى الاولان ولكن الاجتهاد رجحان ومرجوحية فظ كلنا الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد من البعيد نزاع المتكلم في اللفظ فالوجهان

ذكر النسبة بين معنى الامر عند المتكلم والامر عند الفقها

في ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في بيان معنى لفظ الصحة

النزاع في

عند الفقها

مسئلة

انعكاس النسبة اي يلزم

متعارضا لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لاستلزام كون المتكلمين قائلين بان حسن الاشياء وقبحها كلها بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم
واحد من تلك الاقوال سيما اردئها **الثاني** هل النزاع في معنى صحة العبادة بالمعنى الاخص او العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء
ما اسقط التدارك به ثانيا والا فلا فضا مصطلحا لما له جهة معاملة ظاهرا الحق الاول لوجوه **الاول** ظواهر كلمات الاصحاب والثاني لزوم كون
النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح له جهة عبادة فذلك العبادة بقصد عليها انها مسقط للتدارك
مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح الفقهي اخص مطلقا **الثالث**
ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي ذاته معاملة فيقع النكاح على الوجه الخصوصي اعني قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح هنا ليس الا جهة
المعاملة اي الصحة المعاملية اي ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا لمطلق العبادة الصحيحة حتى غير المعدة للعبادة لتبادر
من الصحيح ذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصحة العبادية مع انه لا يتبادر الا جهة الذات والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء
بان الصحة في العبادة معناها اسقاط القضا فيما اعدها لا المطلق منه ومن غيره **الثالث** الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما
اضطراري والظاهري الاختياري كالصلوة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة على استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما
الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري
كالصلوة مع يقين الطهارة وجهان مقتضى ما ذكرنا سابقا من ان المراد من قولهم ما اسقط قضا ما من شانه اسقاط القضا عدم الصدق على ذلك اذ ليس من شان
ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضا اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل
فلا يكون مسقطا للقضا ويمكن ان يكون بدلا اضطراريا مسقطا عن المبدل ايضا حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن في حقه الامران فليس من شانه
اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري اللازم فيه سقوط القضا عقلا لكن لا نصا صدق الصحيح عليه عندهم وان كان معه قضا ولم يكن من شانه
اسقاطه لان هذا التعبير مسامحة في عباراتهم نظرا الى ان الغالب من الصحيح في العبادات ما يكون من شانه الاسقاط لان الغالب كون الواجبات واقعيا اختياريا
او لبيان والاضطراري نادرة والا فالصحيح عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا بناء المراعية عدم الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي
والاختياري والاضطراري سواء كان الاخير مراعى او لا **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة المنكشف فسادها وظاهري
عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من العقل كما لو نسي مثلا ركعة من الصلوة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن
من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد وظن عدم وجوب السورة ثم انكشف الوجوب فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري بل الظاهري
بقسميه الاول فقط ظاهر عباراتهم وهو ان الصحة موافقة الامتثال للشريعة هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظرا الى جعلهم الصحة من اللوازم
المساوية للاجزاء موجود في الظاهري بقسميه ولازمه وجود الصحة اللازمة له عندهم في المقامين ايضا **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضا ان اراد
من لفظ القضا الواقع في التعريف معناه اللغوي اعني مطلق الفعل تداركا ام ابتداء في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوة الصحيحة كالفرائض
اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا يسقط فعل الصلوة بعد هاتين الايام والا وقات فخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل في الفاسد
وان اراد من القضا معناه المصطلح وهو الاتيان بالفعل في خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بواجب مسقط للقضا دون
الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت ويشمله التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريفا لفاسد فلا بد اذن من ان يراد من
القضا مطلق الاتيان بالعبادة ثانيا استدراكا للمبدل في الوقت ام في خارجه فيصح التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر او الشريعة
الشريعة ينتقض عكسا بصحيح عبادة الامر فيها من الشارع ولا من العقل بل كان صحته لاجل محبوبية ذاتها عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة
فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهرا لا يمكن ان يكون المراد فيه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر مقتضيا عقلا
وتبقى المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي وتصح لاجل المحبوبية ويكره للنهي **والحال** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلا بد
اما من القول بان اطلاق الصحيح مجازا واما من حمل التعريف على الغالب ويجعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير مرضي
فتعين احد الاخيرين ويستظهر وجه كون الاول مرجحا في المقام الخامس فقد ظهر من كلامه ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس وان
كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات واما في المعاملات فاتفق الفريقان على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الواقعي
وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو باع بزعم المالكية وانكشف انه ترتب الاثار اولا في الظ ولا يطلق عليه الصحيح بالحقيقة
المقام الثاني في ثمرة النزاع فقالوا بحصول الثمرة فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة فراى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر
بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم يبر نذره باعطائه الدرهم وعلى قول الفقهاء لا وفيه ان الصحيح في كلام الناذر ينصرف اطلاقه
الى الصحيح الخالي عن الخلل الموجب لاسقاط القضا فلا يبر نذره على القولين **فان قلت** عدم الانصراف الا بقرينة اذ نفرض الكلام فيما لو اتى الناذر

بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم والجهل وهو غاية البعد اذ الاول المتعدد المذكورة في بحث ذاتية حسن الاشياء وقبحها

فيه هل النزاع في العبادة في العبادة بصحة اي وجوه بمعنى الاخص

الذاتية

الامر الظاهري قسمان

المقام الثاني في ثمرة النزاع

بلفظ

في الصحة والفساد

بلفظ عام كان يقول على اعتقاد ... لمن صلى صحيحة اي قسم من الصحيح **قلنا** صحيح المتكلم مبين العدد فلا يشمل المطلق وان دخله لفظ مفيد للعموم
نعم بعض افراد مبين العدد يدخل في الاطلاق اذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك بقيد عرفا فلا يدخل وان اتى بلفظ عام نعم لو صرح بدخول
صحيح المتكلم في نذره بترتيبه باعتقاده اياه الا انه لا يثمر بعد التصريح بحصول البراءة عند الفقهاء لهم كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون ان من نذر ان يعطي
درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة عملية للنزاع بين الفريقين الا ان للتفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها ان يراد
بقول بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلمين وان مراد من يقول بدلالة النهي على الصحة اي من المعتبرين وان نزاعهم في بحث الصحيح والاعم
مرادي من المعتبرين **المقام الثالث** في بيان اتحاد ... علم ان نزاعهم ان كان في بيان ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا مشاحة لنا معهم اذ عند المتشرعة
مثلا او اللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر لا نضر الذهن بمجرد سماع الصحيح الى الخالي عن الخلل والاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت**
مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح استعمالا قلنا لا ينحصر اصالة كون التبادر
وضعيا في رجوعها الى نفي القرينة بل ربما يكون لاجل نفي الالتفات التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة
لا ينافي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة لا اصل عدم الالتفات التفصيلي فيكون التبادر ايضا وضعيا مضافا الى صحة السلب فان فريق
بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة ولما انا اثبتنا اتفاق الفريقين على ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي ولو كان الصحة في العبادة ليس
ذلك فهو المطلوب لا لزوم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام الرابع** في ان لفظ الصحة او الفساد الذي لكل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك
لفظي بين معنييهما العبادي والمعاملي ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع ولاغلبية الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنى الصحة هو المطابقة
لما قرر اعم من الظاهري والواقعي والقدر المشترك بين معنى الفساد ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة
ليس كذلك انه ان جعل المطابقة اعم من الظاهري والواقعي كما فعل لزم ذلك ان جعل المطابقة واقعية فقط لزم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة مع انها
صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلمين فلا بد على مذهبهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة واقعية فقط **المقام**
الخامس في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي ام باقيان عليه بكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد الحق
الاخير لاصالة عدم الوضع الثاني وعدم ارتفاع الموانسة الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصلي وعدم حصول الموانسة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل
فهما باقيان على المعنى اللغوي فالصحة في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الاعيان او عن موافقة المجعول في الافعال ولذا لا يتعين معنى الصحيح عند التجرد عن
ذكر المتعلقات بل يتبادر القدر المشترك فلو قيل الصحيح لم يظهر احد المعنيين بخصوصه نعم لو قيل هذا شجر صحيح يتبادر منه انه موافق لمقتضى طبيعته او صلوة صحيحة
يتبادر منها موافقة لما قرره **الجاعل** الدليل على كون ذلك معنا اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم ان المعنى اللغوي ليس كل واحد من
المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاعيان والافعال بل انما ذلك من باب الدلالة ومدلولين وبالمقايسة بعرف حال الفساد **المقام السادس** في ان
الصلوة لمنكشف فسادها هل تتصف قبل الانكشاف بالصحة ام هي مراعاة فيه احتمالات **الاول** كونها مراعاة فان لم ينكشف الفساد حكم بالصحة والا فالفساد الثاني
الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين **الثالث** هو الثاني لكن هنا بعد كشف الفساد
يحكم بالفساد اساسا ومن الاصل والاخير اوجه اما الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد فلان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان المتكلم او الفاعل
لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظر الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية واما الحكم بالفساد من الراس بعد الانكشاف فلصحة سلب الصحة عنها فيصح ان يقال ان تلك الصلوة
لم تكن صحيحة اقول وثمرة تلك الاحتمالات تظهر في النذر **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ام الصحة او التفصيل
وفيها مقامات **الاول** في ان الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني** من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد اما **المقام**
الاول فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز ما لم تظهر امارة الفساد فيها سواء ظهر امارة النفع ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فيحكم بعدم
المنع الى ان يدل على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه **واما الاصل** في العبادات من حيث الحكم التكليفي فمن بعض
ان الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصل فان اراد منه الدليل كما في قولهم الاصل في المسئلة الاجماع فالحمل غير صحيح اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز
الا ان تضمر لفظ المقتضي ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز **وفيه** ان دينهم جرى على اضمار لفظ المقتضي في الاصل بمعنى القاعدة و
الاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضمار لفظ المقتضي مع انا نطالبه بالدليل المقتضي لعدم الجواز والظن ان نزده من الاصل القاعدة
وان لم يكن له منشأ صحيح لتحقيق ان العبادات اما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل او بعدم الاذن كصوم الوصال او يشك في الاخير قسمان اما يعلم بوجود
امر يشك في الدخول المشكوك فيه للشك في كونه من افراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا فيشك في اهل ورد امر بتلك العبادة كالوتيرة من النوافل لا
والاخير قسمان اما ان يكون الشك مسببا عن احتمال معتبر عقلا في كون هيئة او جزء ضعيف كان يحتمل عند العقل كون العبادة الفلانية مشروعة احتمالا مجردا او غير معتبر
خالية عن امارة ولو غير معتبرة فهذا القائل ان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول فالشك بمعنى انه لا بد فيه من الاستصحاب على الفرد المتيقن ثم الحكم بالصحة

ان يعلم

في بيان الاصل في المسئلة

فان اراد الاصل في المعاملات هو الفساد ام الصحة

مع السورة لا بدونها فعنده ان هذا صحيح على مذهبنا من العمل بقاعدة الشغل فيما شك في شرطيته وجزئيته للعبادة لا على مذهب الفاضل باصل البراءة
في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ايضا عبادة وصحيحة منه مرتبة تحت الخطاب المعلوم وجوده الوارد على ان من بلغه ثواب
على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه والخبر الضعيف مضافا الى بناء العقلاء فانهم
لا يزالون ياتون بما يحتمل مضاوتيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكنه اطلق الحكم بان
الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بمحله لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من التساوي في الجميع فمعنى الاطلاق فتفصيل الكلام في المقامين
ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز الا استصحابا الامر الوارد بذلك الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتى بما قصد المتيقن لا المشكوك مضافا الى قاعدة
الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا ومحرما واما القسم الثاني الذي شك فيه في نسخ ورود الامر فالشك فيه اما مستند عن امارة
او لا وعلى التقديرين اما لم يتطرق في المشكوك كونه عبادة احتمال التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سوى احتمال كونه تشريعا ام لا يتطرق وعلى
التقادير اما ان يكون المشكوك كونه عبادة عن المجعولات كصلوة الوتيرة في السفر واما ان لا يكون من العبادات وعلى الاحتمالات بالنسبة الى ذات المشكوك
فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد ان ذلك مطلوب منه في الواقع ونفس الامر او يقصد انه مطلوب في الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا
او يكون الداعي الى اتيانه احتمال المحبوبية محضا او ياتي به خاليا عن القصود المذكورة فياتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاتيان بالفعل
المشكوك فيه ورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا بجميع صوره لانه قول بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية
الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن ان المفسدة سوى جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا فيما اذا
لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلائيا الى ان البلوغ لا يصدق وصدق ادلة التسامح يتوقف على انصراف البلوغ وليس ههنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة
سوى جهة التشريع فان كان السبب الشك غير عقلائي فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا فياتي بمجاري ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز بالنظر
واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل ايضا الجواز احتمال الحرمة سوى جهة التشريع ام لا عقلائيا كان الشك ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي للبراءة
البراءة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز او كذلك الحكم لو اتى بالفعل بلا قصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند
الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية ولكن في الاخير عند احتمال الحرمة او كون السبب مما لا يعتني به العقلاء يكون الاصل عدم الجواز والا فالاصل
الجواز المقام الثاني في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية
وفي الاول ايضا مقامان الاول في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل المكلف نفسه والثاني فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة
الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشك في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كما لو ذبح الغير حيوانا وشك في انه
على الوجه الصحيح او الفاسد فاعلم ان المنصوص فيه صور الاولى ان يعلم بموافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر
ام سهى كان ذبح بغير الحديد في غير الضرورة سهوا ام عمدا لداع خارجي الثانية ان يعلم بمخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى واوفق بالاحتياط
وعكس ذلك ايضا بصور لكنه كالقسم الاول الثالثة ان لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم اجمالا لا ان له مذهبا اما اجتهادا
او تقليدا الرابعة ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما تقصيرا او قصورا ومع ذلك لا نعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت تلك
الصور الاربعة فيمكن ان يقال الاصل في الكل الفساد اذ هذا الفعل ان كان عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر
ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل وكون مذهب الفاعل على نقول ان الاسباب الموضوعة للخلل اما السهو
او النسيان او التعمد في اتيانه بخلاف مذهبه او الاتيان لاغراض قصد وشعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ائمة اللغة غروب المعنى عن
الذهن بلا استمرار والنسيان هو الذهول مع الاستمرار ولا ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما فتم على ان الغالب هو الالتفات واما التعمد فهو خلاف ظاهر
حال المسلم المؤمن واما الرابع فهو خلاف الغالب لكن خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل فان قلت ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل
وارد على ان الغلبة لا تفيد الا الظن ولا دليل على اعتباره الا الاصول فان اعتبار الظن فيه كلام قلنا غرضنا بيان اصل المعتمد فيما لم يرد فيه فلا خروج عن محل
الكلام وهذا الظن ايضا من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول اما ان يعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل
السهو والنسيان او يعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة وفي الصورة الاولى من تلك الثلثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو
والنسيان بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب فان قلت التمسك بالاجماع المركب الذي هو دليل اجتهادي خروج عن مقتضى المقام ايضا قلنا
النتيجة تابعة لاخس المقدمات وبعد تاسيس احد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع ح يصير دليلا فقاهتيا لا
اجتهاديا لكونه احد شطريه دليلا فقاهتيا وهو الاصل فان قلت يمكن تاليف الاجماع المركب في صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد نحكم بالفساد
فيما لو نذر ان يعطي درهما فعل هذا بكون الفعل صحيحا كالصلوة ونحكم باصالة الاشتغال باعطاء الدرهم بغير هذا الفاعل حتى يحصل البراءة اليقينية

الاجماعات المنقولة ودفعها الاكثر الموارد للظن بحكم القوة العقلية فان العقل حاكم باستحقاق العبد الاتي بالفعل لاجل احتمال محبوبيته عند مولاه الاجر والثواب بل هذا العقل بمعنى الاستحقاق من الاتيان بالواجبات مضافا اليه

في تاسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي

في الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية

ما سوى لبناء هذا الدليل العام الاخبار الموارد

في الصحة

وفي الباقي يتم الامر بالاجماع المركب قلنا اجماعنا المركب اقوى لكون استصحاب عدم السهو والنسيان موضوعيا واستصحاب الاشتغال حكميا ويفيد اجماعنا
ونحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصورة لما عرفت مع اجماع فقهاء المسلمين عليه ولزوم العسر والحرج العظيم لولاه مع ان بناء العقلاء عليه والحق في الصورة الثانية
من الاربع وهي ما علم فيه مخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل ادنى من مذهب الحامل كان يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد ايضا في غير
الضرورة ولم يجوز الحامل الا الذبح بالحديد فيحمل على الصحة ايضا للاجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة الحمل
على الصحة ايضا للامر المذكورين واما الصورة الرابعة فخارجة عن مسئلتنا داخلة في مسئلة الجهل بالعبادة فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيه من الاطلاق
او التفصيل ولو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل مواضعا لمذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة ايضا في بعض المقامات فانكاح مذهب عدم جواز بيع
المعاطاة ومذهب الفاعل الجواز افعل ذلك التصرف في الثمن والمثمن وفي مهر المرأة تزوجت مع الارتضاع بعشر رضعات وكان مذهبها الجواز ومذهب الحرمة حملا على
الصحة واما اذا كان مذهب ان العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز ذلك التصرف في العصير الذي
لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي يحل على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الاكل منه للحامل وهكذا وهذه الصورة ايضا خارجة عن محل نزاعنا اذ نزاعنا
في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد والحاصل انه اما يعلم الموافقة في المذهب وكون مذهب الفاعل اوفق بالاحتياط او يعلم ان له مذهبا ولا يعلم
الموافقة والمخالفة وفي كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشاك للاجماع ولزوم العسر ضرورة في الصورة الاولى الى الاصل والعجب من بعض حيث خص الحمل
على الصحة عند الفاعل فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والاعم انه لو نذر اعطاء درهم لمن صلى ركعتين فان قلنا بالاعمية بر نذره باعطاء الدرهم لمن
راه يصلي وان لم يعلم بصحة صلوته لصدق اسم الصلاة وعدم اخذ الصحة في معناها وان قلنا بالصحيحة فلا يبر نذره باعطاء الدرهم الا اذا علم ان صلوة
المصلي في الواقع صحيحة لان الصحيح ماخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بصدق الصلوة على فعله الا اذا علم بصحته ثم قال ولا يمكن ان يقال انه على الصحيحة
ايضا بر نذره باعطائه وان لم يعلم بصحة فعله حملا لفعل المسلم على الصحة لغاية ما فيه حمل فعل المسلم على الصحة حمل فعله على الصحيح عند الفاعل
لا الحامل فلعل الفاعل يصحح عنده الصلوة بلا سورة او لعله صلى بلا وضوء سهوا او لعله يقول بعد نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته فصلى معه وهكذا
ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى ينفع للشاك وفيه اولا انه لو لم يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لانسد باب المعاشرة مع المسلمين
في معاملاتهم ولما جاملاقاتهم بالوطوبة ولا اكل ذبيحتهم لاحتمال قولهم بما لا يقول به الحامل وثانيا سلمنا انه لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل
لكن لا فرق بين الصحيحي والاعمي اذ نذر الناذر ينصرف الى الصحيحة سواء كان اعميا ام صحيحيا فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد
لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لعدم دخلية الفعل لغيره مثل انه اذا ذهب الى موضع التهمة ولم ندر انه عامدا ام ناسيا ام مضطر قلنا انه ناسيا ام مضطر وحملنا
على وجه صدر منه صحيحا عنده واعتقادا واما الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه كما صدر فعل منه قبل مدة بكثير ام قليل ثم شك في انه اتى به صحيحا
ام فاسدا فمقتضى الاصل الفساد لعدم حصول الامتثال وترتب الاثر بالاصل لكن بناء العلماء والعقلاء على الصحة ولعل منشأه اصالة عدم السهو والنسيان واما العمد
او عدم السهو فخلاف الظاهر واما الشبهة الحكمية الوضعية سواء كان الشك في النسخ كان يشك في اصل مشروعية القضية او في مشروعية القمار اي حصول النقل والانتقال
به او كان الشك في الكيفية بعد القطع بورود الامر كان يشك في اجزاء الصلوة بلا سورة او في صحة الذبح بغير الحديد في حالة الاختيار فالاصل الاصيل فيها
هو الفساد سواء العبادة او المعاملة اما في المعاملات فلا اصالة عدم ترتب الاثر واما في العبادات فلا اصالة عدم ورود الامر ان كان الشك في النسخ واصالة
الاشتغال واستصحاب الامر ان كان الشك في الكيفية والعجب من بعض حيث اطلق هذا القول بان الاصل في العبادة والمعاملة الفساد مع انه في بحث اصالة البراءة
اذا كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء او جزئيته للعبادة حكم باصالة البراءة على الصحة فحكم بحصول الامتثال اذا اتى بغير الفرد المتيقن وهذا تناقض
الا يكون مراده هذا الشك في نسخ ورود الامر لكن كيفية ثم ان هذا الاصل الذي ذكرناه باق بحاله لا دليل على انقلابه الى اصل اخر في العبادات اذ قاعدة
التسامح لا تعمل بها في المهمات المخترعة لوجود احتمال الحرمة فيها سوى جهة البدعة واما في المعاملات فلم يجد ايضا دليل على انقلاب الاصل وما يتمسك
به بعض في المعاملات عند الشك في الصحة والفساد من اصالة الصحة لم نعرف مراده فان اراد من الاصل اصالة جواز الارتكاب بان يريد من الصحة الجواز التكليفي فهو
وان قلنا بصحة معنى الا انه لا يناسب تفوه به في مقام الشك في الصحة المقابلة للفساد فظاهره بالدليل الحاكم بالصحة بهذا المعنى المقلب للاصل الاولي فان كان
ذلك الدليل هو فعل المسلم فقد مر ان فعل المسلم ليس دليلا شرعيا عند الشك في الحكم الشرعي كما هو المفروض وان كان الدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود
لان العقود شامل لكل عقد فيجب الوفاء بكل عقد الا ما خرج منه مع انه لا يتم الا في خصوص العقود اما اولا فلان المستفاد من الاية الشريفة مطابقة هو لزوم
الوفاء بالعقد واعطاء الثمن واخذ الثمن لا مملوكية المثمن ولا الثمن بالعقد ولا دلالة فيها ايضا على حصول الملك تضمنا فلم يبق الا دعوى دلالتها على
حصول النقل والانتقال التزاما عرفيا ام عقليا واما الالتزام العقلي فمفقود اذ العقل لا يابى عن لزوم اعطاء الثمن واخذ المثمن مع عدم حصول النقل
من الطرفين واما الالتزام العرفي فممنوع الا ترى انهم لا يفهمون من قوله اوفوا بالنذر الا وجوب الوفاء به لا صيرورة المنذور بمجرد النذر ملكا للمنذور وكذا
يفهم العبد من قول مولاه بعهدك الا لزوم الاخذ والاعطاء لا انتقال المال منه اليه فالعقود الاتية كلها منتفية الا ان يقال ان المتبادر من الامر

هذا تحقيق

الفهم العرفي العام

فان اراد الصحة المقابلة للفساد

فهو تحقيق نزيه

بالوفاء بالعقد يترتب كل شيء بحسبه فلذا اثره انما هو مجرد لزوم الاعطاء لا النقل بخلاف البيع الذي شانه النقل والانتقال فالالتزام ليس حاصلا مضافا
الى ان كل من قال بلزوم الوفاء قال بالصحة وترتب الاثر **واما ثانيا** فان الاية الشريفة مجملة لان الخطاب شفاهي مختص بالحاضرين **فنقول** ان الحاضرين
اما كلهم ممن صدر منهم عقد من العقود في الجملة اي قبل الخطاب او بعده او فيهما واما كلهم ممن لم يصدر عنه عقد في الجملة واما بعضهم صدر منه عقد في الجملة و
بعضهم لم يصدر منه عقد اصلا لا سبيل الى الاول لبطلان الثاني بان التكليف بالوفاء مع عدم الصدور اما ان يكون مجازا فهو خلاف الاتفاق اذ
لازمه وجوب ايجاد العقد عليهم للوفاء به او معلقا فهو محال عليه الحكيم العالم بانه لا يصدر منه عقد اصلا فظ ولا صدر قبل ذلك مضافا الى ان تكليف الحاضر
ح بالوفاء اما حقيقي او انشائي في سارج او توطين مثوب او انشائي في ذوجهتين والكل باطل مضافا الى كون كلهم ممن لم يصدر عقد اصلا ما دام عمره في غاية
البعد واما بطلان الثالث فلان الخطاب بالنسبة الى الذين لم يصدر ولا صدر منهم عقد اصلا اما تنجيزي او تعليقي الى اخر ما مر في القسم الثاني فينحصر
الامر في كون الحاضرين كلهم ممن صدر منهم عقد اصلا او كون المخاطبين منهم هكذا واذا ثبت ذلك قلنا ان المامور بالوفاء من العقود الصادرة عنهم
اما العقود السابقة على زمن الخطاب او اللاحقة او الاعم وايها كان فهو صحيح الا ان الاستدلال بالاية حينئذ يسقط عن درجة الاعتبار اذ العقود منهم الصادرة عنهم غير معلومة
لنا حتى نحكم بصحتها وصحة المشكوك نعم لو علمنا باندراج المشكوك في العقود الصادرة لحكمنا بالصحة وان هذا من تاسيس الاصل وان العلم بالاندراج
فصارت الاية مجملة **فان قلت** المراد هو العقود الممكنة ولا دليل على بطلان مثل هذا التعليق من الحكيم العالم بالعواقب وقد مر في بحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط جوازه اذا حصل الفائدة وهي موجودة هنا وهي توطين المكلف وعزمه على الوفاء بكل عقد يصدر اذ هو لا يعلم ان اي عقد
يصدر واي عقد لا يصدر **قلنا** الامر كما ذكرت من صحة التعليق لكن هذا لا ينفعنا اذ صحة هذا الاحتمال يزيد في الاجمال فيصح جميع الاحتمالات
من البدل الى الحتم فيحتمل ارادة الصادرة خاصة او الممكنة فزاد الاجمال الكثرة الاحتمال **فان قلت** وان زاد الاحتمال لكن مع ذلك الاجمال لانا نأخذ
بالاظهر وهو العموم لان اخراج الممكنة الغير الصادرة بتخصيص بلا دليل فالاية محمولة على الممكنة الاعم من الصادرة والمشكوك من الممكنة محكوم
بالصحة ولزوم الوفاء **قلنا** الامر كما ذكرت من ظهور العموم لكن لا دليل على حجية هذا الظهور بيانه ان الظاهر ان ظاهر لو اريد خلافه من اللفظ بلا نصب
قرينة صارفة اغراء بالجهل موضعا في خلاف المقصود لو اريد خلافه من اللفظ لم يكن موضعا في خلاف المقصود وما نحن فيه من هذا الباب لعل الله تعالى
كان يعلم عدم صدور عقد فاسد من المخاطب في الواقع فقال له يجب عليك الوفاء بكل عقود وكان مراده الصادرة خاصة لا ما امكن صدوره لكون بعض
العقود والممكنة الغير الصادرة فاسدة في الواقع الا ترى انه لو قال المولى لعبيده اكرم كل رجل واراد من اللفظ العام بعضا معينا ولم ينبه المخاطب على
ذلك لعلمه بان المخاطب لا يمكنه اكرام غير هذا البعض كان ذلك اغراء بالجهل لظهور اللفظ في العموم لكنه غير قبيح لعدم ايقاعه المخاطب في خلاف المقصود بعد
ما نحن فيه من هذا الباب **فنقول** ان الدليل على العمل بالظاهر ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه على حجية ظواهر الكتاب فهو اثر لم يثبت في هذا
القسم الذي لا يوقع ارادة خلافه في خلاف المقصود وان كان هو العقل فيمنع حكمه لقبح ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان كان هو قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهو موجب للمساعدة على المطلوب وان لم يكن الظهور حجة كما اذا لم يكن ظاهرا في البين فضلا الاية مجملة **فان قلت**
بارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان لم يوقع في خلاف المقصود لكنها موقعة للمشاركين معهم في التكليف في خلاف المقصود لانهم انما يعرفون
تكليف المشافهين بخطاباتهم وعند ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة يقعون في خلاف المقصود فلا بد من ارادة الظاهر **قلنا** نعم ولكن ظهور العقود في العموم
معارض بظهور اقوى فكيف يحمل على العموم بيانه انه حمل العقود على العموم يوجب تعلق التكليف بالوفاء بالافراد الممكنة الغير الصادرة ولا محيص
يكون التكليف بالنسبة الى تلك الافراد تعليقيا وتوطينيا وكلاهما بالنسبة الى الامر مجاز بخلاف ما اذا حملنا العقود على الصادرة فلا يكون الامر مجازا وان ركبنا
تخصيصا في العقود ولكن فيما اذا دار الامر بين تخصيص مجازي فلا ريب في تقديم التخصيص على المجاز وبعد التخصيص يصير الاية مجملة لكن الاصل عدمه
بحيث اصلا على تقدير حمل العقود على معناها الحقيقي اي العموم قولك ان الامر بالنسبة الى الافراد الممكنة الغير الصادرة يصير توطينيا وهو مجاز فيه ان التوطين
كما مر قسمان **قسم** يراد منه من اللفظ التوطين وهو مجاز **وقسم** يراد من اللفظ معناه الاصلي الحقيقي ولكن الداعي هو التوطين وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه
حقيقة وما نحن فيه من هذا الباب قولك ان الامر يصير تعليقيا وهو مجاز وهو جهة اخرى من المجاز غير جهة التوطين فان كلا من التعليقية والتوطينية جهة
مستقلة في المجازية تفارق كل منهما الاخرى كما تجتمعان فيه ان نحو هذا التقييد في الامر مجاز ام لا بيانه ان المسلم من اطلاق الامر انما هو اطلاقه بالنسبة
الى المواد الواردة عليها الهيئات واما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود ههنا فمن الا ترى انه لو قال اكرم العلماء لما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة
وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق بوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل هو مطلق بالنسبة الى الاكرام فلو قال اكرم العلماء ولم يكن عالم موجودا لم يجب على المخاطب
تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه ولا يفهم ذلك من ذلك فلا محالة الامر مقيد بوجود متعلق المادة وليس مطلق بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا
وما نحن فيه من هذا الباب اذ وجوب الوفاء مقيد بوجود العقد كما ان وجوب الاكرام متعلق بوجود العالم نعم لو قيد نفس وجوب الوفاء بشيء لكان ذلك مجازا كما لو
قيد بمجيء زيد او عمرو فان ذلك يصير بالاطلاق وموجب للتجوز سلمنا المجازية لكن هذا تقييد ولا نم تقديم الصحة التخصيص عليه فالحق عدم الاجمال من ذلك

لنا لا علينا

فيه تحقيق نفيس

تجمع

الجهات **واما ثالثا** فان العقد معنا لغة تعبير الفارسية بكره وهو ههنا ليس بمراد جزما واما اذا تعذرت الحقيقة فلا بد من الحمل على المجاز من
اللغوية وفيما نحن فيه المجاز متعدد اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود ويمكن ان يراد منه العقود المتعارفة في زمن المتشرعين او العقود الصحيحة الواقعية
اقرب المجازات هو الاول فتعين الحمل عليه اذا ثبت لزوم الحمل **قلنا** لا يمكن ارادة المعنى المجازي بعمومه اعني لزوم الوفاء بكل عهد وان لم يكن بطريق العقود
الشرعية بل اكثر العهود لا يجب الوفاء عليها فهذا مستلزم لتخصيص الاكثر ونحن وان جوزنا لغة لكن لا ريب في مرجوحيته فالحمل على هذا المعنى المجازي
وانكان احسن من حمله على القرب لعرفي الا انه بعد استلزامه تخصيص الاكثر يصير مرجوحا فلا يصير رجحان هذا المعنى المجازي على الاخير ولا العكس فيحصل الاجمال
اذ لعل المراد من الاية العهود المتعارفة او الصحيحة الواقعية فلا يتم الدليل **فان قلت** المتبادر من العقود الايجاب والقبول فالعقد حقيقة في ذلك
المعنى عند المتشرعة فيحمل كلام الشارع عليه **قلنا** نمنع اولا ثبوت الحقيقة المتشرعة وهذا اصطلاح الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقود
هذا المعنى **وثانيا** سلمنا ثبوت الحقيقة المتشرعة ولكن المتم انما هو ثبوت الحقيقة الشرعية لوقوع اللفظ في كلام الشارع لا المتشرعة **فان قلت**
من المقرر في محله ان على القول بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي صار اللفظ محمولا على المعنى الشرعي المتعارف
في استعمال الشارع والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المتشرعة بل يصير المعنى المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة واذا كان المعنى المتشرعي
متعارفا عند الشارع في استعماله كان ذلك اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى
اللغوي وان قلنا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية **قلنا** اكثر الالفاظ التي صار حقائق عند المتشرعة حاله ما ذكرت والحكم فيه ما ذكرت لكن في
لفظ العقود نمنع ذلك اذ لم يعلم كون العقد بمعنى الايجاب والقبول مما استعمل في كلام الشارع كثيرا سلمنا ثبوت كون هذا المعنى متعارفا عند
الشارع وكون لفظ العقد حقيقة شرعية فيه لكن نقول مذهبك في لفظ العقد ما وضعه للصحيح والاعم فان كان الاول فظاهر بان الاجمال
واضح وانكان الثاني فلا مفر لك من تخصيص الاكثر كما لو اريد من العقود المعنى الاول من المعاني المجازية الذي ذكرنا انفا فان اكثر العقود بل كلها مشروطة
بشرائط كثيرة يبطل العقد بفقدانها واذا لزمك تخصيص الاكثر فمن اين تحكم بان هذا التخصيص اقرب المجازات المنصورة فلا يتم مجملة مضافا الى ان العقود
في التفاسير مفسرة بالعهود التي اخذها الرسول صلى الله عليه وآله على الخلافة على امته في عشرة مواضع فنزلت الاية الشريفة فلا ربط للاية بما نحن فيه وايضا قد فسر العقود
بالعهود الواقعة منهم في زمن الجاهلية كان عهد بعضهم بنصرة الاخر فنزلت الاية لئلا يتوهم انتساخ تلك العهود بالاسلام نعم ورد رواية بارادة
المعنى المتعارف عند الفقهاء البصر من ابن لك اخذ بعض الروايات بادون بعض **فان قلت** الرواية معارضة بمثلها فالاية سليمة عن المعارض مضافا
الى ان الاخبار احاد بل لعلها ظنية والاية قطعية فلا تعارضها على ان الاية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم به **قلنا** قطعية الاية الشريفة
مغاضة بلزوم تخصيص الاكثر بناء على المعنى الذي استدل به الخصم واما عمل الاصحاب وفهمهم فبعد الاطلاع على ضعف مدركهم لا يتمشى ولا حجية
فيه ففهم الاصحاب قد اطرح وبقي كثرة التخصيص مؤيدة للاخبار الدالة على معهودية العقود ولو سلمنا مساواة الطرفين فهي مجملة **فان قلت** الاخبار الدالة
على ان المراد بالعقود لا تعارض ظاهر الاية اي مطلق العقود الذي قلنا به اولا اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وورود الاية في تلك العهود لا يفيد
تخصيص العقود الذي هو عام **قلنا** يفهم من الاخبار التقييد **والحاصل** انا لم نرد دليلا للقائلين بان الاصل في المعاملات الصحة الا ان
يكون مرادهم من الاصل الدليل الوارد في انواع المعاملات كقوله تعالى احل الله البيع ونحوه ولكن يجب ان هذا لا يصير دليلا على ان الاصل في مطلق
المعاملات الصحة الا ان يقولوا ان هذا الدليل العام موجود في كل باب فيحصل من الهيئة المجموعية ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان هذا على
فرض تسليمه مع بعد انتهائهم في العقود واما في الايقاعات فغير معلوم كما ان الاية الشريفة على فرض تمامية الخص من المدعى **المقدمة الرابعة**
في بيان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا وتحقيقه يتم ببيان امور اربعة **الاول** في بيان معنى الاجزاء وفيه مراحل **الاول** اعلم ان الاجزاء لغة هو الكفاية
يقال اجزأه اي كفاه واما اصطلاحا فقد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمامور به وقد يعرف بانه اسقاط القضاء والاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال
على الاطلاق من كل جهة ظاهرا او واقعا اعادة او قضاء والاخير انه اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع انهم اتفقوا على ان قضاء
الامر لا يجزي بالمعنى الاول واختلفوا في الثاني فلو كان مرادهم من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه اذ الامر
بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقينا لا معنى لاختلاف في اقتضائه الاخير او بالنسبة الى القضاء والشك فيه فليس المراد من التعريف الاول معناه
الظاهري وبعد الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان سقط الاعادة مع ان ما لم يسقط لم يسقط الاعادة بطريق اولى فليس المراد من
التعريف الثاني معناه الظاهري والتحقيق في بيان مرادهم بان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك اعم من القضاء والاعادة فيصير المعنى ان
ان الاجزاء اسقاط فعله ثانيا بل ما من شانه اسقاط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحة العبادة اذا عرفت ذلك علم ان كلا من التعريفين يحتمل معنيين اما
التعريف الاول فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال في الجملة واما الاخير من
التعريفين فيحتمل هذين المعنيين ايضا فان يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول واسقاط فعله ثانيا كذلك في الثاني فتساويا ويحتمل

القضاء

اي ان معنى قوله اقتضاء الامر بالعقود

في بيان معنى الاجزاء

ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين متساويان لفهم ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني ويحتمل العكس لا سبيل الى
الاخبار من اتفاقهم على الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الاولين لكان كلامهما اتفاقيا اختلافيا
والا لزم التناقض وكذا اذا كان المراد من اول التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير الاسقاط في الجملة كما مر اتفاقا لا اخبر متعين **المرحلة**
الثانية هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب الاطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء على التعبير الاتيين
وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى تبادر الخصوص النقل اذ ليس التبادر مطلق الكفاية بل حصول الامتثال او اسقاط القضاء او المتبادر الكفاية الخاصة
في العبادة المساوقة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعلى التقديرين فالنقل ثابت **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه وضعيا
فان قلت ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضع ولفهم
يدل على النقل في الجملة تنافر قولنا البيع مجز والهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي اعني مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام
تعريفهما الاجزاء على كراهة التعريفين ولم يعرفه احد بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت
حصول النقل في الجملة عن اللغة فاعلم ان حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم مساو لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة
وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحدة وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم مساو لا كفاية في المأمور به واقعا وليس هو عينه بل متلازمان فان كل
من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت
ذلك فهل المنقول اليه في كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال واسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط
القضاء من باب المسامحة والتعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر والاجل
انه انسب بقاعدة النقل اذ ح يكون النقل عن الكلي الى فرد خاص كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى
اللازم المساوي لا الى بيان المعنى اللغوي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما امر به في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى
بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال واسقاط القضاء فالبحث
ح في تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين وبعبارة اخرى هل المنقول اليه الكفاية المشابهة للتعريف الاول او الكفاية المساوية للتعريف
الثاني الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المشابهة للصحة في العبادات على مذهب الفقهاء للتبادر فاو قيل صلوتك مجزية فهم منه
عدم احتياجه الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي اي الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد بعد الكشف
ان صلوتك الماضية ليست مجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة
الحق الاول لاصالة عدم حصول المواضعة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو النقل عند العلماء خاصة ثم لو عمنا النقل قلنا
ثبوت الحقيقة المتشرعة فعلى مذهبنا الا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع
لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى
اللغوي وهو ليس بنص في الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول
الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء
في الجملة والا حمله على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم ان قولهم الامر يقتضي الاجزاء يحتمل
معان **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء انه يدل على سقوط التعبد مطلقا وفي الجملة وانه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر يقتضي
الاتيان بفعل المأمور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الاقتضاء اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا وفي الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم
صحة الامر ثانيا وعدم الاقتضاء انه يدل على صحة الامر ثانيا او انه لا يدل على احد الطرفين لا سبيل الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان مرجعهم يقتضي الاجزاء
هو ان الامر يدل عليه وليس ظاهره ان الامر لا يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فان الظاهر انما هو الدلالة واقتضاء السقوط ثانيا لا مجرد عدم اقتضاء الاتيان به
ثانيا مضافا الى ان مقتضى قول القائلين بالاقتضاء انكاره وما ذكر في الاحتمال الثاني لما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع انهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم
لزوم الاعادة بعد كشف الفساد ولو كان مرادهم من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فان كان مذهب
القائل بالاقتضاء في امثال الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة فلزمه الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة فالقائل بالاجزاء لا
يلتزم بعدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء وهذا كاشف عن ارادتهم من الاجزاء هذا الاحتمال
واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر المستقل بما ورد به الامر اولا فلا وجه لانكار احد جواز ذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء وان
كان في صحة ورود الامر بالمدارك المطلوب كالامر بالمدارك على ما اتى به اولا وندارك بدله كالامر بالصلوة بطهارة يقينية بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة فلا وجه

لانكار

في بيان محل النزاع والثمرة والمسائل

في دلالة الامر على الاجزاء وعدمه

الاجزاء الواقعي وعدمه

في دلالة الأمر على الإجزاء

لانكار المشهور جواز الدلالة لوضوح صحة الامر بالتدارك في الجملة وليس المسمى بقبل النزاع وانكار صحة الامر بتدارك عين ما اتى به اولا فلا يتجه وضوح عدم جواز ذلك عقلا
فلا وجه لانكار المنكر ولا معنى قبل النزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر من العبارة فتعين الاول والظاهر ان مراد المنكر انه يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه واضح مما
الجهة الثانية ان المأمور به اما واقعي اختياري وهو ما اتى به المكلف موافقا ومطابقا لما تعلق به الامر في نفس الواقع حين الاختيار سواء كان المطابقة معلومة
او مظنونة او موهومة واما واقعي اضطراري وهو ما قرره الشارع والزمه عند عدم التمكن عما لزمه في حالة الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن
من المائية واما ظاهري شرعي وهو ما حكم به الشارع المقدس وجعله تكليفا ظاهريا له عند عدم وصوله الى الواقع فهو وان كان مخالفا للواقع لكنه تكليف
الظاهري الشرعي واما ظاهري عقلي وهو كالظاهري الشرعي لكن الفرق ان الحاكم بان هذا هو المكلف به ظاهرا في الظاهري الشرعي هو الشرع لعدم استقلال
العقل فيه وهنا الحاكم العقل لا استقلال له في الادراك كحكم العقل بان الساهي في الصلوة تكليفه هو ما اعتقده وفعله حذرا من التكليف بما لا يطاق اذا ظهر ذلك
فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه اتفاقي ولا في سائر الاقسام قبل كشف الفساد او التمكن من المبدل وانما النزاع في الثلثة الاخيرة بعد كشف الفساد
او التمكن من المبدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخيرين هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا ام
اعم منه ومن الكلي وسنظهر حال هاتين الجهتين في طي الادلة وسنقرر الثمرة مفصلة لبعضها كما عرفته اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء مع القول
بالمرة او الطبيعة في صحيحة الامر كما لا اشكال في اجتماع القول بعد الاجزاء على القول بالتكرار وهل يجوز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتكرار واجتماع
القول بعدم الاجزاء مع القول بالمرة او الطبيعة ام لا الحق الجواز **اما الاول** فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد المأتي بها بقدر
الامكان امتثالا متاصلا في المطلوبية لا تداركا عما فعله ولا بخلاف القول بعدم الاجزاء فان التكرار فيه انما هو لاجل التدارك فيمكن ح القول بان الامر
يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر يقتضي التكرار بمعنى تكرار الافراد على ان يكون كل منها متاصلا في المطلوبية
فلا يلزم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل بالتكرار بعد الامكان والقائل بعدم الاجزاء انما يحكم بانه بعد كشف الفساد
لا بد من الاتيان بالمأمور به الواقعي مرة واحدة على ان القول بالتكرار يجري في جميع افراد الامر التي مر ذكرها انفا وقد عرفت ان القول بالاجزاء وعدمه لا يجري في
الواقعي الاختياري مطلقا ولا في غيره قبل انكشاف الفساد او التمكن الا ان يدعى ان المتوهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء القول بالتكرار فيها لا
استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها وفيه ان المفصل بين الاوامر في مسئلة التكرار غير موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارد
بالتكرار لزمه القول بالتكرار مطلقا فثبت الملازمة على زعمه من الطرفين ويرد ما ذكرنا **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء يقول بلزوم الاعادة
بعد الانكشاف بقول ان ههنا امرين احدهما ظاهري تعلق اولا بالمكلف قبل كشف الفساد فلا يقتضي والاخر واقعي تعلق به بعد انكشاف الفساد فيقتضي
بمقتضاه فيظهر ان ههنا امرين احدهما ظاهري والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا غير القول بالمرة او الطبيعة
ولذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه بالتكرار ايضا ولزوم الاتيان بكل من المأمور به
الظاهري قبل كشف الفساد الواقعي بعد بمراتب عديدة **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين النزاع ان القضاء بالفرض الاول
او الجديد عموم من وجه بيانه ان النزاع ان الامر هل يقتضي الاجزاء في تلك الصورة ام لا نزاع الصغرى بمعنى ان الصلوة حين فعلها بظن الطهارة قبل كشف الفساد
الثاني عليها هل هي قائمة ام لا فقيل ان الامر يقتضي الاجزاء فلا فوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائتة وبعد ثبوت الصغرى اعني الفوت تنازع في مقام
اثبات الكبرى من ان القضاء هل هو بالفرض الجديد او الاول من قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن من تلك الصورة
في النزاع الصغرى والقول بالاجزاء فيحكم بعدم الفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء بفرض جديد يمكن في النزاع الصغرى القول
بالاجزاء فيحكم بالفوت ولزوم الاتيان ثانيا سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من وجه
فربما يقتضيها ظهر ان النسبة بين النزاعين الصغرى والكبرى اي النزاع في اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد وعدمه هو العموم
من وجه مورد ومصداق **الامر الثالث** في ما سبق الاصل وهو من حيث دلالة اللفظ وعدم الدلالة التوقف لانه من التوقفيات فلا يمكن ان يكون الاصل عدم
الاجزاء ولا الاجزاء لان الاول لدلالة الامر الاول على الاتيان بالمأمور به ثانيا في الجملة والثاني لدلالة الامر الثاني الدال على البدلية المطلقة وكلاهما خلاف
الاصل واما الاصل من حيث العمل فهل هو الاجزاء الاصل البراءة ام عدمه لاصل الاشتغال وجهان يمكن ان يقال بالاول لان الجاهل بالعبادة مثلا كالمعتقد
بعدم وجوب السورة في الصلوة مع وجوبها في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده وليس مكلفا بغيره لا تعليقا ولا تنجيزا او يكون
مكلفا بغير ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تنجيزا فيهما او تعليقا فيهما او مختلفا والكل باطل الا الثاني المستلزم للاجزاء لبطلان الاول بالوقوف وبطلان
الثالث بذلك وبلزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الرابع واما الخامس فلانه مخالف للاجماع واما الاختلاف بان يكون ما اعتقده واجبا تعليقيا وما
لم يعتقده واجبا تنجيزيا فالوقوف على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكس هذه الصورة فبرضه صاحب البراءة نظرا الى ان ما اعتقده واجب تنجيزا وقد
متيقن في التكليف وانما الشك في وجوب تكليف اخر واقعي تعليقي والاصل البراءة عنه ولكن التحقيق ان يقال ان الاصل في الامر العقلي والظاهري الشرعي عدم

وفي الاصل

والنزاع فيما اذا ورد للعبادة او المعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به والمراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك
الجهة لعموم الادلة ومن المعاملة معناها الاخص حذرا من التناقض مثلا ومن الصحة ما هو المراد منها في بحث الصحيح والفساد الاعم ومن الفساد الفساد الاني في وجه والسنخي في اخر

الاجزاء في الواقعي الاضطراري الاجزاء واما اصالة عدم الاجزاء في العقلي فلانا نختار من الاحتمالات الاخيرة في كون ما لم يعتقده واجبا عليه تعليقا كما ان ما
اعتقده واجبا تنجيزا اما كون ما لم يعتقده واجبا تعليقيا فلما ثبت من تبعية الاحكام للصفات ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن ان الكلام
في التكليف فلا ريب انه لا يثبت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل اما مطابق لما ابرام مخالف واما وجوب التكليف التنجيزي بما اعتقده فواضح **فنقول**
اذا الذي اعتقده وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي فيستصحب وجوده مع قاعدة الاشتغال انما خوذة من طريقة اهل العقول وحكم العقل هو
لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء ومثل هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي واما اصالة الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلاجل ان التكليفين
كليهما واقعيان واحد الواقعيين قد تيقن كونه مامورا به فينفي الاخر بالاصل والفرق بينه وبين الاولين وجود القدر المتيقن هنا دونهما **الامر**
الرابع في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي فعلم انه في الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل
وفهم العرف البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهادا والدليل بناء العقلاء المؤيد بالاستصحاب
المتقدم واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل المولى
اذا امر عبده بالخصوص على كفاية نفي الفلاني عن الاصلي فبناء العقلاء على الكفاية على الاطلاق مضافا الى فهم العرف واما في العقلي
فلا دليل بالخصوص على ان التكليف هو هذا الشيء بل الحاكم العقل عموما كالشرع واما الواقعي الاختياري فالاجزاء فيه قطعي اذ بعد الاتيان بالامر
الواقعي الاولي على وجهه لا معنى للامر باتيانه ثانيا تداركا للاول كما هو محل النزاع اذ المفروض انه لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر باتيانه ثانيا
تداركا لنفسها وغلطا نعم لا باس باتيانه ثانيا استقلالا لا لتداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع
وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص بالمسئلة بما لورود للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به
حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد جهة
صحة اصلا ليدخل مثل النهي عن القاء صوم الوصال في محل النزاع بظهر الاختصاص بل بالاول من اختصاص الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض ويظهر
كلامهم حيث قالوا هل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد ام لا فان ظاهر ذلك انه لولا النهي لنفي العبادة او المعاملة صحة ويؤيد الاخير تصريح
بعض اخر مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظ ان دل على الفساد دل عم وان لم يدل لم يدل عم من غير دخلية لورود جهة الصحة
اولا وعدمه ثم ان التصريحين متعارضان ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة فرب مفاد نواعمهم اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في
دلالة الامر على الوجوب وجد القرينة ام لا مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد فيقوظ كلماتهم معارضة مع ما قلنا من ان
النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمه فيها فلا بد من الوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لظهور الامثلة فيه **الجهة الثانية**
قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص والاخر اعم فهل النزاع في معنيهما العامين والخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم
اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو تبع من من الخطة في الفلاة ثم باعه فيه وهو ماء الغير من غير اذنه فبعد تعلق النهي على هذا البيع لا يحصل
الوفاء بالنذر فمن يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به ههنا لشمول ادلته ولم يفرق من قال بالفساد بين المهمات المخترعة للعبادة وغيرها فاذا المراد من المعاملة
معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة والمعاملة الحكم بالصحة هنا وهو تناقض **الجهة**
الثالثة قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال الحق
انه لا بد من الاغماض عن الفساد اذ لا يصير لنا في المقام بعد الحكم بالفساد بين ان يبقى بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اعم مطلق منه
عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري اما الصحة فمراد القائل
بدلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الحق ان هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد هنا
مصطلح الفقهاء فكذا هنا لان الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة ان قوله لا تصل مركب من لا ولا ان فهي دلالة المادة على الصحة لما مر في بحث الصحيح والاعم
من ان الالفاظ اسامي للصحيحة ودلالة الهيئة على الحرمة ودلالتها التزاما على ان المنهي عنه مقدور وحمل لا تصل على انه لا تقدر على الصلوة خلاف
الظاهر فحصل من الدلالات ان الصلوة التي بها صحيحة وحرام ومقدورة وانت خبير بان احد المقدمات في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق
اي الصحيح الاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة في ان المراد اي معنى من معنيي الصحة كما في الفساد فذكر مفهوم الصحة والفساد لا ربط لها كثيرا في بحث النهي في العبادات
الجهة الرابعة هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاني ام الفساد السنخي بمعنى ان الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه
شرطا في صحة المامور به فلا يصح اذا اتى به في ضمن المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي الغصبية ام المنهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزم للفساد عند
تعلق النهي ظاهرا حين تعلقه بالمكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا يفسد الصلوة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع اذ لا نهي فلا فساد كما
ان بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه معللين فقدان الفساد بفقدان النهي لكن نقول ان حكمهم بعدم الفساد عند الجهل بعد النهي انما يصح اذا كان وجه

البراءة

في تحرير محل النزاع

المتمرة

مامر

من المتكلم فكذا هنا وان كان مصطلحهم

الفساد

ثم في كون النزاع هنا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين اوجهها كون
النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه في الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه وفي المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فتامل ثم اعلم ان اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد
على حمل الاول على الاخير مط كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى يناقض بين بل تكرار في العنوان ايضا وقد يقضى عنه بوجوه ليس شيء منها بشيء نتايج

الفساد عند وجود النهي عند جواز اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد فيه ان المشتقات
من لفظ النهي عند العرف الفساد السنخي لا الاني فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند
التعارض كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى ان يقال ان المقيد كاشف عن ان مراد الامر من المطلق غير تلك الصورة لا يبقى المقتضي ايضا مع قطع النظر عن
الحرمة ولازم ذلك ان يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفساد وهنا بالحمل تناقض ثم ان محل النزاع من هذه
الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا **الجهة الخامسة** على القول بان النزاع في المسئلة فيما ورد له جهة صحة هل النزاع فيما كان دليل الصحة
اعم من النهي او اعم من ذلك فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان المحتمل عند العقل في المسئلة
صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسئلتين وكون النزاع في المسئلة السابقة فيهما معا وفي مسئلتنا هذه في العامين من وجه
فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسئلتنا هذه فيهما معا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسئلتين
في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسئلتين في المطلقين لا غير وكون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك
فهذه تسعة صور في كل واحد يحتمل كون النزاع في المسئلتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية او السابقة في اللفظية وهذه في العقلية والعكس
مضروب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين في المسئلة السابقة بالعامين من وجه بابى عن كون النزاع في المسئلتين في العامين
من وجه او في المسئلتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه لكل واحد من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة
وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الذي محله اللفظ في المسئلة السابقة بالادلة العقلية يابى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا
في المطلقين لكن في المسئلتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية او في السابقة في اللفظية وهنا في العقلية نعم القسم الرابع من تلك الصور
اعني كون النزاع في السابقة في العامين من وجه خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين
من وجه والمطلقين وفي المسئلة السابقة في المطلقين فقط وكون النزاع هنا في العامين من وجه لا غير وفي السابقة فيهما معا فما يابى عنهما باقسامها الثمانية
تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية في
المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية
هنا فيابى عنه استدلالهم في السابقة بالدلالة العقلية وهنا بالدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع
في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في المقامين او في الدلالة العقلية في المقامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين
او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيابى عنه استدلالهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل
واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى
العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابق وفي الدلالة العقلية هنا فيابى عنه ادلتهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية
هنا فهو محتمل فصار الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول منها للزوم اهمال العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة
العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما تراه من التكلم في المسئلة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية والمطلقين فهو من المتاخرين وليس من
عنوان العلماء ولا الى الثاني لا بامتثالهم بالعامين من وجه لا غير في المسئلة السابقة نعم قد يذكرون المطلقين من باب النقض وايضا الطريق والاولوية ولا
الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية وما يابى من انه يظهر حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه
عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس بالحوالة ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق
اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلازم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع من
تلك الجهة غير محرر وانكار الاخير من الاربعة اقرب **الجهة السادسة** قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مط مثبتين ام
منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا اما فيما ورد له جهة صحة او في الاعم منه ومما لم يرد به جهة صحة وعلى الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد
وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما اذا جعلنا النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من وجه **فنقول** رد على القوم ايرادا احدهما ان النزاع
هنا في المختلفين يغني عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد فما وجه تكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ستة او اكثر ومع ذلك
اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد مط وهل هذا الا تناقض صرف ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه **الاول** ان الخطا من ناقل الاجماع وانه لا اجماع
على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين **الثاني** ان الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض وان
الناقل الصادق في دعوى الوفاق **الثالث** ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد في غير المختلفين واما كلامهم فيه في المتباينين والاتفاق وادعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى
تلك الصورة لا الى المختلفين واما ذكر المختلفين فمن باب الاستطراد **الرابع** ان كلامهم هنا في ان المطلق والمقيد هل هما متنافيان حتى يحمل احدهما على الاخر

في جمع النزاع في المسئلتين

ملة اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد وما عدا الاول
فيه تلك السبعة فترقى الى ثلاثة واربعين فاستخرج امثلتها او بعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي والتوصلي واللفظي واللبي والاصلي والتبعي
كما يظهر من الثمرة التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده نتايج

ام لا تنافي بينهما فلا يحتاج الى الحمل فمن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه نفى شرط الحمل واما
في بحث المطلق والمقيد فبعد فرض وجود الشرط والتنزل من في تاوجوه اتفقوا على الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط الخامس ان الفريقين اتفقوا
على حمل المطلق على المقيد حتى في المختلفين لكن بقيد المقيد بمعنى ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد تقييد الحكم التكليفي اي الوجوب او الجواز حمل المطلق
عليه وان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد وعدمه الفساد حمل المطلق عليه ايضا فانفاقهم ثمة على حمل المطلق على ما افاده المقيد والنزاع هنا
في ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي
فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي ثم اعلم ان الوجه الثالث فاسد لان الظ ان اختلافهم ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل امثلة المطلق
والمقيد هنا وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل معا فقالوا شرط الحمل على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا وكون السبب واحدا والظ
من جهة حصرهم الشرط في هذين كون هذا الشرط اي المدلالة على الفساد والثاني بعد حصول هذين الشرطين مفروغا عنه ومتفقا عليه فلا وجه لجعل
النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى فان النزاع هنا واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس اذ الظ من الحمل الحمل من الجهتين الوضع والتكليف وان
بناءهم طرا على الحمل من الجهتين الاجزاء والرخصة في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب فيحصر الامر في احدى الفقاتين ولكن الظ الغفلة الاخرى فان
الظ وقوع الوفاق على الحمل وان التنافي مسبب مسبب الجهة السابعة في اقسام المنهي عنه فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادة او المعاملة انما
يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشيء مفارق متحد معه في الوجود او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود وما
سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فترقى الاقسام الى ثلثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة ولا
في العبادات وثانيا في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادة فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول
فاعلم ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون القيود المأخوذة في الكلام قيودا للتكليف والموضوع لا المكلف به كان
يقول الحائض انت في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انت منهية عن الصلوة الكائنة حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة
بين جهة الصحة العامة وجهة النهي انكاحية هنا جهة صحة عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المامور والمنهي كما لو امر الكل بالصلوة واخرج الحائض من البين بعبارة
اخرى المنهي عنه لنفسه انما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا
بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن نفس الشيء قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشيء وقد يكون لاجل وصف خارج قبيح باعث
للمنع عن نفس الموصوف وهل مرادهم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول والاخير او الاعم الظ منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كانه اذا كان
سؤالا الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود المصداق وهو صلوة الحائض في قوله دع الصلوة ايام اقرائك وتقاه
بعض وادعى انه مما تعلق النهي عنه بالوصف يعني ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان نزاعهم في صلوة الحائض يمكن ان
يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظ من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية وادعاء ظهور الخارج
معها وعدم معارض لها واما ثمرة نزاعهم في ان الصلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها فهي انها على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين
بدلالة النهي على الفساد سواء قلنا ان الامر العام تعبدا مطلوبا او تقييدا اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد الزمانية او في
ضمن تلك الافراد الامر بها مقيد ولا يشترط وعلى الاول لا يصح الصلوة في زمان الحيض لعدم الامر وعلى الاخير يلزم الاجتماع الامري بين الامر والنهي
في الواحد الشخصي وهو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللا بشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان
بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد مندرج وان قلنا بعدم دلالته عليه القول
بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعبدا مطلوبا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة الخصوصية مبغوضة فعليها الاتيان بالماهية المطلوبة بعد ايام
الحيض فان اتى بها في تلك الايام اتى بالماهية واتى بالخصوصية وامكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعبدا مطلوبا بل المطلوب الصلوة في غير
ايام الحيض لا الطبيعة المطلقة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلوة ايام الحيض للاتيان بالطبيعة وعوقب عليها للخصوصية وكذا الكلام في صوم
الحائض لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا فلا ثمرة ايضا فلا ثمرة بعد قضاء صلوة ايام الحيض وهو كاشف
عن ان الامر العام ليس تعبدا مطلوبا فان القائل بتعبد المطلوب بان القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء والا
فعلى مذهبه يحصل الكشف عن ان الامر لم يكن تعبدا مطلوبا بل كان خلاف ظاهره مرادا اعني المركب فلا يتصور طلب الماهية على هذا المذهب ايضا حتى يكون
صحيحة ويمكن ان يقال ان صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر ان لم يتصور في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة الطبيعة متصور
فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاقوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن
يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلعل الحسن والقبح فيها بالاعتبارات واما الامر بالطبيعة اعني قوله صل فلا يكشف عن الحسن الذاتي

في بيان اقسام المنهي عنه

عنها الا ان الحائض حال الحيض مبغوضة

امكن

اذ بعد

وثمرة هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاستالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد والحق فيها ان المنهي عنه لنفسه من العبادة
بدل النهي على فساده اتفاقا عقلا بل لفظا لفهم العرف والمنهي عنه لجزئه ان كان ذاتيه لفقد الجزء
فسد اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع نتائج

كما هنا

اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر ولا هو الطبيعة من حيث هي وان ذاعى الامر هنا موجد حسنها الذاتي يكشف
ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان يتم الثمرة في وجوب المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض وصومها الا ان النهي عن صوم يوم النحر ليس لهي عن طبيعة
الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهمه بعض فيوجد الثمرة في التفصيل المذكور في الصلوة هنا ولا اجماع على الفساد فمن نذر صوم يوم او كان واجبا عليه صوم
يوم النحر صح على القول بعدم تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على الصحة او عدم دلالته على الفساد مع القول بان امرهم بانصما النهي عن صوم يوم
النحر ذو دلالتين ويفسد على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت صلوة الحائض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضي قدر
الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض ولم تصبر حتى تطهر فتصلي في الوقت فان قلنا بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على
الفساد وكون الامر ذا دلالتين صحت الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن القول على كونها مامورا بالطبيعة قبل انقطاع الحيض وان امكن التكليف والمفروض انها
قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعدا لقضا كما مر بل اخرجت من جملة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر دائر
بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوالها عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى تلك الحالة من احوال الحيض قلنا ولا دليل على ترجيح ذلك التقييد على
ذلك التخصيص نعم على القول بتعلق النهي بالوصف لو قلنا بالتقييد صح ما ذكر لكنه اول الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انهم نازعوا في ان صلوة الحائض منهية
عنها لنفسها او لوصفها في قوله دع الصلوة ايام اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض الواقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اي الصلوة
فالمعنى ان المراة منهية عن الصلوة الكائنة في ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع وعن شخصه فالمعنى انك ايتها الحائض بوصف كونك حائضا منهية
عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للمحمول اي للنهي فالمعنى انك منهية يا الحيض من الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع
والمحمول فيكون القضية عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهية عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة
تكون منهية عنها لنفسها اذا ظهر ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دع الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام هيئة
ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا بذلك القيد ثم يراد الهيئة عليها ففي نحو اضرب يوم الجمعة يقيد الضرب ولا يكون يوم الجمعة ثم يورد عليه
الهيئة اي الطلب ووجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا يلزم كا
المراد من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنى ان زيدا في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة
وغيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم يراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني ليرتفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان هيئة
هيئة وهي دع ومادة وهي الصلوة وقيد وهو ايام الحيض وقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم يراد الهيئة عليها فالمعنى ان
الصلوة المقيدة بكونها ايام الحيض منهية عنها وليس هذا الا على النهي بالوصف اما بعض الامامية فانكر كون القيد قيدا للصلوة وقال لم لا يكون من قبيل
النسبة الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعضا من الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة لا غير كما مثله بعض الحنفية وبعض الموارد
لا بد فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الصدر وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم وان من الواضح ان المراد ليس
اعلمية زيد في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخير بل المراد افضلية الزيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد وجدنا
للقسمين كما في المثال المتنازع فيه فلا شاح في ان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام العكس ام مشترك بينهما لفظا
ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقة والمجازية الحق انا لم نجد لذلك معيارا مضبوطا بحسب الموارد نصا وتوقيفا ولكن نعلم ان في الموارد التي يكون القيد غير مقصود
للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض والمرض يفهم منه عرفا تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد ليس للمادة فلو قال السلطان الخدام يجب عليكم في كل يوم ان تمسحوا
البطيخ ثم قال اما المريض فلا يجب عليه ويجوز عليه ذلك ايام المرض لتبادر منه سلب هذا التكليف عن المريض لما ان قال ان كنت جنبا فلا تصل مما يكون القيد
فيه مقدورا من حيث البقاء وعدمه البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث ولم يفهم منه سلب التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفي التكليف
فظهر ان الموارد مختلفة وان اما فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فنقول حينئذ مراد الثاني يكون النهي متعلقا بالنفس لا نفي وجود المنهي عنه رايا فيه
هذا المثال وانكار مراده نفي كون صلوة الحائض من هذا الباب فيدفعه فهم العرف فالحق ان الصلوة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما النهي عن الجزء
في العبادة فهو ان يتعلق النهي بالعبادة بمعنى تعلقه بجزئها مستقلا بها او بها مقيدا بهذا الجزء ثم ان ذلك النهي عن العبادة اما لاجل فقد الجزء او لاجل وجوده
فاسد لوضوح اما ان يكون النهي متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرء العزيمة
وعلى التقادير اما ان تعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا تقرء في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرء العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعي عن النهي عن الجزء انما
هو ايراد السجدة لسوء بوصف اشتمالها على ذلك الجزء منهية عنها او بوصف لازم كهذا المثال ايضا ان قلنا ان الداعي عن النهي عن السوء هو الكيفية المكتنفة بها
السوء التي هي من مشخصاتها او بوصف الخارج كقوله لا تركع في المكان المغصوب ولا تسجد على التراب المغصوب او بشيء مفارق متحد معه في الوجود كقوله لا تغصب في الركوع
او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في الركوع او بشرط اما لاجل فقد شرط الجزء كقوله للمصلي لا تركع او لاجل وجود شرط الجزء فاسدا

فاذا قلت دع الصلوة ايام اقرائك

بل وجدنا الموارد

لنفسه

بل الصلوة في ايام الحيض منهية عنها لنفسها بين الجزء المنهي عنه

او لفساد الجزء الموجود مع تعلق النهي بطريق التقييد كلا تصل مع قراءة الغريمة او بطريق تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء الغريمة في الصلوة او بدون تعيينه كقوله لا
تقرء الغريمة بعد قوله اقرء الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد ايضا في القسمين الاولين
من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه يتصور تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذا كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد فافهم

كشرط القارئ بالمغصوب عند الركوع فالركوع الذي هو جزء العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطها واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي عنها لاجل فقد
الشرط كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب بلا طهارة او لاجل وجود فاسد كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس المشروط
كالوضوء المفقود او الموجود بالمغصوب او معاملة كالستر المفقود او الموجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر
بالمغصوب للصلوة او لا لاشتراكه فيها ثم النسبة اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ ولا تتيمم بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كغسل
اليد منكوسا او لوصفه الداخل والخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام فيه اولا في تعريف الوصف اللازم ثم في مثاله اما الاول
فهو عبارة عن الكيفية المكيفة لذات الشيء بحيث تكون تلك الكيفية من مقوماته ويكون تغير تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص وتبدله بشخص اخر كالجهر والاخفات
بالنسبة الى القراءة فيخرج الجزء لكونه داخلا في الشيء لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لان تغيره لا يوجب تغير الشخص وتبدله كغصبية المكان فانه لو تبدل
عند رضا المالك في اثناء الصلوة برضاه لم يتبدل فعل الفاعل بذلك ولم يخرج عن شخصه بخلاف اختلاف القراءة جهرا واخفاتا والحاصل ان الستر مثلا
اجزاؤه الخشب ونحوه وكيفيته لا ينفك عنها الستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن نوع الستر او عن شخصه فان قلت انك تقول ان الغصب وصف متحد
مع الصلوة في الوجود وتقول ايضا انه وصف خارج وبينهما تنافي اذ بعد اتحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء احد الموجودين انتفاء الاخر فكيف تقول ان تغير الوصف
الخارج لا يوجب تغير الشخص والذات مع انه متحد مع الذات بوجود واحد قلنا الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح عرفا حمل احدهما على الاخر لا اتحاد
حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكره واما الثاني فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ثم ان هذا ايضا ينقسم الى اقسام السبعة من التعلق
بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفها من سابقه واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ويجري الاقسام
السبعة هنا ايضا فيستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فهما واضحان تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب ولا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ولا
السبعة جارية هنا ايضا ثم انه يظهر من بعض ان القسمين الاخيرين مذكوران هنا تفصيلا والا فهما خارجان عن محل النزاع بل هما من امثلة المسئلة السابقة
لكون النسبة عموما من وجه وانت خبير بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا في قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى
الاجنبية في الصلوة فان النسبة فيهما عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فعرفها مما مر في العبادة من كون متعلق النهي الطبيعة من حيث هي بان يكون
القبول او الايجاب المنهي او النسبة الحكمية لا المنهي عنه واما مثاله فقيل انه كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد المسفيه وفيه ان البيع والنكاح عقد
مركب من ايجاب وقبول كل منهما صادر عن شخص كل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث هو اذ الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى انه لو تولى طرفي العقد
وحده لكان منهيا عن كل جزء بنهي على حدة واستحق عقابين فلا نهي هنا يتعلق بالمركب نعم يمكن التمثيل بطلاق الولي فانه منهي عن مهية الطلاق لا بالطلاق
بعد من اخذ بالشاهد وفيه ايضا انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن مهية الطلاق لان له طلاق زوجته ويمكن التمثيل بطلاق السفيه ان قلنا بعدم جواز طلاقه
طلاقا كما قيل فانه مراد الاحسن التمثيل بالنهي عن بيع الكلب فان النهي منهي عن طبيعة الذبح اي التزكية الشرعية فلا يقال ان الذبح غير منهي عن ذبح الكلب فلا
وجه لجعل هذا مثالا للمنهي عنه لوصفه اللازم كما صدر عن بعض ثم واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل ببيع الغاصب مع جهل المشتري ان قلنا
بان البيع عبارة عن نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك والا فعلى القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة وفيه اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري
لان نظره الى انه لو كان عالما ايضا لكان المعاملة منهيا عنها لنفسها وقد عرفنا انها على هذا ايضا تصير منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل من الموجب والقابل
وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المقترن بالقبول ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيا عنه لجزئه فلم ترد بين القولين وعلى تقدير
فالنهي في المثال انما تعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج اي المغصوبية الحاصلة في البيع واما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها قد يكون لاجل فقد
الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحاد والحديد
فلو ذبح بالحاد غير الحديد فسد الشرط وفسدت المعاملة هكذا قال بعض من جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وانت خبير بانه لا فرق بين
المثالين اذ لو كان تغير الذمية في الذابح موجبا لتغير الشخص لكونها وصفا لازما فكذا تغير الحديدية في الاداة فالاحسن جعل هذا ايضا مثالا للوصف اللازم
بعد جعل ذلك مثالا له واما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهرا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه
ان هذا يحتمل امورا الاول كون الشخص بوصف الذمية منهيا عن مهية الذبح وانكان الذبح بطريق المسلمين الثاني كونه منهيا عن الذبح الواقع
حال الذمة وانكان الذبح بطريق المسلمين الثالث كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول يكون منهيا عنه
لنفسه وعلى الاخيرين منهي عنه لوصفه اللازم ومن اين لك تعيين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه
فهو ايضا من باب الاحتمال وامكان التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع مال الغير والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب ليعمل
خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو منهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة متكتفا ان لم يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل
النهي عن الشارع وجودا وعدما وانت خبير بان التقييد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه بشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله

بالغصب

وان بالطريق النهي عن الشرط مستقلا كقوله لا تظهر

ابن اعلى الفاضل

في بيان المعاملة المنهي عنها لجزئها

بالغصب

لا تغصب او لا تغصب في البيع واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت ذلك
الاقسام فاعلم ان العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مر قبله نعم يمكن النزاع فيه من جهة دلالة اللفظ وكذا المعبر
من النزاع الصور الاخيرة من التسعة عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ايضا ظاهرا الا ان يتنازع في دلالة اللفظ ايضا لكنه بعيد بل الظاهر تقدمهم
على عدم الدلالة على الفساد ايضا ثم واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه مجهول الماخذ ولا يجري الدليل
المذكور في العبادة هنا فالاحسن ادخاله في النزاع **الجهة الثامنة** هل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي واللفظي
والتكليفي يختص ببعض منها او الظاهر المعلوم خروج النهي التبعي عن النزاع لما ذكروه من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص
امر لا انما هي انه ان قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا يفسد مع ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد قائل بالنهي التبعي عن الضد
من باب المقدمة لا من باب المقدمة واما التوصلي فلا دخول في النزاع كالنفسي وكذا دخول اللفظي قطعي والتكليفي بضرب داخل بجريان الدليل العقلي
المذكور في البحث فيه ايضا وقولهم ان النزاع هنا في الدلالة اللفظية يريد ومنه ان النزاع في جهة فهم العرف بمعنى انه هل يفهم ورود النهي اللفظي امر تكليفي
على جهة الصحة ام لا فتدبر ونحن ان شاء الله نتكلم في جميع الجهات **المقدمة الثانية** في ثمرة النزاع فنقول بدلالة النهي على الفساد فلا بد
من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كانت عبادة ورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو
الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة فلا بد من الحكم بصحة العبادة او المعاملة وان قلنا بالدلالة على الصحة فيها ايضا ثم ان كانت مما
ورد له جهة صحة تعاضد اصالة الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا لاصالة الفساد وان قلنا بعدم الدلالة على الصحة
ولا على الفساد كما مقتضى اصالة الاشتغال لفساد العبادة ومقتضى اصالة الفساد فيهما وفي المعاملة ثم ان كان لها جهة صحة للعبادة او المعاملة
لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا **المقدمة السابعة** في تاسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد مخالف
للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة عدم النقل
الواضع اليه فهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية ولاصالة
عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه للمعاملة او العبادة جهة فساد ان المنهي عنه نفسه من العبادة يدل فيهما النهي على الفساد عقلا بل اتفاقا ولفظا على
التحقيق لفهم العرف واما المنهي عنه بجزئه من العبادة فان كان النهي لفقد الجزء وانكان لفساد الجزء الموجود والنهي يتعلق بالعبادة بطريق التقييد نحو لا تصل
مع قراءة العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلوة مع قراءة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلوة
مامور به من حيث هو والمكلف مخير باختياره اوجده من ضمن الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما يقال انه بعد ايجاد القراءة
في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح فلا يصح هذه الصلوة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما يابى الفاعل
يجوز الاجتماع ايضا والكلي اللابشرط فلا معنى له اذ الامر بالكلي من حيث هو فرع حسن الكلي من حيث هو والكلي له فرد محبوب ومبغوض فما انتزع الكلي
منهما فلا يمكن ان يكون الكلي محبوبا صرفا اذ المنتزع من المحبوب والمبغوض اما ان يكون محبوبا صرفا فهو ترجيح بلا مرجح واما ان يكون انتزاعه الشخص بطريق
المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو محبوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون
في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفرد ومبغوضيته الفرد انما هو من حيث الخصوصية لا من حيث
كلي فالاجتماع عقلا جائز وانما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده كب المجوس الفلاني وقال ان من اجزائه الجوهر
الفلاني ثم قال لا تركب المجوس من الجوهر الصغير يفهم منه التقييد وانه لو اتى بالمحرم كبا من الجوهر الصغير لم يكن ممتثلا وانكان لفساد الجزء الموجود لكن
النهي يتعلق بالجزء مستقلا مع تعيين المحل اي العبادة كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة فالكلام فيه مامر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد
اي يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ايضا ان عدم العزيمة شرط في صحة الصلوة فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين وهاتان الجهتان
موجودتان في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرأ العزيمة بعد قوله اقرأ
في الصلوة فالتسبب عموم من وجه ونقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد انما الاشكال في وجود الجهة الثانية اعني الاشتراط
والحق ان العرف ايضا يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يأب العقل عن الاجتماع واما المنهي عنه لشرطه فيتصور فيه الصور الاربعة المذكورة في الجزء من فقد
الشرط ووجوده فاسدا بطريق تعلق النهي بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه كالصلوة بلا طهارة وكقوله لا تصل
مع الساتر الغصبي وقوله لا تستر بالمغصوب في الصلوة وقوله لا تستر بالمغصوب واما القسم الاول فهو فاسد اتفاقا لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة
خارج عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط ما عدا الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف
فالحق انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة فيفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كالثاني بقسميه الا ان بعضهم ظاهر انكر الدلالة

العبادة فيهم العرف علم

التنازع

فيما ليس الاصل

فهو خارج عن النزاع والعبادة فاسدة اتفاقا لا للنهي بل العقل الجزء

والمنهي عنه لوصفه الداخل كالمنهي عنه لجزئه فساما واحكاما عقلا ولفظا وفي المنهي عنه لوصفه الخارج وما بعده من القسمين لا فساد عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان التبعي والتوصلي لا يدلان على الفساد عرفا كما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي لصحة المعاملة منحصرا فيما يكون مضادا للنهي فيفسد لا للنهي بل لارتفاع المقتضي نعم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد تعلق النهي بدليل خارج وهو الاستقراء وصحة زرارة تتبع

على الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه الاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن فهم العرف بنفسه واما القسم الرابع ففي العبادات من الشرائط كقوله صل ولا تطهر بالمغصوب يفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلاة واما في المعاملات من الشرط كقوله اشتر الصلوة ثم قال لا تشتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورة انفكاك الحكم عما امر وفي صورة وجوده سدا فالكلام فيه من جهة العقل عما امر ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور كما اذا قال خط ثوبي هذا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا تصل جهرا ولا تجهر في الصلوة ولا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد حتى في الاخير كما لو قال خط ثوبي ثم قال لا تخطه بالرومية بان نهى عن الخياطة الرومية من دون تعيين المحل واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عن شيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل فهم الفساد عرفا كما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة ولا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ولا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق الاستقلال من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني فتدبر ثم ان النهي هو بكل اقسامه الاصلي والتبعي والنفسي والغيري والتعييني والتخييري يدل على الفساد فيما ذكر من العبادات ام يختص ببعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد فاول الفرض فورا بعد قوله صل بعد زوال الشمس يجوز التاخير الى العصر لم يفهم منه فساد الصلوة الادائية في اول الوقت ممن عليه قضاء مع ان النهي التبعي موجود لان ترك الصلوة الادائية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافا لسلطان العلماء وحيث انكر المقدمية من الطرفين على ان ظاهر العلماء انهم عدوا دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا انه على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعي المقدمي عند غير السلطان ومن تبعه انهم لا شك في عدم دلالة النهي التوصلي على الفساد انهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الداعي على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجود الغصب في الخارج وان ترك هذا الفرد من الصلوة مقدمة لترك الغصب وان النهي عن هذه الصلوة لا لمبغوضية نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الى شيء اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شك كما في انه للتوصل ام نفسي كذا في بلغة الاشتاق فالنهي يدل على الفساد ثم الحق فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد لانه على الفساد الصحيح اي الاشتراط لا الفساد الاعم لفهم العرف وان كان الفهم الفساد الاعم لكنه بعيد فلو قال لعبده اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر ثم اشترى سمكا لم يكن ممتثلا **المقام الثاني** الحق عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات نفسا او غيرها تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق يوجب الفراق والعدة ثم قال للمطلقة لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق والصحة وقال ان البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال ثم قال لا تبع يا فلان او لا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال اسقموا نبيا مسهل للصفرا ثم قال لا تشتر به لم يفهم منه عدم التاثير اذا اشتريه نعم لو كان مقتضى صحة المعاملة مما يناقض النهي ويضاده كقوله احل الله البيع لفهم الفساد لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المناقضة بين النهي والمقتضي ويفهم ان المراد حليته ما عدا صورة النهي لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما يضاد النهي بل المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل او قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يقتضي الصحة وضعا لورود حكم اخر فلا وجه لتمثيل بعض للمقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول ايضا كلام يجيء والحاصل ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات **فان قلت** لو قيل ان نكاح الاخت حرام فهم الفساد منا للقرينة وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **قلت** هكذا يمثل بالغلبة في كل النواهي الشرعية فنقول ان المشافهين فهموا من النواهي الفساد للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرع موجودة **المقام الثالث** بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد بغير اذن مولاه مثلا ثم الاصلية اما متبعة كما لو امر بصلوة الجمعة فورا فهو يقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء لفظا ايضا كما هي عقلا لكان ذلك النهي الصادر من الشرع صريحا لاجل التوصل الى الجمعة فهذا توصليا واما ليس بتبعية ولا توصلية فاجعل المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية قسما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما اخر والمحرمات العرضية قسما ثالثا فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والرواية الاتية ايضا تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الرواية لا صحة ولا فسادا واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عندنا الفساد عند الشك في الصحة والفساد بعد النهي بمعنى ان الاصل انما كان هو الفساد ثم ورد عليه جهة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموما الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني** صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك لسيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها لان ظاهرها انه لم يعص الله راسا مع ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فالمراد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة وخالف تبعا

لان النكاح

في بيان دلالة النهي على الفساد في العبادات

في عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات

بيان قوله عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده

وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المأمور به عبادة ام معاملة ففي الحاق المشكوك بايهما وجهان نتائج

في النهي في العبادات

لان النكاح بالاصالة من الشارع المقدس صحيح فمقتضى مفهوم التعليل ح انه ان عصى الله بالاضافة المعاملة للعلة المنصوصة فهي بمفهومها دل على
فساد المحرمات الاصلية من المعاملات وبمنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية
فلا ينصرف اليها العصيان فلا يدخل نحوهما في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من
الشارع بمعنى انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العموم او غيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر
وليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وانكار معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلنا انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية
والتوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحا لوجود مقتضى الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة ح ما ليس جهة صحة كالقمار
وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص الله انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي بل خالف حكم التكليفي للسيد وفيه اولا ان هذا الحمل اي حمل قوله
لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي الاصلي وهو اولى من المجاز وثانيا
انه مستلزم للتكليف اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي ومن الاول الوضعي وثالثا ان ما ذكره اقرب عرفا من هو اقرب المجاز ابقى الكلام
في امرين الاول ان الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسئلة الاصولية **والجواب** ان المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة **الثاني**
ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة بين مفهوم التعليل وذلك المقتضي كسائر المقتضيات عموم من وجه
اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل وغير البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع شامل لصحة البيع محللا ام محرما اصليا
ام عرضيا فلا بد من الرجوع الى المرجحات مع انك قلت بتقديم الرواية مطلقا قلنا اولا ان فهم العرف يقتضي ورود الخبر والاستقراء على تلك المقتضيات
الخاصة كقوله صلوا العامة كاوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم المرجح فتعارضا وتساقطا فيرجع بعد تساقط جهة الصحة الى الاصل هو الفساد فيحكم
لدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علم الاعصاء في كل الامصار يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن
اتفاقهم عليه وفيه اولا منع تحقق الوفاق اذ المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق لان المسئلة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة
ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا تحقق الوفاق ولكن نسلم في العبادات والمحرمات
الاصلية بالتفصيل الذي مر الثاني ان الامر والنهي يقتضيان والامر يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما متناقضين بل
متضادان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين لانهما قد يشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى ذلك ان الامر يقتضي
الصحة فالنهي لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي الفساد **فيه** انه قال ان مقتضى النقيضين نقيضان وذلك يقتضي وجود الاقتضاء وما قال ان المقتضيين
متناقضان في الاقتضاء والعدم بل اقتضاءهما نقيضان نعم يمكن ان يقال ان مقتضى ذلك ان النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها
لا في المعاملات فاذا اقتضى الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات فلا يتم المطلوب مضافا الى ان ثبوت اللغة بالعقل احجوبة لدلالته على الفساد
شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين **والجواب** ما مر هنا فان الاستدلال يحتمل ان يكون للدلالة اللغوية لا الشرعية
الثاني ان الامر بالشيء لا يكون الا لمصلحة موجودة فيه وكذا النهي عنه فاذا تعلقا بعبادة او معاملة فاما ان يتساوى المصلحتان فهو مستلزم للغوية
الامر والنهي معا لاستلزام تساوي المصلحتين الاباحة او يترجح مصلحة الامر فهو مستلزم للغوية النهي لانه مفوت للزائد من مصلحة الامر او يترجح مصلحة
النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلا بد من عدم الامر وهو ملازم للفساد شرعا وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم
في العبادات في الموارد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلا اذ المصلحتان كلتاهما موجودتان تعلق احدهما بالحكم الوضعي والاخر بالحكم التكليفي
ولا منافاة عقلا بين اقتضاء المصلحة عدم الاثبات اولا وانه لو اتى به ولم يأت بمصلحة الامر كان صحيحا بمعنى ترتب الاثر **اشكال** انه قابل بالدلالة
على الصحة بان قوله دعي الصلوة ايام اقرائك مثلا فيه جهتان من الدلالة فالمادة اعني الصلوة دالة على الصحة لان الالفاظ اسامي للصحيحة فالنهي اعني قوله
دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مقدور والتزاما اذ العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور كما ان ظ من اللفظ ايضا ذلك فحاصل الدلالات
الثلث ان الصلوة ايام القرء مقدورة صحيحة ومحرمة وذلك هو المطلوب **وفيه** ان هذا القول بالادلة الدالة على اشتراط الصلوة بالطهر كقوله لا صلوة
الا بطهور فلا بد من التاويل احد الطرفين ولا يمكن التاويل في ادلة الاشتراط لكمال نصوصيتها وظهورها فلا بد اما من القول بان المراد من
الصلوة هو الاعم او المراد من النهي بيان الصلوة ايام القرء غير مقدورة للحائض فلا بد من ارتكاب اقرب هذين التاويلين وانكار كل منهما مهد في
منا الجواب ولا ريب التاويل فيما يستفاد من الهيئة التركيبية اعني المقدورية اقرب فالنهي يدل على الفساد وقد يفصل في المقام بان مقتضى الصحة في
المعاملة انكار مما ينافض النهي كاحل الله البيع ونحوه فالنهي يدل على الفساد والا فلا **وفيه** اولا ان اقتضاء الفساد هنا لا لاجل النهي بل
لاجل التناقض فالحاكم العقل لا العرف وثانيا ان هذا انما يصح فيما اذا انحصر المقتضي في ذلك لكنه لا ينحصر غالبا في ذلك بل قلما يوجد
من العقود خالية عن المقتضي الوضعي واما التمثيل للمقتضي الوضعي بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل فهو بطل لوجود

مخالفة الحكم التكليفي

من الشارع

مغارض

استدلال القائلين بالصحة

اصل في العام والخاص

اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي وعلى كلي يكون النسبة بينه وبين الشيء عموما من وجه بحسب تعدد الصدق والعموم يطلق على الاحتمال وعلى الشمول وعلى الاستغراق المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف والاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته وهو مشترك معنوي بين هذه الالفاظ لصلاحيته لعدم تعدد الوضع وللتبادر وصحة السلب عن خصوص المجموعي او الافرادي والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق وهل هو حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف وفي اللفظ الدال عليه بالوضع ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره ليدخل مثل ترك الاستفصال وجوه ثم في كون دلالة العام على العموم مطابقة ام تضمنا ام التزاما احتمالات والحق ان المقامات مختلفة نتائج

الاظهر ان في هذه المسائل مورد حكم جزئي لا بد من التمسك بالباب المقتضيات الوضعية وثالثا نقول على فرض الاختصاص ان قوله احل دلالة البين على الجواز واخرى على الصحة والنهي انما يرفع الدلالة الاولى لا الاخيرة فبقي الصحة بحالها ايضا ومما ذكرنا تقدر على ابطال سائر الاقوال وجرحها وترجيحها فلاحظ

الفصل الثالث في العام والخاص فيه مقصدان

المقصد الاول في العام

ضابطة فاعلم ان العام قد يطلق ويراد به الكلي المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان وان الكليين عاما من وجه وقد يطلق العام من الشيء على كلي يكون النسبة بينه وبين ذلك الشيء عموما من وجه من حيث الموارد كالصلوة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان ويفترقان موردا والنسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلي وقد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كما اذا رايت شبحا متحركا من بعيد فهو اعم من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما وكقولك الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا يدل على الخاص الفرق بينه وبين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على الكثيرين بخلاف الكلي المنطقي واما العام الشمولي كقولك ايت رجلا فان اطلاق الرجل منه على الكلي اي فهو فرد ما فهو من الكلي المنطقي وان اريد الفرد الخارجي القابل لزيد وعمرو فهو من العام الاحتمالي وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول وهو معناه اللغوي كقولك البلية اذا عمت طابت وقولهم عمي المطر وتلك الاربعة صفات المعنى واتصاف اللفظ بالعموم بتلك المعاني انما هو بالتبع وقد يطلق على الاستغراق وهو قد يكون باللفظ حقيقة او مجازا وقد يكون بالعقل اذا عرفت ظهر لك فاعلم انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او للدلالة على استغراق جزئياته او جزئيات اجزائه او للدلالة على استغراق اجزائه او اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه او اجزاء جزئياته والكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي او الافرادي فلا ينعكس الثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي او الافرادي لان الاول استغراق للاجزاء والثاني لاجزاء الجزئيات وان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي فهو داخل لكل رجل ولا رجل فيشمل كل المصاديق ولا يلزم حد الانعكاس من حيث المصدق لكن هذا القابل يعترض بان الرجال عام على القول المشهور ايضا فلا ينعكس التعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقا والثالث لا يشمل الا للرجال على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي ويخرج بالعموم والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا لاجزاء ولا للجزئيات والخامس كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق الجمعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عموم مجموعيا فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس وخرج بالموضوع المهمل وبالدلالة على الاستغراق المثنى والجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجالا عبارة عن ثلثة رجال مثلا لا عن كل الثلثة والرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين هكذا ودخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا اجزئياته نحو كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذا عرفت ذلك

علمت ان تعريف العام بانه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شمول شيء منهما للرجال اذا كان موضوعا للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له متعدد في العموم المجموعي ليس كذلك اذ ما يصلح له ليس الا شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع وكذا اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له قبل العموم وهو كل جمع لا كل فرد ويرد على الاولين منهما النقض بالمشترك طردا على القول بظهوره في الجمع ولا يرد على التعريف الاخير ولا على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة وهل لفظ العام على المختار مشترك لفظي بين الدال على استغراق الاجزاء او الجزئيات ام المعنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق والدليل التبادر وصحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي وهل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال عليه وضعا ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثلا ليس بعام اختصاصا باللفظ والا لما صح السلب عنه ومقتضى عدم صحة سلب العموم عن العموم المستفاد في مثل ترك الاستفصال ازلا يصح ان يقال انه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ بعد انضمام غلبة اتحاد المشتق والمشتق منه في المعنى فيتعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة باصالة عدم تعدد الوضع في الاصطلاح اذ لو كان العام والعموم موضوعا لمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع وان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى معنى وكان العام والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام من حيث المادة يكون معناه هو العموم بهذا المعنى ولو نقل العام الى معنى اخر لكان هذا النقل بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في مادة العموم اصطلاحا وهو خلاف الاصل فبضميمة هذه الاصلين تعارض صحة السلب وعدمها في لفظ العام والعموم وح فلا بد اما من طرح الاصلين والعمل بالامارتين فيكون العموم غير مختص باللفظ والعام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه اللغوي لا الاستغراق المستفاد من اللفظ ام من غير اللفظ والعام اي المادة الموجودة في ضمن هذه الهيئة منقولا عن التعريف الى اللفظ الدال على الاستغراق فيكون هيئة العام موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام والموضوع له العام اذ الواضع التاقل تصور المعنى الكلي اي اللفظ الدال على الاستغراق ووضع اللفظ الخاص بازائه فيخرج هذا الفرد من المشتق عن سلك سائر المشتقات التي وضعها عام والموضوع له فيها خاص لكن اختلاف هذا المشتق بالنسبة الى المعنى اللغوي انما هو من حيث المادة لا الهيئة فان هيئته من حيث المعنى متحدة

مع هيئات

في العام

مع هيئات المشتقات من حيث ان الهيئة تدل على اتصاف الذات بالمبدء وانكار وضع هذا المشتق عاما والموضوع له عاما حتى من حيث الهيئة بخلاف هيئات المشتقات حيث ان وضعها من حيث الهيئة عام والموضوع له خاص واما من الاخذ بالاصلين وطرح احد الامارتين وهي صحة السلب بحملها على المجاز كقولهم البليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون العام انه حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح احدى الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل زيد ليس بانسان مما لا يدل على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب فيخصص بغير ما تلك كالعام ولا ريب ان اقرب الوجوه اولها لان كلا من الامارتين دليلان اجتهاديان لا يعارضهما الاصلان ولا يجوز تاويل احدهما بالاخرى للعلم بكون كل منهما على حقيقة اجتهادية غير ناشئة عن القرينة سلمنا عدم العلم بالحقيقة لكن الاصل فيهما الحقيقة **فان قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المتقدمين قلت هذا الاصل وارد عليهما بناء العرف فالحق ان العموم اعم من التلفظ والعام حقيقة في خصوص العموم اللفظي الوضعي لصحة السلب عامة ثم ان دلالة العام على العموم هل هي مطابقة ام تضمن ام التزام والحق ان المقامات مختلفة ففي مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة صيغة العموم اعني كل على الاحاطة والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على الفرد الرجل ويشتق من التركيب جميع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة بل لفظة كل ولفظة لا بوصف وقوعها قبل النفي يدل عليها والدليل فهم العرف فانهم يفهمون في مثل ذلك دلالات فتدبر وفي مثل في الحبس نحو ورجل في الدار يشتق من اللفظ مطابقة نفي الطبيعة والتزاما نفي كل الاجزاء الذي هو عبارة عن العموم لفهم العرف الاشتقاق من معنى الآخر كما هو الحال في دلالة الالتزامية واما في مثل العلماء والرجال فان قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على هذا القول على الاجزاء على الافراد فالاحاطة جزء المعنى ودلالته على الافراد تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع فدلالته على خصوص زيد وعمرو تضمنية وان قلنا بالعموم الجمعي بان يكون الالف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجمع بالمطابقة من رجال ويشتق من المركب كل المجموع كل رجل وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم ففيه اشكال يمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون كل فرد من الافراد مدلولا بالدلالة التضمنية كالعموم المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير معلق للحكم وغير مقصود بالذات بخلاف الاول فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق للحكم مستقلا ولا ينافي هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون كل من الافراد موضوعا له ومطابقيا اما لا بشرط او بشرط الوحدة وحال الوحدة وبشرط الانضمام او حال الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا لكل فرد دفعة واحدة كوضع لفظ هذا للجزئيات بوضع واحد لكن الاخير خلاف الحق لان المتبادر من لفظ الرجال هو القسم الاول اي التضمني فيكون على هذا لفظ الرجال المجموع اجزائه موضوعا بوضع واحد ودلالة واحدة لكل الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على كل فرد بخصوصه تضمنية كما ان الدلالة على جهة الاحاطة تضمنية ايضا **ثانيها** اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كان مجازا فالمشهور وجودها وقيل كل ما يدعى كونه للعموم فهو للخصوص وقيل بالاشتراك اللفظي وعن المرتضى انه يقول بالاشتراك لغة وبالعموم عرفا بالوقف والحق الاول للتبادر لفهم العرف من قولنا ما ضرب احد العموم وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت الوضع للعموم ولانه لو قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب ولانه لو ضرب احد جميع المشركين لم يصح ان يقول ما ضرب كل المشركين ولو لم يضرب واحدا منهم صح ان يقول ما ضرب كل المشركين ولا يصح ضرب كلهم فصحة السلب عنهما كاشف عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولانه من ادعى ضرب رجل واردت تكذيبه قلت ما ضرب احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الايجاب الجزئي ولا يتفق على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يقال انها حقيقة شرعية لانه لم يكتشف من اعراب لكنا الاجنبيين باصطلاحهم بمجرد هذا القول فليس الا لوضعه لذلك لغة الا ان يقال من جانب عصم ان الاستثناء قرينة العموم وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يقال ان ذلك من جهة الحقيقة الشرعية فتدبر ولقصة ابن الزبعرى وهي مشهورة وفهمه لدليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك تقريره صلى الله عليه وآله اياه على فهمه وجوابه حيث قال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر صلى الله عليه وآله العموم وقرر عليه والعجب من بعض حيث اشترط في افادة ما ومن الموصولتين العموم تضمنهما معنى الشرط ومع ذلك استدل على وجود العام بقصة ابن الزبعرى والحال ان لفظة ما في الآية غير متضمنة للشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الآحاد المفيد للظن في الموضوع المستنبط كما هو الحق **احتج** القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** ان الصيغة استعملت فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة **وفيه** اولا منع هذا الاصل وثانيا وجود الدليل الاجتهادي عليه **الثاني** انه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له في اللغات او بالنقل فاما لا يفيد متواتره غير موجودة والا لاستوى الكل منه وفيه اولا منع عدم افادة الآحاد وثانيا منع استواء الكل في التواتر وثالثا ان هذا القائل معترف بالوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم فتدبر ورابعا انه لو كان حقيقة في الخصوص او فيهما لعلم ايضا اما بالعقل او بالنقل الخ ما ذكره نعم لو كان المستند هذا الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص لم يرد عليه الايراد الثالث مضافا الى ان المستند من العقل في كلامه انكار اعم من الاني والكلي فالحصر مسلم لكن قوله العقل لا مدخل له ممنوع لمدخلية العقل الاني في اللغات وانكار الكلي فقط فتوهم

بل اللفظي

النكتة الواقعة في سياق

في دلالة الصيغة

اهله

العقل

في ان للعلم صيغة تخصه

العقل لا مدخل له مسلم لكن الحصر ممنوع لامكان اثبات اللغات بالدليل الآتي وتفصيل الكلام ان الدليل الآتي هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة
ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمي عكس ذلك والمراد من العلم في المقامين اعم من الظن من الادلة الآتية التبادر الذي هو اثر الوضع وعدم
التبادر او تبادر الغير اللذين هما اثر عدم الوضع وعدم صحة سلب المسبب عن الوضع ومنها اصالة عدم النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء ووجه كونها
آتية انه بعد ما رأينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى عرفا وشككنا في كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوي شيئا آخر فنقل اللفظ عنه الى هذا المعنى نقول
ان من آثار وضع اللفظ لغة لمعنى بقاء ذلك المعنى بحاله غالبا اذ النقل قليل فبعد ما تفحصنا ولم نجد ذلك المعنى ورأينا انتفاء ذلك الاثر علمنا
بانتفاء الوضع اللغوي لهذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر اعني بقاء المعنى المحتمل كون اللفظ موضوعا له لغة علمنا بانتفاء المؤثر اي الوضع لهذا
المعنى المحتمل فظهر انها دليل آتي وما توهمه بعض من انها دليل آتي خرج عن عدم الحجية بالاجماع او نحوه فهو فاسد وصفا ومنها اصالة تأخر الحادث
فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر عنه قبل ذلك لكان من آثار الاطلاع عليه بعد الفحص فحيث لم نجد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اي تقدم الوضع
وذلك كالنقل المنقولة الى المعنى الشرعي قطعا ولكنا شاكون في انها نقلت في زمن الشارع او بعده ومن الادلة اللمية شدة الحاجة كما تمسك بعضهم
لاثبات الحقيقة والتجوز بعض حيث تكرر جوا التمسك بالدليل اللمي في الالفاظ واستدل بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية وسمينا
الدور كالخمر فانا نرى ان التسمية دائرة مع الاسكار اي تخمير العقل وجودا وعدما فقبله يسمى عصيرا وبعد الانقلاب خلا وحين الاسكار خمرا فيظهر
من ذلك ان علة التسمية بالخمر هو التخمير والاسكار فكان الواضع قال سميته خمرا لانه مسكر يخمر العقل ثم انك بعد ما عرفت وجود الدليل الآتي
فحالة اللغات فلا ريب في حجيته اذا كان علميا كالتبادر الموجب للعلم بل العلمي حجة وان كان لميا لو وجد اللمي العلمي في اللغات لما دل على حجية العلم واما اذا كان
الآتي ظنيا فهو حجة لنص كالعلمي لاتفاق العلماء وانكار بعض الاخباريين حجية التبادر واه ولا طباق اهل العرف عليه وعليه بناء هم في تعلم الالسنة
وللدليل الرابع الدال على حجية الظن من اي سبب حصل في الفروع ولو اقتصرنا بالالفاظ المعلومة الوضع لانسد باب التمسك باكثر الاخبار
وقل من الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل لا نظن عدم انكار احد من المجتهدين حتى العاملين بالاخبار من باب التعبد حجية تلك الظنون في الموضوعات المستنبطة
بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الاسباب المعممة لحجية الظن كلها او اكثرها آتية هنا واما الدليل العقلي اللمي
القطعي غير موجود في اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظني منه فالحق عدم حجيته لعدم الدليل عليه واما اتفاق العلماء فلو ندعه على عدم الحجية واما
اتفاق اهل العرف فلا ريب بناؤهم على عدم اعتبار اللمي الظني واما الدليل الرابع فلعدم دليل على تعميم الظن الى هنا اما مقدمة عدم الكفاية فغير تامة اذ لو
علم سقوط الدليل الظني الذي لا يوجد الا قليلا في الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا
وان كثر القائلة انكروا حجية ذلك مع قولهم كلا او بعضا بحجية الظن الآتي بل بعض من عمل بالقياس في الاحكام منعه هنا وكذا لا يمكن التمسك بالاولوية
ترجيح المرجوح وان فرضنا حصول ظن قوي منه اذ بعد وقوفهم على عدم الاعتبار الا عن نادر من العامة وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار نقطع لرجحان
والاولوية ثبوت المرجوحية مع ان الاولوية ايضا ظنية هنا والتمسك بالظن في اثبات الظن دور ففهم مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو الآتي
فلو اراد المستدل من العقل اعم من اللمي فالحصر مسلم ولكن قوله العقل لا يفيد ممنوع اذ الآتي منه حجة وان اراد منه اللمي فقط فهو مسلم والحصر ممنوع
احتج القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص والعام المشتمل على الخاص فهو اعم من الموضوع الا
ان يقول انه اذا كان الخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا المشكوك وفيه ان هذا يصير دليلا لما
ظنيا وذلك عدم حجيته مع عدم حصول الظن منه وقد يجاب بان الخاص وان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وفيه انه وان كان صحيحا في مقام
المعارضة لانه معارضة للدليل اللمي بالمي لكنه لا يتم ان قيل بكون الخصوص احوط كما في اقل المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام في الخاص حتى صار
مثلا ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نفس المثل ايضا مخصص بقوله تعالى الله بكل شيء عليم فيكون المثل من باب المانعة والحاق القليل بالعدم واذا كان
الاستعمال في الخصوص اغلب كان بالحقيقة وفيه ان المراد بقوله ان الاغلب هو الحقيقة ان كان النظر الى القاعدة المتقررة من ان اللفظ اذا استعمل في معنيين احدهما
غالب والآخر غالب لغلبته فيحكم بان الحقيقة هو الغالب استعمالا فالصغرى اي غلبة الاستعمال هنا في الخصوص مسلمة وكذا الكبرى اعني اقتضاء القاعدة حقيقة
الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة في العموم وان كان النظر الى ان الغلبة تكون حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز
وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز والاصل يقتضي المجاز لان المجاز خلاف الاصل فيهما ان المراد بقوله المجاز خلاف الاصل ان كان انه
خلاف الظاهر فهو مسلم نعم هو مسلم فيما اذا كان الموضوع له مشخصا ومثل في المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك في الموضوع له فان الاستعمال فيه اعم
من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل الاعتباري اذ المجاز يحتاج الى القرينة والاصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها ففيه ان وجود القرينة
والالتفات اليها قدر مشترك بين القابل بالخصوص والقابل بالعموم اذ القابل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص فهو في تعيين
مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة غاية ما في الباب انه على قوله يكون القرينة معينة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون قرينة الخصوص فقط

فلا يقول

وجه الباب السابع في علم الوضع

لو ندعه على الحجية

اولى

تقليل

أصل في الجمع المحلى باللام الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي او الافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق لفظا ام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال على درهم فتأمل وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا انه ذو دلالتين والجمع المضاف كالمحلى في الاطلاقات والمقامات تتبع

فلا يتفاوت الامر في قلة الحاجة وكثرته بين القولين وانكار اختلاف الاصل الاغبياء اذ المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **فتنبيه** انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع كما ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فتدبر ان الالتفات اللازم في المجاز ان اجمالي لو جرى فيه الاصل لم يكن معتبرا فالدليل المذكور على كل التقادير يطبق مضافا الى ان نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما يوجد خص فان لفظ التخصص هو الاخراج عن ظاهر اللفظ ولا يتصور ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل وارد مورد الغالب وان بعض العمومات باق بحاله شاهد على الوضع العموم مع ان ذلك المستدل ان اراد اثبات الشهرة بنفس هذا المثل فهو كما ترى وان كان غرضه من التمثيل التأييد بان يكون عالما بالغلبة في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كالكوم هؤلاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كالشريفة الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة جعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين فيكون المراد منه معنى النكرة فيصح توصيفه بالجملة فيكون العهد ذهنيا لانه في المعنى الآية كالنكرة قد يجري فيه احكام النكرات وقد يجري احكام المعارف وقد يطلق ويراد جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج النساء بل الابكار فالمراد اني لا اتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل وقولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف ليشمل الخواص وكقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فيجعل المراد من الاحكام الحكم ليشمل المتجزي على القول بدخوله في الحد وما تراه من جعل بعض ايا جنس جمع ليشمل المتجزي فهو ان قد يكون المتجزي عالما بمسئلة او بمسائل من الاكثر فلا يشمله جنس الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي والافرادي المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز في كل ما سواهما بتبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب وتنصيص العقلاء واطراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الاخر كالعهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي بعد التأمل في مثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لا يفهم الا الاستغراق دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل مجاز يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان يكون بعض تلك المعاني الانفهامها من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤنة مشروطا بشرط كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج الى ارادة العهد منه الى سبق ذكر او خصوص الاشارة الحسية لذلك فحينئذ اطلاق اللفظ من دون قرينة عهد حكم بان العهد غير مراد وينصرف الذهن عند الاطلاق نظرا الى عدم وجود شرط العهد الى غيره من المعاني وهذا لا ينافي الحقيقة فيه فان عدم القرينة على العهد وقرينة على عدم ارادة العهد ما نحن فيه من هذا القبيل ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا هل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى الحق الاخير لغلبة الاشتراك المعنوي اللفظي مع اتحاد بعد الوضع فهو للقدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن الاستغراق والعهد فان في العهد ايضا المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد كونه حقيقة في استغراق ما يراد حقيقة في الاستغراق الجمعي والمجموعي او الافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال على درهم او اعط الرجال درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ولا تقتل المشركين فتدبر ثم على المختار من كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا بكون الهيئة التركيبية موضوعة بازاء المعنى لا يكون زائدا لا يبين سوى العهد غيره والعهدية فيه يستفاد من قولنا هؤلاء ونحوه لان اللام للعهد وهذا كله في الجمع المعرف باللام واما الجمع المضاف فحاله كحال الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فاستخرج الامثلة **ضابطة** هل المفرد المحلى باللام يفيد العموم لا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل **فاعلم انه** يتصور فيه نزاعان احدهما ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة يظهر من بعض الاهمال لان الغرض من الوضع الاستعمال للتفهيم والتفهم والمادة مع قطع النظر عن اللواحق لا تستعمل ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاسماء موجودة في الاسماء المعدودة فان من اراد تعداد الاجناس قال فرس بقر غنم والظاهر ان جواز ذلك وفاق كما سمعت من بعض النحاة **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق لا الاستعمال بكل نحو فالمادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من المادة الماهية من حيث هي ومن اللواحق شيء اخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للماهية اشتراك صحة استعمالها بكونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى فيحتمل الوضع والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المسموعة وراء الجد هو الماهية لا بشرط او بشرط الوحدة على الخلاف الاتي لانه لو لم تكن موضوعة لزم ارتكاب خلاف الاصل فانا نفرض مثلا مادة من المواد ويكون تلك المواد باعتبار ادخال اللام عليها والحاق التنوين بها او اضافتها الفاظا اخر سوى المواد المعراة عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلثة وتجردها عنها اربعمائة لفظ فعلى ما نقوله يكون المواد موضوعة باوضاع شخصية فيحصل مائة وضع شخصي وبعد ذلك يحتاج الواضع في وضع الباقي الى ثلثة اوضاع نوعية **فنقول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك الماهية ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فهنا مائة وضع شخصي وثلثة اوضاع نوعية ويكون الالفاظ اربعمائة كلها

موضوعة

اصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة عن اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر من بعض وذلك
الاصل فتامل وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق دلالة الثاني مدلولان والموضوع له المادة هو الماهية اللابشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها وللتبادر واما اخذ الوحدة
في تعريف اسم الجنس فاسد بجميع تقاديره المنقوشة بج

في المفرد المحلى

موضوعة وعلى ما يقوله الخصم مائة منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثمائة منها موضوعة بالاوضاع الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي
بعد كون المواد المجردة مهملة لانكثر الاوضاع على مذهبه هو خلاف الاصل فتامل مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق دلالة الثاني و
مدلولان ولو لم يكن للمادة من حيث هي لم يتبادر كذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر
الحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك فهي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس **فاعلم**
ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريفه لزعمه ان المادة المجردة ليست موضوعة
فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى انه اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة
موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل ان لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه يسلم وضع المادة المجردة
للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما
على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلازم
في ذلك فما نقول في مثل الرجل خير من المرأة وجاءني رجل لا امرأة وسد علي في الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص وكونه كذلك في بعض الاحيان
لا يستلزم مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعد الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا
فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلانه بعد تسليم الخصم وضع
المادة للماهية لا بشرط نقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون ما يسمى بذلك اللفظ دالا على
الماهية لا بشرط لتطابق الاسم المسمى واطلاقه وارادة الدال على الوحدة حكان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك ان كان
اصطلاحا منك خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة **المقام الثاني**
اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك الرجل مشير الى حاضر وقد
يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة كقولك مر على اللئيم يسبني واما التمثيل لذلك بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض فاسد
ولعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمطلوب هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد
المعين لعدم معهوديته فتعين ارادة الفرد المعين الغير وهو العهد الذهني **وفيه** ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبائع فاسد مع ان المتبادر
هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر لحما وادخل سوقا وتوهم عدم امكان الدخول على الفرد امكن الدخول في الماهية كسائر الماهيات او الافراد وقد يطلق على الاستغراق
كاهلك الناس من الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر ذلك فهل هو مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنوي حقيقة في بعض ومجاز في اخر اقوال ونحن
نقول **اما الجنس فالحق** انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون
معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنى اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التنافي في قولك اكرم
الرجال وللاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين والدخول استعمل ايضا في معناه الحقيقي بطريق الحمل المتعارف بالنسبة
الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون افادة العهد الخارجي مقتضى وضعه الافرادي وعدم افادته اياه حقيقة فرع الوضع الجديد المنفي بالاصل
وهل هو مشترك بين هذه الفظا ام معنى الحق الاخير للاصل والغلبة والقدر المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه للتنافي
عرفا بالنسبة الى المادة ولانه انكار فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فيفيد عدم تبادره وتبادر الجنس ولعل بطلانه اتفاقي ايضا واما ان يكون
مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستفادا منها الطبيعة والفرد مفهوما من الخارج
وابطاله يحتاج الى ذكر مقدمتين **الاولى** ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا
دخل لوصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بهذا الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه فرد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى
معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال بدل هذا القول اكرم هذا لتحقق المقصود من الامر وان لم يذكر الطبيعة اصلا
ولا كون هذا فردا من الطبيعة بخلاف الذهني فان المقصود فيه ليس كرام فردما ولا الكرام طبيعة الرجل بل اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة
فيحتاج في حصول التكليف وبيان المراد الى بيان الامرين معا اي الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في افهام المقصود **الثانية** ان النزاع
هنا مع الخصم لقائل بالاشتراك المعنوي صغروي بمعنى ان النزاع في ان الدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتفاقنا او فيها
مع الفرد حتى يكون مجازا كذلك ونحن ندعي الاخير والخصم الاول اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الفرد الغير المعين اللازم فهمه بحكم المقدمة الاولى اما مستفاد
من اللام او من الدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعد ملاحظة المرور او الدخول والشاء بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من الدخول
كما ان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المطلوب فيكون مجازا بحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فيدفعه ان فردا ما معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف
مع ان

حقيقة

الحكم

في العهد الذهني

ثم الحق ان المفرد المحلى حقيقة فى الجنس للتبادر ولانه مقتضى الوضع الافرادى فى جزئى المركب والوضع الجديد منفى بالاصل فى العهد الخارجى وجهانه لا فى الاستغراق للتنافر وعدم اطراد
الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه نفاه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس نفاه الاصل او معنويا نفاه الحصر العقلى وبيانه موكول الى المطولات ولا فى العهد الذهنى
للتنافر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك فى اثبات عمومه فى بعض الموارد بدليل الحكمة فواه جدا اذ مع فهم العرف العموم لا حاجة اليه ومع عدمه لا ينفع مضافا الى ما فى تقريره من القصور
وهل هو ذو دلالة ومدلول او ذو دلالتين ومدلولين وجهان نتايج

مع ان المتبادر من اكرم الرجل فى العهد الذهنى اكرم الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل ولو كان الفرد مستفادا من اللام القسم الاخير
وانكان مستفادا من الخارج لحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما
فيندفع ان القرائن الدالة على شئ كدلالة المرور على فرد ما مثلا على اقسامه يكون الذى اقيم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون
المرور مثلا مستعملا فى فرد ما وقسم لا يكون المعنى القائم عليه القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد من ذلك
الشئ كما ان العقل يدل هنا بملاحظة المرور على ان المراد فرد ما مع استعمال المرور فى نفس معناه الا فى فرد ما وعلى الاخير اما لا يحتاج ذلك المعنى
القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجا الى التعبير عنه بلفظ فى انظار العرف كما فى قولك جائنى انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقى والهيئة قرينة على
ارادة فرد ما لا يحتاج فيه عرفا الى حمل الانسان على ارادة فرد ما واما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ فى نظر العرف ولا يكتفى بالعقل
وما نحن فيه ليس من القسم الاول ولا من الثانى بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظه ذلك وذلك كاشف
عن انه يحتاج عندهم الى المعبر وانه من القسم الثالث ولا ريب فى انه لا معبر هيهنا سوى المدخول فتعين ارادة فرد ما منه فصار مجازا نعم لو كان فرد ما مستفادا
من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة فى ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ فى الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل
على المجازية هنا بان الحقيقة فى العهد الخارجى انما هو لاجل استعمال المدخول فى الطبيعة وحمل على الفرد المعين فى النسبة التقييدية بالحمل المتعارف
وهذا لا يتصور فى العهد الذهنى اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجودة فى ضمن فرد ما لان فرد ما لا وجود له فى الخارج فلا وجود للطبيعة
فى ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد فى الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة فى ضمن فرد ما الا
اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه** اولا منع عدم وجود ما فى ضمن فرد ما اذ فرد ما موجود فى ضمن الفرد الخارجى فالكلى موجود فى ضمن فرد
ما الموجود فى ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان اراد ان هذا مستلزم للمجازية الوقتية فى قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة
غير موجودة فى ضمن فرد ما وان لا يحصل الا فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجئ فى بحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى عدم صيرورة
المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف يفهم كلية الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد ما ام لا وفهم العرف لا يلازم الصحة عقلا كما لو
عرفه كما فى العهد الذهنى ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة فى ضمن فرد ما وان ابى عنه العقل وذلك يستلزم الحقيقة فى نحو اعتق رقبة مؤمنة
والمجازية فى كرم الرجل اذ الفرد فيه مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة فى معناها الكلى والفرد المراد من المؤمنة ومن المركب يفهم
التقييد واما الاستغراق فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتنافر عرفا ولبعد اطراد الاستثناء ولانه ان كان حقيقة خاصة فيه فيندفع تبادر غيره
عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيندفع الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيندفع ان الطبيعة مستفادة من المدخول والاستغراق
اما مستفاد منه ثم صار مجازا وهو المطلق او من اللام **وفيه** ان الاستغراق معنى اسمى كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز
والايراد الاخر فى العهد الذهنى اعنى لزوم تقدم الفرد على الطبيعة لا يجرى هنا لان مقتضى فهم العرف فى الاستغراق كذا ومن الخارج **وفيه**
انه لما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه لتلك القرينة كان يكون الاستثنا الذى هو قرينة العموم فى نحو الانسان الا فى خسر لا
الذين امنوا مستعملا فى ارادة كل الافراد كما ان القرينة فى الاوامر الشرعية على ارادة الفور وهى قوله تعالى سارعوا مستعمل فى الفور بزعم من يقول ان الامر
للفور لتلك الاية واما ليس القرينة مستعملة فى ارادة كل الافراد كما ان القرينة على الفور التى هى لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لو لاه
لم تستعمل فى ارادة الفور وعلى الاخير اما لا يحتاج فى نظر العرف الى معبر لفظى اخر بل يكتفى بتلك القرينة ام يحتاج اليه وما نحن فيه اى اطلاق المفرد
المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى المعبر اللفظى بحكم العرف كالمطلقات المنفصلة الغير الاخبارية وهذا المعبر اللفظى ليس نفس القرينة فهو اما اللام المستعمل
فى الاستغراق مجازا واما المدخول وعلى التقديرين يكون المعبر باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا فى الاستغراق
لتقدمه على فهم الطبيعة عرفا بعكس العهد الذهنى فالمجاز هنا وفى العهد الذهنى المدخول كما مر فى النكرات ثم ان صاحب الضوابط قال انا وان لم نقل بوضع
المفرد المحلى للعموم لكن يستفاد منه العموم فى بعض الموارد بدليل الحكمة كما فى احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ وحاصل ما ذكره
ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو يوجب بطلان تعلق الاحكام بالطبايع على فرد معين عند المتكلم والمخاطب لخلاف الواقع والفرض واما على الفرد
المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو مناف للمقال لان المقال مقام البيان وما على الاستغراق فهو المطلوب
وفيه اولا منع عدم تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل فى الثالث اذ المقال قد يقتضى الاجمال فربما يتوهم المخاطب السبب الكلى كما يتوهم
انه لا يبيع يكون حلالا لا فرد وهمه بان بعض البيوع حلال فلعل ذلك الخطاب من هذا الباب الا ان يقال هذا خلاف الغالب فى الحق المشكوك بالغالب
ارادة البيان وثالثا منع بطلان احتمال الرابع اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافى البيان كما لو قال اجتنب واحدا من تلك الافراد فبالنسبة الى الرابع يحكم بالنفى
وبالنسبة الى الواحد بالتخيير الا ان يقال ان فرد ما كلى لا يتعلق به الحكم عند صاحب الضوابط ورابعا سلمنا كل ذلك لكن نقول ان العرف فى هذا الخطاب ايضا يفهم العموم فلا

فى المفرد المحلى

اربعة احتمالات فيه

وفيه كلام

حاجة

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام موضوع لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهي حقيقة فيها سواء اشير بها الى الجنس او الفرد ثم لو استعمل المحلى في الاستغراق او العهد الذهني فهل اللام مستعملة في الاشارة ايضا ام لا وعلى الاخير فهل هي مستعملة ام مهملة وجوه **اصل** في المفرد المضاف المفرد المضاف يستعمل في الاربعة المتقدمة وفي افادته العموم مطلقا او ان كان مصدرا ام لا مطلقا اقوال والاصح انه كالمفرد المحلى والدليل الدليل **اصل** في المفرد المنكر المفرد المنون يطلق على العموم فتامل وعلى فرد معين او منتشر وعلى الجنس وهو مجاز في الاولين اتفاقا لتبادر غيرها وفي كونه حقيقة في الاخير مشتركا بينهما لفظا ام معنى ام حقيقة في احدهما خاصة وجوه لكن لا شك في كون التنوين للتمكن ايضا وجد حتى في النكرات واسما الاجناس فهو علامة لجريان الاعراب وتمامية الاسم

شرح

حاجة الى التمسك بدليل العقل وان لم يفهمه فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب فان الخطاب بما لا يراد وارادة خلافه قبيح الا بقول العرف يفهم العموم وهذا الدليل العقلي يبين سر فهم العرف **وفيه** ان السر في فهمهم العموم ليس ذلك بل السر انهم يفهمون في تلك الموارد تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي شاملة للافراد فيفهمون سريان الحكم بالالتزام **المقام الثالث** بعد ما عرفت وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي فهل الموضوع له لافادة هذا المعنى فهو المركب بان يكون دخوله دلالة ومدلول ويكون كل من اللام والمدخول جزء دال تام فهما دالان ومدلولان وعلى الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول وهل الدال على الزيادة فهو اللام مستقلة حتى دخولها على المعرف ام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية اي اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل يجلان الاحتمال الاول كما مر منا واما بين الاحتمالين الاخيرين فلا اصل ولكن مقتضى التبادر الاخير منا ثم بعد ما علمت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريفنا الجنس او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له افراد مطلق الاشارة عدم وجود التنافر في الجنس العهد الخارجي لا في المادة ولا في الالة والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس وفرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افرادها ومرة الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** اصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر جهة مطلق الاشارة في اللام بمعنى انه اذا استعملت اللام في الاشارة الى الجنس فهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة الى الجنس او الفرد فان في كل منهما موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من له الملاحظة ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو اله الملاحظة فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر التي لا دخل لها بكون الخصوصية فردا لالة الملاحظة كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني ام الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة حتى تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لافادة فرد ما او كل الافراد لا الاشارة اليهما وهذا ايضا يحتمل ان يكون بطريق ارادة فرد ما او كل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لافادة ان هيئة لفظ قد يستعمل في فرد ما او كل الافراد وهو الدخول فتكون اللام كالعلامة كدلالة الميل على الفرسخ ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبداهة افادتها بفهم العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللفظ عند استعماله في المعنيين بل لو عبر عنهما في الفارسية بطريق الاشارة كالمستهم وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتدبر فتعين الاخير في الجملة ليست في المعنيين بمستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة ولكن الدخول فيهما كان **ضابطة** المفرد المحلى المضاف يستعمل ايضا في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السري بالجنانا فكذا هنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم ونقول بمجانيته فيه هنا وقول بالاول لان المضاف مصدر وبالثاني انكار غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب من بعض حيث قال ان افادة المفرد المضاف العموم لا طراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال انظر الى اكل زيد الا اكله الفلاني اولى ضربه الا الضرب الفلاني بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيهما ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله تعالى احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا هذا على مذاق العموم وعندنا ايضا لفظ مستعمل في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم من خصوص المقام بمعنى انه لاجل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم الاثرائي لا السري كما انهم يقولون في بعض الموارد ارسلت اليك من البلد الفلاني رمانا حامضا اي رمانا ارسلت اليك من الرمان من ذلك البلد كان حامضا وقد يطلق على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق والمقيد والمنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد يطلق على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحو جاءني رجل لا امرأة على مذاق القوم ولا ريب في انه مجاز في الاولين للاتفاق وتبادر غيرهما واما في الاخيرين ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع جد فيه التنوين في المعارف نحو زيد وام اسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل ولا ريب وجوده في تلك المواضع انما هو بوضع الواضع فهو لا معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب وتمامية الاسم هو المعارف والنكرات واسماء الاجناس النكرات لما ذكر من الوجدان وعدم التنافر في نحو زيد ورجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لتنافر نحو رجل ولو كان بالعكس لتنافر نحو زيد وللاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء اخر وما ترى من عدهم تنوين رجل تنوين التنكير وعدهم اياه تنوينا للتمكن مرادهم من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل الداخلي

عن القرآن

مع علم القرينة العقلية

من حيث انه اشارة

في المفرد المضاف

في المفرد المنكر

وجوه

التمكن بشرط لا لا مطلق

واما عدهم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فرادهم التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر في كون الدال عليه هو التنوين او المنون اي الهيئة فيكون هذا دوال هي المادة
والتنوين والهيئة ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وجهان اوجههما الاخير للتبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة خلت عن الاستعمال اصل في الجمع المنكر الجمع المنون
يستعمل في الاستغراق وفي جمع معين او غير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع المعين اتفاقا وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا او معنى ام في احدهما
خاصة احتمالات والحق انه حقيقة
عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق في الجمع المنكر نحو ماتر في المفرد
فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه على الفرد المنتشر ايضا اي هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اي الهيئة المنون مختارا ودليلا اصل
التركيبية لا بحيث يكون دالة ومدلولا بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب جل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة انضمام احدهما بالاخر في اقل الجمع اقل ما يطلق عليه الجمع
فيكون هذا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الانضمام لا غير اقوال والنحاة جعلوا اقل جمع هل هو ثلثة ام اثنان ام غير ذلك
فعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في معناها كذلك التنوين فانه اريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة الكثرة احد عشر واكثر ما فوق
واما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا يكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك سد علي في الحروب نعامة معناه معنى ذلك واقل جمع القلة ثلثة
المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير لوجود التمكن فيهما **ضابطة** الجمع مصداق الجمع لا لفظه ولا الجمع
المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو احل الله بيوعا فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد فيه ايضا الجنس بفهم العموم للتبادر وصحة السلب
بالبرهان كما مر في المفرد المنون وفي جمع واحد معين وفي جمع غير معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء بمعنى الجماعة والحق الاول وذم العقلاء والاصل
ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول وتفصيل النحاة اياه العرف
به من باب الحكمة وكذا الجبائي بحمله على الجميع لانه مشترك لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على تعيين البعض لا انه للتبادر وعدم صحة السلب
حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته في الفرد المعين اي الجمع المعين ان اريد به الخصوصية بل لو استعمل واريد جمع معين لكان ذلك بتقييد المطلق
فان كان مما وقع فهو حقيقة وان كان من غيره فان كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز انما الاشكال في كونه حقيقة في اي من المعنيين الاخيرين والحق ان المادة
موضوعة لجنس الجمع كما ان مادة الفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تقييد عند الاطلاق الوحدة
المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد به جنس الجمع لم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ويكون ايضا حقيقة بمعنى انهم استعملوا الهيئة حتى تكون مجازا او تقييدا
بالتفصيل الذي مر والمختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل بغير
ذلك والنحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثر ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو في
مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو معناه لغة فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة في
اكثر من اثنين بلا امين والحق في محل الكلام القول الاول للتبادر ولصحة السلب اذ لو قيل اكرم رجلين صح ان يقال ما اكرم رجالا ولصحة تكذيب من قال
الدار رجال بان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قول المولى اكرم رجالا وللاصل بيانه ان رجالا اقل المطلق واريد منه
الثلثة اي خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اي خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين الاثنين لا بشرط
واستعمال مصداق الجمع في القدر المشترك اما معلوم العدم او مشكوك الحال فينفي بالاصل او معلوم الاستعمال فيه بقيد معتد على التقادير الثلث
لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما مر في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا لاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما
حقيقة والاخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الاخر مجازا ولا قائل بكونه حقيقة في خصوص الاثنين مجازا في الثلثة
واحتجوا للقول الثاني بالاية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد في ضمير كم لا في انا ولا في مستمعون لانهما من باب التعظيم استعملا
في الفرد **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع وكم ليس بجمع فتدبر مع ان المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة
والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان حقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية وردت عليه وبالاية الكريمة فانكار الاخوة والمراد ما فوق الاخ
الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه** اولا ان الاية مستعملة في الثلثة فصاعدا والاجماع الحق الاثنين حكما **فان قلت** ان كان حقيقة فيما
فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد في الاية مفهوما ومنطوقا واما ان اريد الثلثة فصاعدا فهو مفهوم الاية
الشريفة بنفي الحجب في غيرهم فلا بد من تقييد المفهوم بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا لما ذكر
ولا يثبت بذلك الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلثة فصاعدا والامر دائر بين التجوز والتقييد والتقييد فيه مقدم على المجاز **وثانيا** ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد
استعمل في الخصوصيتين كما مر ولا ريب ان له معنا حقيقيا ومعنا مجازيا ومن المقرر في محله ان الاستعمال للفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على معناه
الحقيقي وهو هنا غير معلوم بخصوصه لكنه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور يقينيا لارادته فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من الحمل هنا على
القدر المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في فردين بينهما قدر مشترك كون
اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ اي مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ذكر ظهر ما ذكر انفا واما
عن اصالة الحقيقة فهو ان العمل بهذا الاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف فالوصف غير حاصل

بلا هو

أصل في ترك الاستفصال

قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال نتيجة

بل فيما كان الموضوع له ممتازا عن غيره وانكان من باب اصالة عدم القرينة اللازمة للمجاز فالقرينة هنا موجودة لا محالة سؤالنا بالقدر المشترك او المجاز الذي على الاخير يكون القرينة صارفة على الاول معينة للفرد واما الكلام مع النحاة بحيث يظهر ثمرته ايضا فهو انه ورد في الحديث نزح دلاء بئر للعذرة اليابسة واختلفوا في معنى الدلاء البئر فقيل انه عشرة اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المنصوصة في هذا الجمع فيحمل على الجميع حكما او احتياطا لاستصحاب النجاسة او حرمة الاستعمال وفيه اولا انه جمع كثرة وثانيا ان الامر يتعلق بطبيعة نزح الدلاء وهو يتحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة وثالثا ان الحمل على الجميع لو سلم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا قرينة على ارادة اقل المراتب وهو قوله بئر وقيل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة وفيه اولا ان اقل جمع الكثرة على ما قالوه احد عشر وثانيا انه ما الفرق بين جمع الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الخالي عن الدليل فان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك ان النحاة اما ان يقولوا بذلك في جمع القلة والكثرة في صورة وقوعهما في الكلام مطلقا او في غير صورة وقوعهما ممتازا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيها يكون كل من الجمعين حقيقة فيما فوق الاثنين كما في ثلثة رجال واربعة رجال وعلى النقد بين كلامهم بابا ه التبادر وعدم صحة ما اكرمت رجالا اذا اكرم ثلثة رجال ولزوم تعدد الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلة والكثرة وهكذا الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة

ضابطة قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ومنه كلام اخر يناقضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وتحقيق الكلام في القاعدة بين بتسع مقامين **الاول** في بيان معناها ورفع التناقض عنهما وبيان اقسامها والثاني في اثبات حقيقة مدلولها وعدم حقيقته **اما المقام الاول** فعلم ان الكلام الاول ان السائل يسئل عن شيء ومسئوله يحتمل امورا فيجيب المسئول عنه مطلقا من غير تفصيل بين الاحتمالات كما لو سئله عن انه هل وقع في البئر فجاء انزح سبعين دلوا من دون ان يفصل ان الواقع مسلم او كافر فهذا كلام انتهى ثم ان هذا اما ان يكون السؤال فيه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في كلام السائل في غاية مراد السائل بان يكون مراد السائل مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصداقه او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا لامور وهو لم يكن مراده معلوما كان يقول السائل لو نصف المفطر بمثقال من العين اجزاه ام لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام ع مثلا ولم يكن مسبوقا بالسؤال ولم يعلم وجهه كالصلوة على الراحلة مع عدم العلم بانها نافلة ام واجبة او نقل عنه حكم في مقام خاص من مرافع الخصمين فلا يمكن التعدي عنه بمكن الاستدلال به كما ان الاعرابي قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال ع كفر فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب الاستفصال وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال واما من حيث الاعرابية والاهل فهو من باب حكايات الاحوال ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال فيحتاج التعدي الى غير الاعرابي والاهل الى دليل خارج فتلك الرواية من جهة مثال للثاني فلا بد من اخذ قيد الجهة وبهذا يندفع التناقض بين الكلامين **واما المقام الثاني** ففيه مقامات **الاول** في ترك الاستفصال وفيه مقامات **الاول** فيما اذا كان السؤال فيه عما وقع مع كون الاجمال في غاية مراد السائل كان يقول وقع في بئر ارنا انسان فجاء انزح اربعين دلوا مثلا فعلم ان في هذه الصورة اما ان يكون الواقعة الخاصة المسئول عنها مما يعلم المعصوم بها او يعلم عدم علمه بها او يكون مشكوكا وبعضهم انكر وجود الصورتين الاخيرتين وحصر في الاولى عما علم المعصوم بكل الاشياء بالعلم الفعلي ثم على فرض علمه بالواقعة الخاصة حكموا بالاجمال وعدم العموم في ترك الاستفصال وفي صورة عدم علمه بالواقعة اختلفوا في العموم وعدمه على اقوال فههنا مقامات **الاول** في النزاع الصغروي بمعنى انه هل يمكن جهل المعصوم بالجهل البسيط بشيء ام لا **والثاني** النزاع مع القوم في اطلاقهم الاجمال في صورة علمه بالواقعة **والثالث** النزاع معهم فيما اختلفوا فيه اي في صورة عدم علم المعصوم بالاحوال اما النزاع الاول فالحق فيه كون علم المعصوم ارادة بالافعال حضوريا فيمكن في حقهم الجهل ولنا عليه وجوه **الاول** الاصل لا نزاع عليه حادث والاصل في كل حادث بل في كل ممكن عدمه **الثاني** اتفاق الامامية بكون علم المعصوم ارادة بالافعال حضوريا مع ان علم المعصوم ليس فعليا بل هذا قول بعض المتصوفة **الثالث** الادلة الشرعية لا تفيد الا ان لك علما فان ظاهرها كون السالبة باتفاق المحمول لا الموضوع فالقول بانه اياك اعني واسمعي يا جارة خلاف الاصل **الرابع** بعض النصوص الدالة بالالتزام على عدم علمه بما وقع في بعض الاشياء وهي لغة حد التواتر منها ما ورد من ان الامام ع استعمل اثمارا فتكشف موت فارة فيه فقال ان علمهم يستعمل **الخامس** ما ورد في حصول امر سئل عنه النبي ع فقال ع الله اعلم به غدا فانقطع الوحي اربعين يوما وما اعلمهم لانه لم يقل ان شاء الله تعالى وهو كاشف عن انه لا يعلمه والا لاعلمهم **فان قلت** تواتر الاخبار بان عندهم علم الاولين والاخرين **قلنا** فتعارض الاخبار فلا بد من الجمع بان يقال ان تلك الاخبار محمولة على العلم الملكي والارادي والاخبار النافية محمولة على العلم الفعلي فثبت المطلوب **السادس** الاجماعات المنقولة على كون علمهم ارادة فظهر من تلك الادلة امكان الصور الثلثة واما النزاع في صورة العلم بعد العلم اي النزاع الثالث فتحقيقه انك قد عرفت سابقا ان المطلق اما ما

للاول ومن جهة مثال

علمه

في علم الامام ع

بالجسم

والفرق بينهما كون الاول في المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال بخلاف الاخير اما الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عما وقع وكان الاجمال في غاض مراد السائل علمنا بعدم علم المسئول بالواقعة شرح

في بيان الاستفصال

بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدي او بالتشكيك المضر الاجمالي او مبين العدد وانه اذا وقع المطلق في كلام من غير سبق سؤال حمل على كل الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشايعة في الاخيرتين واما اذا وقع بعد السؤال عما وقع وكان الاجمال في غاض مراد السائل مع العلم بعدم علم المسئول عنه بالواقعة فان كان من القسمين الاولين حمل كل الافراد ايضا على جميع الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشايع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل بان كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال العموم في الابدان في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشايع كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال في العموم المطلق انما هو من جهة التشكيك لا جهة اخرى يعني ان من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك لا يضر بالاجمال المطلق ح لانه لا يشترط في عموم المطلق شرط اخر ايضا في عموم المطلق شرط اخر كعدم الورود مورد حكم اخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم بل هو شرط العام ايضا فالكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه فمن يقول بالعموم يقول بعدم الضرر ومن يقول بعدم العموم يقول ان التشكيك المضر الاجمالي او مبين العدد مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل السؤال واعلم ايضا ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم عليه السلام ضربا او تقديرا العموم لا في غيره اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا لاجمال اللفظ بالنسبة الى الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر لتمام الافراد الشايعة فقط حتى لا يمتثل باتيان الفرد النادر فهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** اما ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال موجود في الخارج وصحيح ام لا والاخير فاسد لتقسيمات المطلق الى الاقسام الاربعة التي منها ذلك وعلى الاول نقول لازم وجوده وصحته هو ان يكون للمتكلم التكلم بذلك اللفظ المطلق وارادة الكلي من حيث هو او الفرد الشايع من دون لزوم نصب قرينة عليه على المراد سواء كان الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشايع وذلك لانه لو كان ارادة الكلي فقط محتاجة الى القرينة فعند هذه القرينة يعلم ان المراد الفرد الشايع ويكون الفرد النادر مبين العدد في الارادة فخرج المطلق والتشكيك عن الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فخرج عن الاجمال ايضا وبقي دخول التشكيك البدي وهو خلاف الفرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم ما زعموا في وجه حمل المطلق على الفرد الشايع هل هو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب القدر المتيقن ام غيرها فان كان هذا النزاع في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي قرينة غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشايع من باب انه القدر المتيقن فظهر ان زعمهم هذا في صورة فقد القرينة على ان من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكوك من دون قرينة فان كل هؤلاء المشايخ في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سببا للحمل على الكلي وعدم صيرورة الشيوع سببا للحمل على الفرد الشايع من باب التيقن كما يدعيه القايل بالحمل من باب التيقن فالجواز عند فرض كون التشكيك بطريق الاجمال اجماعي فظهر ان فرض التشكيك الاجمالي لا يمكن اذا جاء ارادة الكلي من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة ما فعند التلفظ يحمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عما وقع كان يقول وقع في بردان انا احتمل عنه من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر مع ذلك الاحتمال لو اجاب مطلقا ولم يفصل بين الافراد حكمنا بتمام الفرد الشايع والنادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصا بالشايع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل الاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلي من حيث هو لا الشايع فحذرا من عدم المطابقة بين الجواب والسؤال لا بد بعد ترك المعصوم الاستفصال وعدم علمه بمحل السؤال كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فاذا كان الواقع في البر فردا نادرا بان اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو وانفق وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محل حاجته فلا يكون الجواب عن الفرد الظاهر صحيحا لعدم المطابقة فلا بد للمعصوم اذا احتمل عنده ذلك صورة عدم المطابقة اما من التفصيل في الحكم اذا اختلف حكم الافراد وعدم التفصيل والحكم على الاطلاق يشمل كل الافراد وان اتحد حكم كل الافراد فحينئذ لم يفصل مع عدم احتمال المطابقة يظهر ان كل الافراد متحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه وهو جواز ارادة الكلي من حيث هو لينتدرج فيه النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضا والفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال يحمل الاخير على الفرد الاول بحكم العموم **فان قلت** فيما نحن فيه يلزم الاغراء بالجهل دون الابتداء الغير المسبوق بالسؤال **قلنا** في الابتداء ايضا يلزم تفويت الغرض اذا اراد الفرد الظاهر فقط لانه لما لم يأت بالقرينة فيتخيل المكلف الفرد النادر عما فيه ارادة الكلي من حيث هو فلا بد في الابتداء ايضا من اقامة القرينة عند ارادة الفرد الظاهر اذا لم يكن قرينة حمل على العموم لانه لو كان مراده الفرد الظاهر لاتى بالقرينة لئلا يلزم تفويت الغرض ومن حيث لم يأت بالقرينة ظهر ان مراده العموم نظير ما نحن فيه مع انكر في الابتداء ايضا لا يحملون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق اذ في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداء ايضا يلزم على المخاطب اتيان الفرد الشايع لانه المتيقن فلو اتى بالنادر مع امكان

في بيان الاستفصال

في بيان العموم

لا بد للحمل على الفرد الشايع

عند المسئول لكون المسئول

الشايع

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحا او تقديرا كما هو محل الكلام متواطيا او مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم بغير اشكال ومضمرا اجماليا لتمكن الامكان
كون محل الحاجة ذلك الفرد المجمل لان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم يتنزل الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب للسؤال

الشايع عصى ان يكون تفويت الغرض من جانب المخاطب ح لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لو يكن الاتيان بالنادر ح تفويتا للغرض
واما فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم ع لا غير فان قلت اذا كان اجمال المراد في مطلق المشكوك سببا للحمل على العموم كما
هذا الوجه جار في كل المجملات المراد به ايضا كالمشترك اللفظي والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق واخرجت تلك المجملات عن
افادة ترك الاستفصال فيها العموم قلنا الامر كما تقول فانه لو قال السائل للامام ع وقع في البئر عين فاب ان نزح اربعين دلوا مثلا وكان مراد السائل
عند المسؤول مجملا واجاب ع له مطلقا من دون تفصيل لكان ذلك دليلا على جريان الحكم في كل معنى العين المحتملة في السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعي ان تلك المجملات
غالبا محفوفة بالقرائن المعينة ويكون الحكم منصبا على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة
على ارادة الكلي او الفرد الشايع والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتم واما عدم افادة ترك الاستفصال العموم في المطلق المشكك
بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظ فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقدان المقدمة الاولى من الدليل المتقدم في المضر الاجمالي وهي
عدم احتياج ارادة كل من الكلي والفرد الى القرينة فان ههنا ارادة الكلي من حيث هو يشمل الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ارادة
الفرد الشايع كما في صورة التصريح به فينصب الجواب عليه لو اراد الكلي وقضية اقامة القرينة لكان التقصير عن جانب السائل في كيفية السؤال لا عن المعصوم ع
في كيفية الجواب ثم اعلم انا اذا شككنا في علم الامام ع بالواقعة المحققة الحقنا بصورة العلم علمه بها للاصل فيجري فيه كل ما سبق فيها حرفا بحرف فان
قلت اصالة عدم العلم لا يجري هنا اذ بين الوقايع المشكوكة نعلم اجمالا بوجود صورة او صور علم فيها الامام ع بالواقعة ولا ريب ان الحكم فيما علم
الامام ع بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هي الواقعة المعلومة للامام ع صار الشك في الحادث فح ان اجريت الاصل
في كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالي وان اجريته في بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل راسا
والحكم بالاجمال مطلقا قلنا اولا اذا علم الامام ع بالواقعة وعلم ايضا بعلم السائل بعلمه فههنا يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل
بعلمه يحكم بالعموم ايضا فمجرد علم الامام ع بالواقعة لا يوجب الاجمال فح نقول لئن علم الامام ع بين الوقايع المشكوكة في الجملة وان كان معلوما لكن علمه
بالواقعة بحيث يوجب الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نم كونه معلوما ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالي علم الامام ع في الجملة وهو
لا يكفي في الاجمال فلا يصير الشك في الحادث فيجري الاصل مطلقا وان سلمنا علم الامام ع في الجملة وثانيا سلمنا الصغرى وجود صورة معلومة
بالاجمال بين المشكوكات بحيث يصير الشك لسببه شكا في الحادث لكن نقول ان ذلك يرد عليك بعينه في اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم
النقل والاشتراك بالقرينة ونحوهما بل الاصول الوجودية ايضا ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلا
فلم تعمل بتلك الاصول وثالثا نجيب بالحل ونقول ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقايع بالخصوص لشبهة
هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شك في الحادث كما عليه بناء العقلاء قولك ان عملت بالاصل في كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا
وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح قلنا اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة
والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا ما قام الدليل عليه فان قلت الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مطلقا وهو قوله ينقضه بيقين اخر
واليقين الاخر الاجمالي موجود قلنا هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء
وثانيا نختار الشق الثاني فنختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع فيه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي فقولك
يلزم ح الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا ينقض اليقين وقوله
ينقضه بيقين اخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير
في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى اشخاصه والا لزم التكليف بالايطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اردت من فقدان المرجح
ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلي فلا ينفك فعل المختار عن المرجح
ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في كل من تلك المقدمة
العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي قلنا قوله ينقضه بيقين اخر يدل مطابقة على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم ما سوا كان العلم تفصيليا
ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل الشبهات بالدلالة الالتزامية المتقدمة واما قوله لا ينقض اليقين
بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي وينفيه قوله ينقضه بيقين التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة
وطرحنا الالتزام فتم فان قلت حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم ع الاحتياط في جواب السائل بعد احتمال ارادة السائل كلا من الكلي او الفرد الشايع لئلا
يخالف الجواب السؤال احيانا ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال بحمل كلام المعصوم ع على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض
المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهية من الاشتغال والبراءة والاستصحاب حمل كلام المعصوم ع على الفرد الظ

المشكك

في ترك الاستفصال

في عدم الاعتبار

أو مبين العدم لم يعم الجواب الفرد النادر لعدم صحة ارادته بلا قرينة وان شككنا في علمه نفيناه بالاصل فيجري ما سبق فافهم وان علمنا بعلمه فقد حكم واح بالاجمال حتى في المتواطي فان الكلام ح انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك بخلاف ما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا مرفوع لكن في الحاق الاجمال نظر تأمل

او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتياطين على الآخر **قلنا** لزوم احد الاحتياطين اقوى من الآخر فان احتياط المعصوم برفع منح التطابق بين الجواب السؤال وكذا برفع لزوم الاحتياط على المكلف واما احتياط فلا برفع منح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم نعم ينفع باحتياط المكلف التكليف عنه لا فتح فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتياطين اقبح وحكم العقل بوجوبه اتقن فيقدم **فان قلت** انه قد ثبت الى هنا ان العقل بعد التأملات التامة يحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم في صورة الشك في علمه ونحن نقول ان كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف ممنوع بل بما لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر فيجيب عن الظاهر فربما يسئل الفقيه عن انسان وقع في البئر فيجيب نزح اربعين ثم يقول له احد غير السائل ان الواقع كان كافرا ذميا فيجب نزح خمسين او الجميع وبقول ما قلنا ولا كذلك فانه لم يخطر بباله الكافر واذا ثبت ان العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يطرح حكم العقل ح بفتح اكتفاء المعصوم في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس والعلم انما يدان بحكم بالاجمال بل لو شككنا في ان العرف هل يفهم العموم لا لطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف وتطرق الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكل **الثاني** في بيان حال المعصوم كحال العرف ام لا **اما الاول** فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور الجواب عن هذا السؤال وجهان احدهما ان المجيب ربما لا يلتفت الى الفرد النادر فيبني جوابه على الفرد الظاهر لا غير اجمالا ولا ينافي ذلك كون اللفظ مشكلا اجماليا اذ المراد انه اذا التفت الى النادر صار مشكلا في مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك ثم وثانيهما انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالظاهر فيجب عليه ح ان يكون حكما **قلنا** الجواب بمقتضى الاحتياط اما التفصيل كما حكم الافراد مختلفا او العموم لئلا يختلف حذرا من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمدا واما في الاول فان حصل المخالفة في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر وان شك في ان جواب المجيب هل هو من الوجه الاول او الثاني اتبع آخر المقدمات فلا يحكم بالعموم بل بالاجمال الحاق بالوجه الاول ولا ينافي في المخاطبات العرفية في الالتفات بتلك الاقسام الثلثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع ففي القسم الاوسط يحكم بالعموم في الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع او لا **واما المقام الثاني** فان قلنا فيه بان حال الامام ع كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر اي الكلي من حيث هو لم يتصور حقه الا القسم الثاني ولانه حمل جوابه على العموم اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله حال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر كما مثلنا سابقا في المفتي كان جوابه ايضا قابلا لتلك الاقسام الثلثة فلا بد فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته لاحتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ولا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذا ظهر ذلك **فنقول** الحق ان حال الامام ع كحال العرف في امكان عدم التفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وما يكون **قلنا** هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام ع بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الظاهر **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه عالم بكل الاشياء بل لانه عالم بتفصيل كل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد ام مختلف وهذا مستلزم للالتفات الى احتمال كون الواقع في البئر فردا نادرا او ارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة اذ لا استبعاد في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا وحكم الشائع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فان لا محة ملتفت لعدم صحة غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب غفلة فيظن السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر بمصير اغراء بالجهل غفلة وهذا لم يسر هذا الا كوقوع السهو منه في بيان الحكم كان يسئل عن الخمر فيجيب سهوا بانها حلال فكما ان هذا لا يجوز اجماعا فكذا الغفلة بان يسئل عن شيء ويجيب عن حكم شيء آخر غفلة وان لم يكن سهوا في بيان الحكم لكنه يخل البيان قلنا عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدم وقوعه بالاجماع واما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازها على المعصوم لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله حفظه عن السهو وعدم اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا الاستفصال فظهر انه لا دليل على لزوم الالتفات الى النادر لا محة بل حاله كحال العرف ويدل عليه ان تشكيك الاجمالي هو ما يحصل التشكيك للسامع بسماعه لا بعلم المتكلم وليس مستحصل الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الظاهر فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به او الى النادر حكم بالكلي من حيث هو ولا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الظاهر لولا النادر **فنقول** ح ان قلنا بكون الامام ع ملتفتا الى النادر دائما لزم التفاته صورة كون المطلق مسبوقا بالسؤال عنه لا محالة اما فيما اذا كان الامام ع ملتفتا الى النادر دائما في الابتداء وغيرها فلا بد من حمل قوله اكرم الانسان في الابتداء ايضا على العموم لعرض التفاته الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يبقى اجمال مع ان غير المسبوق اطلق وحمل المطلق

في قول الامام ع

في علم الامام ع

السؤال

جوازه

نعم لا بأس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة فتدبر وإذا كان السؤال عما يقع في الوقائع والبدوي العموم اتفاقا فالفهم العرفي ومبين العدم حمل على الشائع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال بل لا يحمل غيره او مضرا اجمالا نفي دخوله او عدمه او التفصيل وجوه نتائج

في الابتدائيات على الفرد النادر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامامة كاهل العرف في عدم امكان عدالانتقال فيصير ذلك سببا للاجمال للشك في الانتقال الى النادر وعدمه ثم **فان قلت** ليس اجمال المطلق لاجل الشك في الانتقال المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالانتقال الى النادر ايضا فان المتكلم بعد الانتقال الى النادر ايضا ان يريد من المطلق الفرد الشائع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى نصب قرينة لاجلهما فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للشارع من العمل بالاحتياط لوجود الفرد المتيقن وهذا هو سر الاجمال لا ما ذكرت واذا كان الاجمال لاجل ذلك فيصح عدم العموم في الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال حذرا من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يرد النقض بالمطلقات الابتدائية **قلنا** لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشائع بلا قرينة مع فرض الانتقال الى النادر للزم جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة في المطلقات الابتدائية لو كان اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادية مع الانتقال الى الاجمال والحال انهم مطبقون على جواز تاخير بيان هذا المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكل انتقاله منهم عليه ان كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سوى الظهور اما على القول بالنقل او الاشتراك او المجاز المشهور او كون الشهرة قرينة مفهمة فواضح واما على القول بالتيقن فلانه لو كان هنا قرينة على احد من الكلي او الفرد لما كان الحمل من باب الفرد المتيقن فظهر ان كلامهم مطبقون على الظاهر مجملا المرتضى وقائلون بعدم الحاجة الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل اطباقهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة انتقال الامام الى النادر لكان ذلك مجملا عندهم ويكون ذلك حينئذ اطباقا منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق بناء في خلافهم المعروف في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس لاجل الشك في انتقال المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الانتقال الى النادر او الشك فيه فلا يكون حينئذ مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هنا في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن قدر متيقن في البين في مقام الامتثال كما لو امر بايتاء العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشائع موجود فلا يحتاج الى القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك **قلنا** ان اريد وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب انه مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا اصليا الا من باب المقدمة او بالعكس في المراد اما الكلي واما الفرد وان اريد وجود القدر المتيقن الامتثالي في مقام العمل بايتاء الفرد الشائع فهذا ممكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين بايتاء كل العيون المحتملة **فان قلت** في المشترك عدم البيان مستلزم للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للايتاء بخلاف المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبب الاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يحرم الاحتياط حتى يلزم محذور في الايتاء بغير المراد مع المراد فالتفاوت من تلك الجهة لا يوجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك **فان قلت** انه لا يحرم الاحتياط بل يقول الاحتياط غير واجب ولا لازم عدم وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للايتاء بخلاف المراد عند الامتثال اذا امر بايتاء عين غير معين عند المخاطب مع عدم القرينة على تعيينها مع عدم الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا يأتي بشيء من العيون فيكلف ح بالمجمل المستلزم لعدم الامتثال بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا مناف للفرض اذ بعد الامر يجوز للمكلف عدم الايتاء فلا بد من اقامة قرينة على المراد حتى يأتي من غير احتياط فلنا مع ان هذا بعينه جار فيما نحن فيه اذ القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويز تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذا لم يقم دليل على وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف ينكرون وجوب الاحتياط وقوله اتني بعين مع الاجمال ووصول وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط فلا تفويت للغرض لو جوز الاحتياط ح فظهر ان لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التاخير وعدمه جاريا هنا ايضا لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق هنا والخلاف هناك فلا بد من كون الاجمال هنا لاجل الشك في الانتقال المعصوم وعدم الانتقال الى النادر فيكون حال الامامة كحال سائر اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالانتقال الى النادر الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف صورة العلم بعدم الانتقال او الشك فيه ثم فحاصل الجواب ان المجملات الذاتية من المطلقات المشككة قد يكون مجملا بالعرض عند المجيب كما لو علمنا بالانتقال الى النادر ولاحتمال ارادة السائل الكلي من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشائع فقط وقد يكون مجملا ذاتيا فقط كما لو علم بعد ظهور النادر من حيث المراد مبين العدم بالعرض وان كان اللفظ مشكلا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم يعلم ارادة السائل النادر كما انه كذلك في مثل الاكل الذي هو مبين العدم بالذات ايضا بحيث لو التفت الى النادر علم عدم الارادة ايضا كما علم بعدم الانتفات اليه فيما نحن فيه فانه مبين العدم عند المجيب وقد لا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات بالعرض ام لم يلتفت حتى يكون مبين العدم بالعرض ومجملا بالذات فالصور ثلثة صورة يكون مجملا بالعرض ايضا فيحكم بافادة ترك الاستفصال العموم وفي الصورتين الاخيرتين يحكم بالاجمال واما في صورة العلم بعدم الانتفات فلجواز ان يكون مبين العدم ذاتيا ايضا واما في صورة الشك في الحالين فلان النتيجة تتبع اخس المقدمات ثم **واما النزاع الثاني** اي صورة العلم بعدم

الى النادر

في اجتماع علوم خمسة في زمان الاستفصال

هنا

الاجمال

مع المراد

اصلا لا تنافي الايتاء بخلاف المراد

قبيح ومع

بغلبة فيكون النادر

الانتقال

واذا كان الشك لا في عارض مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك في السؤال فان كان في البين اشهر واقرب حمل عليه والا فان علم الامام بما وقع من المعاني او بمراد السائل فيما يقع من المعنى
حكم بالاجمال والا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معينة نتائج

في افادة ادوات الاستغراق العموم

الامام بالواقعة فقالوا فيه بالاجمال وعدّ العموم وان كان المطلق متواطئا فان الكلام في هذا الترجيح انما هو من حيث العلم والجهل لا من حيث التواطئ و
التشكيك وجه الاجمال ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو حينئذ من مخالفة الجواب للسؤال وهنا امر نفع لعلم الامام بالواقعة فلعله اجاب على
طبقها وتفصيل الكلام فيه ان في صورة علمنا بعلم الامام بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام بالواقعة او يكون شاكا فيه
بها او يكون غير ملتفت او يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فلا يحق فيها افادة ثبوت الاستغراق العموم فلو قال وقع في بر داري انسان فرجت ارجعين دلوا فقا
نعم اجزاء ذلك حكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع وفيها يحتاج الى ذكر امور **الاول** انه لا شبهة في ظهور اللفظ من حيث هو في العموم
او لا فلان مقتضى قاعدة اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي ويكون الفرد المسؤول عنه ظاهرا منه في هذا الاستعمال من باب
اطلاق الكلي على الفرد لعدم القرينة على ارادة خصوصية الفرد من اللفظ ولا ريب في ان لفظ نعم جواب السؤال الظ في السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه
انسان فلا بد من صرف الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث انه من انسان وذلك يستلزم سريان الحكم الى كل الافراد بحسب اللفظ الا اذا قام
قرينة على الخلاف كما سيجيء في صورة الاجمال وجهة التشكيك هنا ملفقا فان كان تشكيكا فالمفروض عدمه واما ثانيا فلاتفاق الكل على ان اللفظ هو ذلك كرنا
واما ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف **الثاني** انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم اما اولا فان اللازم عليه
رعاية قاعدة اللفظ وقد عرفت انه ظاهر في العموم وتكليفه بغير ما هو الظ عند تكلمهما الا بطاق والخطاب بالظ وارادة خلافه بغير قرينة قبيح والمفروض
في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فلاتفاق الفقهاء على ان تكليفه لظاهر هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف كل من يتفق السائل
بالعموم لغيره انهم ويعمل به اذا احتاج اليه **الثالث** انه لا ريب في ان تكليف السائل واقعا هو العموم لان مقتضى ظ اللفظ هو العموم كما
عرفت وارادة المعصوم خلاف الظ بان يريد اختصاص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل بمقتضى
الامانة العرفية فعند فقد القرينة لا بد له من ارادة الظ لا غير **فان قلت** لعل الامام ع اقام القرينة وقت الحاجة **قلنا** الاصل عدمه
فان قلت الاصل عدم احتياج السائل بعد ذلك الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان
لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ابداء صاعد البيان معاضدة باصاعدا الاحتياج فمن مجرد عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم
الذي هو ظ اللفظ قلنا الغالب الدائم الحاجة الى الواقعة من الاتفاق او وقوع واقعة اخرى غير تلك الواقعة فالامام اجمالا يعلم بالحاجة
بعد ذلك فلا بد من ارادة الظ او اقامة القرينة على خلاف الظ فحيث لا قرينة علمنا بارادة الظ فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل مضافا
الى فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليف واقعي وعليه بنا العقلاء في نقول اما ههنا قرينة صارفة عن الظ ام لا وعلى الاخير فالظ ثابت وعلى
الاول اما ان يكون قرينة على الاجمال ما سوى علم الامام ع بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان يكون هي علم الامام ع وان كان صارفا في
الواقع عن الظ الا انه يشترط في الصوف انها المخاطب بها بطريق الفهم العرفي والمفروض ان السائل يعتقد بعدم علم الامام ع وبعد القرينة
الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظ فيكون الظ حكما ظاهريا واقعيا للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا
لادلة الاشتراك فظهر ان الحق في صورة تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة واما في الصورة الاخيرة فنقول اما ان
يكون المعصوم عالما بعدم علم السائل او شاكا فيه وغير ملتفت او عالما بعلمه والاول لا يتصور في حق الامام ع لانه لا يعتقد خلاف الواقع بعد ارادة
العلم فان ذلك جهل مركب واما الثاني والثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ شرط ارادة خلاف الظ علم المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق
العرفية والمفروض في هاتين الصورتين عدمه واما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال لما ذكره القوم وهي صورة اجتماع علوم خمسة وهي كل علم من الامام
والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة وعلم الامام بعلم الامام ع بالواقعة فههنا يحكم بالاجمال وفي غير تلك الصورة نحكم بالعموم وان شككنا حكمنا
بالعموم ايضا لاصاعد اجتماع العلوم اللازمة في الحكم بالاجمال بقي في المقام امران **الاول** انه هل يشترط في الاجمال قيد زائد على تلك العلوم وهي علم
السائل بان الامام ع يعلم بان السائل يعلم بان الامام ع يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط اذ المفروض كون علم الامام بالواقعة
بعد علمه بعلم السائل بعلمه صارفا عن الظ ولا ريب ان المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظ ما لم يعلم وجود الصارف والتفات المتكلم بالصارف وصدوره
عنه عن شعور كما ان الامر كذلك في كل المجازات المحمولة على خلاف الظ فلا بد ان يعلم المخاطب بعلم السائل بعلم الامام ع بالواقعة حتى يصح له صرف اللفظ
من ظ والحاصل انه لا يصرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم باقامة المتكلم بشعور الصارف وهو لا يحصل الا بانضمام القيد الاخير ويشكل بان اهل
العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود السابقة ولا يحتاجون في عدم الحمل على الظ الى انضمام قيد اخر ولعل السر فيه ان علم السائل بالصارف المذكور
الذي هو عبارة عن القيد الاخير لذي هو محل الاشكال قسمان العلم الفعلي والعلم الملكي اما الملكي فهو موجود للسائل لا محالة وان لم يعلم فعلا اذ المراد
منه ان يكون الصارف بحيث لو القي الكلام الى العرف لكان من شانه التفات اهل اللسان اليه بان لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي فصدوره عن المتكلم
بالتفات بان لا يكون المتكلم يقول اسد يرمي ولا يلتفت بقوله يرمي بمعنى الحيوان المفترس وكان من شانه التفات المتكلم بحسب المتعارف فعند قول المتكلم

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم في المعاني لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المعينة يحكم بالاقتران للغلبة المقدمة على الاصل فيحكم بالاجمال واما الكلام في الثاني فاما
من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فهذا داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه ج

من اهل العرف لمخاطبه اينا سدا بحيث يعلم كل من المخاطب والمتكلم بالتفات الاخر بقوله برمي صدره عن المتكلم يشعر بالعلم الملكي اي فاص شانه العلم
بان ليس خفيا يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة اي المعلوم الخمسة التي منها علم السائل بعلم الامام ع فعلا
فان السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسئول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام ع بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه الفعلي بعلم الامام ع **الثاني**
انه هل يكون علم الامام ع بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من الصور عن الظ ام لا والكلام الى هنا انما كان على
طريقة القوم من جعلهم علم الامام ع من حيث هو من الصور والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصور اي مما يجعل الجواب اجمالا فلا بد
من عدم التعدي الى غير تلك الواقعة الا بدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصور فجاز التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في
ذلك مختلفا فعند عدم التفاتهم وعدم تشكيك احدا باهم بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالواقعة المخصوصة المسئول عنها بعد اجتماع القيود
يكون بناؤهم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب المقايسة والخطاء او من باب الاعتماد على ظ اللفظ وبعد تشكيك احدا باهم يحكمون بالاجمال
ولا يتعدون الى غير الواقعة وايضا المجيبون مختلفون فقد يكتفون في ارادة خلاف الظ بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويشترطون الاختصاص
الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان بناء الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفضيل فحال العرف لنا مشكوك فلا يجوز لنا الحكم
بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال ايضا في غير تلك الواقعة لاجل شكنا في ان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين
المقام الثاني فيما اذا كان السؤال عما يقع فان كان المطلق متواطيا ام مشككا بالتشكيك الغير البدوي حمل على العموم اتفاقا مع ان فهم العرف
كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوي فقيل بالعموم وقيل بالفرد الشايع ونحن نقول ان كان مبين العدم حمل على الشايع لاختصاص السؤال
به فلعل الجواب مساويا للاعم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مضمر الجمالية فان علمنا نحن بعد التفات المجيب الى النادر حملنا على الظ اجتهادا والوجه
واضح فان شككنا في التفاته فكذلك لكن فقاهة وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم المجيب عدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا
بعد ذلك حمل على الظ ايضا فقاهة والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال ومدة عمره حمل على العموم اما في صورة الالتفات بين السؤال
فلانه يحتمل ارادة السائل لكلي والمسئول عنه والجواب عن الظ جواب بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب بالمساوي او الاعم من السؤال والاخص
منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهرا غير الظ كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فيشعر
وجهه كذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك في انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم
ايضا لان المجيب حين ذلك لا احتمال لا يصح له الجواب من خصوص الظ الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فيرجع تكليفه
ح الرجوع الى الظ اللفظ فيأخذ بالظ ويصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظ والنادر فلا بد من الحمل على العموم لاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم
بالتفات السائل وعدم حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر اما ان يعلم المجيب بالتفات السائل او بعدم التفاته او يشك وعلى
التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فلا يحمل ثم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما
بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظ كما مر وان علمنا بالتفاته فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت
الى النادر او انه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شك في انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل
على العموم في كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل او عالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه
كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا لم نعلم انه كان عالما بالتفاته ام عالما بعدم التفاته اصلا ولم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما
بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذه على الظ والوجه في الكل واضح بقي في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عما وقع وعلم الامام ع
بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل القيود المعتبرة في الاجمال من حيث الافراد فاعلم ان ذلك يجري في المتواطي والمشكك البدوي والاجمالية فيكون الكلام
مجملا من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطي والتشكيك العموم فان الكلام في تلك الصورة قد مر من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك فيحمل على الاجمال في تلك الصورة
في جميع افراد الظاهرة ويختص الحكم بالواقعة المخاصة وان اقتضى جهة التواطي والتشكيك لو لم نقل بواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكن في مبين العدم في مثل
الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه عن اللفظ اي الارادة ويكون الاجمال في الافراد الظاهرة لا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشايع من الافراد الشايعة
وذلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري ذلك في المشكل الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدم لاجل غلبة الاستعمال
في الشايع لا لقلة وجود النادر فلا يجري الغلبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشيا عن الغلبة لا استعمالا فهو يصير منقولا هذا كله اذا كان الشك
في عارض المراد **المقام الثالث** فيما اذا كان الشك في نفس المراد كالمشترك والمجاز ونحوهما وتفصيل الكلام فيه ان ذلك اما ان يكون في السؤال عما وقع او عما
يقع وعلى التقدير اما يعلم علم المسئول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما يعلم عدم علمه واما يشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير اما ان يكون بين المعاني المشتركة
او المجازات ونحوها اشهر واقرب ام لا فتلك اثنا عشرة صورة ستة منها وهي صورة وجود الاشهر والاقرب لا اشكال في الحمل عليه واما الستة الاخرى فيها اشكال والاحسن ان يقال

في الوجود

اما اذا كان ناشيا عن غلبته

امر في صورة

وأما من جهة جواز التعدي عن تلك الواقعة الى غيرها كما هي فيما نحن فيه فالحق عدم التعدي لعدم الدليل الصحيح في استدلال التعدي ومعه فالنص اذا قال الطواف بالبيت صلوة ففي افادة
التشبيه العموم مطلقا او ان لم يكن في البين اظهر او الاجمال مطلقا او ان لم يكن اقوال وقد يستدل على الاول بدليل الحكمة وهو قاصر اقول الحق انه ان كان اظهر حمل عليه والا فعلى العموم ان كان المقام
مقام البيان والا فالاجمال وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فالاول مع غلبة البيان والا فالاجمال وما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامتناع ج

ان في صورة العلم بعلم الامام ع اعني علمه بما وقع من السائل وبمراد السائل فيما يقع من الحكم بالاجمال والوجه واضح وما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها من المباحث الاتية
انه ان علم بصدور المجمل عن السائل بلا قرينة فاجاب المتكلم ايضا من دون علمه بمراد السائل حكم بالعموم في المعنى والوجه واضح سواء علم عدم القرينة من القرائن
الخارجية ام من الاصل كما في صورة الشك في القرينة لدلالة على علم السؤال اذا اعتبرنا الاصل ولكن الاشكال في انه هل يصدر من اهل العرف التلفظ
بالمشترك بلا قرينة ام لا على فرض الصدور هل يجب التكلم بلا تفحص عن المراد ام لا وعلى فرض الشك هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والتحقيق انه قد يصدر من
السائل السؤال بلا نصب قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم النصب كما لو سئل السائل عن المعصوم هل اخذ معالم دينه عن هشام الذي من اصحابه
مع اعتقاد ان الهشام الذي هو من اصحابه واحد مع انه في الواقع متعدد فلو اجاب المعصوم ع بقوله نعم بلا نصب قرينة على احد الهشامين لكان ذلك دليلا
على جواز الاخذ منهما لكن لا اشكال في ان المعصوم هل يجب بقوله نعم بلا نصب قرينة على التعيين او التعميم ام لا الحق انه يتفحص ويفصل او يصرح بالتعميم ولا
يقول نعم مطلقا وانكار الصحيح في الواقع الاخذ منهما اذ السائل بعد اطلاعه على ان الهشام متعدد يتوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه بناء
العرف فلا بد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم او التفصيل واعلامه بانهما اثنان لان يعلم ان السائل لا يطلع على ان الهشام متعدد ثم انه على فرض الشك
في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة او محفوفة بها هل يمكن التمسك لاصالة العدم ام لا الحق لا لغلبة اختفاء المجملات المفصلة بالقرائن المعينة في
المكالمات العرفية فلا يسئل السائل غالبا بتلك الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض سؤاله بلا قرينة فالغالب انه لجهة ذكر القرينة المعينة فلا
يحصل الوصف اصل العدم الذي حجيته من باب الوصف المفيد فظهر ان الحق في تلك المجملات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة الينا واما الكلام
في حكايات الاقوال وهو المقام الثاني فالمراد بها حكاية فعل المعصوم او قوله في واقعة خاصة كما لو قال لو وضع في بئر دارا لا اما فرج او امر بنزح اربعين
والمفروض فيهما ايضا عدم سبقهما بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ثم ان الكلام اما من جهة ان صدور الفعل من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا
فيدخل ذلك في باب التاسي واما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة فيما نحن فيه وفي تلك الجهة التي نحن
فيها اشكال فان بناء العرف قبل تشكيك احد ايا هم وقبل التفاتهم بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناؤهم على التعدي وبعد الالتفات
يتوقفون فلو علم ان الامام ع نزح للسؤر اربعين فبناء الناس على اربعين كلما وقع سؤر في بئر دارهم الا ان يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص
فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي ام لا ولا نعلم ان تعديهم في موقعه ام تشكيكهم في محله وعلى اي تقدير فالحكم لنا مجمل لا يجوز لنا التعدي
لعدم معلومية الحال **ضابطة** اذا قال الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر استصغره الناس ففي افادة التشبيه العموم ان لم يكن في البين اظهر
ورابعها الاجمال ان لم يكن في البين اظهر وقد يستدل على العموم مطلقا بان للخمر مثلا اوصافا من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد من التشبيه
ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف لمطلق ثابت او في بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض اذ الكلام عند عدم القرينة
او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع ايضا فيه ان توجه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن ان يصير مبهما اذ الشيء مما يتشخص
له بوجود او في بعض غير معين عندهما وان كان معينا في الواقع ونفس الامر فيه ان مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون المكلف مأمورا
بالمعين الواقعي فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليف فهو باطل لفرض تعلق التكليف او في بعض معين عند المخاطب دون المتكلم
فهو غير مقصود او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل ويصير الكلام بغير مجرى ويكون التكليف قبيحا فتعين الاحتمال الاول ويرد عليه
اولا ان ذلك انما يتم اذا لم يكن بعض الاوصاف اظهر من بعض والا تعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال رأيت كالاسد لتبادر المشابهة في الشجاعة لا في النجر
والشكل بخلاف التشبيه المنقش المصور في الجدار فان الظاهر منه ان التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر
صفات المشبه به حمل على التشبيه عليها ولا يكون مثل هذا التعيين خروجا عن الفرض وثانيا ان ذلك لا يتم على فرض عدم الاظهر ايضا فنحن نحكم بالاجمال
وباحتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب وقولك انه اغراء بالجهل قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال كان
يكون المقام مقام رفع السلب الكلي اعني عدم الاتحاد في الاحكام اساسا **فان قلت** الحمل على الاجمال ورفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب
فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات التي لا اظهر في البين اراد رفع السلب الكلي اي ارادة الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقوله ع انت
مني بمنزلة هرون من موسى فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة من افادة العموم مطلقا او الاجمال مطلقا او العموم ان لم يكن اظهر والحق فيه انه
ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فعلى العموم ومقام الاجمال صار مجملا وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فان
وجد غلبة في البين عمل بها والا فالاجمال والدليل واضح واما الكلام في عموم البدلية نحو زيد بدل عمرو فالحق بعد الاحتمالات الاربعة المتقدمة انه
ان وجد الاظهر فهو والا فالتفصيل المتقدم انفا لكن لا بد ان يعلم ان الاحتمالات الاربعة في التشبيه والمنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام الثابتة
للمشبه به وما نزل الشيء منزلته واما في عموم البدل فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام المبدل منه بل الظاهر من قوله الشيء الفلاني بدل على الشيء الفلاني
انما هو ترتب اثر المبدل منه في البدل فلو كان الاثر متعددا فيجيء فيه الاحتمالات الاربعة من العموم والاجمال والتفصيلين واما افادة البدلية

في اسناد التعلق موقع النص فيه

في عموم المنزلة

في عموم البدلية

الاشتراك

وفيما اشتمل على آلة الخطاب وفيما كان المخاطب ملفقا من الموجود والمعدوم لا المعدوم الصرف نتائج

في خطاب الشفاهة

والمعدومين او في ان المراد من الخطاب الشفاهي ما ذا مع قطع النظر عن الوضع وعلى الاول يصير المسئلة لغوية دون الاخير نظرا من صاحب الاول حيث قال اصل
ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما حكمهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل
الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم انتهى والظ من قوله بصيغته من كون النزاع في شمول اللفظ وعدمه فيكون المسئلة لغوية لكن الحق كون
النزاع في المراد لا في الوضع اما اولا فلظهور كلام صاحب فيه فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظ في ان الوضع لخصوص المشافهة مما لا كلام فيه وانما
الكلام في ان المراد من الصيغة هل هو الموضوع له ام لا عم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكرارا بالنسبة الى قوله ونقضا بالنسبة
الى اهل الخلاف في ظ العبارة فيصير الكلام بمنزلة ان يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب المشافهة وقيل غير موضوع له اذ بعد فرض
الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الا بارادة عدم الوضع للمشافهة وليس هذا الا نقضا ولو جعلنا النزاع في المراد لم يلزم شئ من الامرين واما
ثانيا فلظهور اسناد لا لهم بفتح تكليف المعدوم والخطاب اليه ولا دخل لذلك بالوضع فان مراد صاحب كما يفهم من قوله انه لا يوجد كلمة من يا ايها الناس ان
ذلك قبيح لانه ليس موضوعا له لغة واما ثالثا فللاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غير فيكون النزاع في المراد ثم ان ظ صاحب ان المسئلة ذات قولين والظ
وجود الخلاف بين القائلين باختصاص الخطاب بغير من تاخر فقيل باختصاصه بالحاضرين الفاهمين وقيل بشموله للغائبين فالنزاع اذن في اختصاص الخطاب
بالحاضر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تاخر او شموله لهم فالمسئلة ثلثية الاقوال كما
اشرنا اليها في عنوان المسئلة **الثانية** هل النزاع فيما كان خطاب الشفاهية بلفظ الجمع ام يشمل المفرد الحق الاول لنقل عدم الخلاف على خروج المفرد
واختصاصها بالمشافهة وان امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تتبع الهوى واما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات كيا ايها
الرسول ونحوه فاختصاصه بنفس المخاطب واضح ولفظ التمثيل بقوله يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس يقتضي ذلك ويفهم ظ قول صاحب لا يعم بصيغته انما
هو التناول الاستغراقي لظهور لفظ العموم فيه ولو كان المفرد داخلا في محل النزاع يكون المراد من العموم فيه العموم البدلي وارادة الفرد المشترك بين العمومين
من لفظ العام خلاف الظ فتعين كون المراد العموم الاستغراقي وهو لا يكون الا في صيغة الجمع ونحوها **الثالثة** نحو خطابات الكتاب في النزاع بما
لا كلام فيه واما الخطابات الشفاهية في السنة فالظ خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق عليه وظهور الاسناد لا لان في خروجها واما الحديث القدسي
فهو وان جرى فيه النزاع كالكتاب بل الادلة لكن الظ من امثلة الباب الاختصاص بالكتاب **الرابعة** الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او
الكلام الموجه اليه كما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على آلة الخطاب كيا ايها الناس ونحوكم وانتم كذا يوجد نحو قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجيه الى الغير خطاب فزيدة ثم في كلام
الخبر خطاب من حيث الالقاء وانكلام من حيث المدلول خبر واما يا ايها الناس فهو خطاب الفاء ومدلولا فهل النزاع في القسمين من الخطاب معا
او في خصوص ما اشتمل على آلة وجهاظ امثلتهم وظ عنوانهم بقوله ما وضع لخطاب المشافهة الخ ثم لو قلنا بدخول ما كان خطابا من حيث الالقاء فقط
في محل النزاع ليس لكان داخلا فيه من حيث الالقاء بمعنى انه يقع النزاع في ان المراد من القاء هذا الخطاب هل هو القائه الى الحاضرين ام اليهم والى المعدومين
واما جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الآية المتقدمة وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضرين فقط **الخامسة**
هل من يقول بعموم الخطاب بالشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وانهم مقصودون بتلك الخطابات القاء وارادة كالحاضرين او انها متوجهة
الى المعدومين ارادة لا القاء بان يكون مثل يا ايها الناس القاء الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدومين ويكون الملقى اليه ذلك
الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في ارادتهم من اللفظ الى ان الالقاء مختص بغير المعدوم وذلك كان يقول المولى لبعض
عبيده الحاضرين يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من اللفظ كل عبد يجب على الحاضر التبليغ الى
الغائب او ان مراده ان الكتاب ليس من باب الخطاب بل من باب تاليف المؤلفين للكتب يكون المقصود منه البقاء ابد الدهر لكل من يجيء ويفهم منه شيئا او الكتاب
من باب المراسيل التي يصح ارسالها وكتابتها الى الغائب وان لم يصح الى المعدوم فهو يزعم ان الكتاب من باب المراسيل يدعي شموله للمعدوم او ان مراده من شمول
الخطاب للمعدوم هو شمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محذور منه في كل المكلفين في القديم كلهم كانوا معدومين فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض
دون بعض وان الكتاب من باب الندا المستمر والخطابات العديدة كل من يقرؤه فهو من حيث قراءته مخاطب ومن حيث سماعه مخاطب وان مراده من التعميم في الحكم
والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الامامية القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج دون ارادة من اللفظ
بل ينكرون احد الاحتمالات الثانية فلمدعي يدعي شيئا والمنكر ينكر غيره وبعيد واما مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضرين الفاهمين فهو ان
القاء الخطاب مختص بالنبي لان خطاب الله تعالى عبارة عن توجيه الكلام والكلام الصادر منه تعالى انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ في الاجسام
الكلام هو الملفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو الملفظ هو الموجد للالفاظ مطلقا فالله الموجد لتلك الالفاظ في الغير متكلم ومخاطب فلا ريب
ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الغير لا يتصور اذ كان الصادر من الغير فهو باعتبار الموجد المخاطب لا يصدق عليه المتكلم والمخاطب الا اذا وجد الالفاظ في الغير

فالله الموجد للكلام في الغير

فهو

لا يعم بصيغته

في بعض

فلظهوره

في اسناد القول الى المسئلة

في بيان معنى الخطاب

في بيان الخطاب بعموم الخطاب بقول

في كيفية صدور الخطاب من الله تعالى

ثم اعلم ان الخطاب لغة القاء الكلام نحو الغير شارح

في خطاب المشافهة

فهل لو صدر تلك الالفاظ عن الغير اختيارا الماصدق على الله المتكلم والمخاطب نعم لو كان الايجاد بطريق الجبر كما في شجرة طور صدق على الله المتكلم فالملك
الاتي لكلام الله سبحانه القاري على النبي ص كان مجبورا على القراءة وكان النبي ص مختارا فيجهة كون القرآن خطاب الله نعم انما هي جهة صدق من الملك
لا من النبي ص ولا ريب حين صدق الخطاب من الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا محذور يكون خطاب الله المشافهة منه كيا ايها الناس بلغوا الى الناس
لكن الذي يقول يا خصوص الخطاب بالحاضر يقولون ان المدلول انما هو الحاضر وفقط لا المعدوم فالمراد من الناس هو الحاضر وهو المراد من خصوص الخطاب
بالحاضر واما جهة الالفاظ فهي في كل الخطابات مختصة بالنبي ص **الثاني** اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود وعلى منع الخطاب بالمعدوم الصرف واختلفوا
في صورة التلفيق الذي هو ما نحن فيه لكن يشكل دعوى الوفاق على منع الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بعموم الخطاب هو ان يكون
الخطاب بالمعدوم الصرف حيث ان الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطاب با
اللفظية لكاشفة عن الخطاب بالنفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف ووقع
الخلاف في الملفق ثم **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وله ثمرات منها ان لازم قول المعممين البناء بالنسبة الينا ولازم القائلين
بالاختصاص الاجمال لنا فعلى التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطب به فاني مكلف بما فهمت منه اما الصغرى فبالفرض
واما الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظ وارادة خلافه بلا نصب قرينة واما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يصح قول القائل هذا خطاب خوطب به فيجعل
ارادة خلاف ظاهره لا حقنا فيه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري انكار القرينة لفظية اما اذا كانت حالية
فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فتلك الحالة اما ساكتة وهي قليلة واما دالة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة
وعلى التاسيس اما صارفة او معينة او مفهمة فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت**
اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطع فالشك بالنسبة اليه ايضا شك في الحادث
فلعل الملتفت اليه صارفة عن الظ فالخطاب مجمل **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتنا باحتمال القرائن الحالية قلنا الاجماع لم يثبت فثبت الاجمال
على فرض الاختصاص الا ان يقال في ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتنا باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصل عدم القرينة مطلقا
وثانيا بان لازم ما ذكر اجمال كل خطاب بالكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكتاب مع ان بناء الكل على التمسك ولا يقتصرون في الاستدلال
على الادلة اللبية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال على القولين ولو لزم البناء على القولين كما سيظهر وجهه فمنها عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر
على التعميم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول اذا فهم المعدوم من الخطاب شيئا ريب لمشكل الاول مثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص لا
يتم الصغرى واذا لم يتم الصغرى فلعل ثمة اختلاف ظ الخطاب فيحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه التمسك باصالة عدم القرينة او عدم النقل
فلا بد من تاسيس الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم والعمل بالعام قبل الفحص تعارض العرف واللغة وامثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون
من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون الظ عند المشافهة هو ذلك المعنى مثلا واما الكبرى فلتلك
الصغرى منضمة الى قبح الخطاب بما له ظ وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ويقول هذا حكم المشافهين وكل حكم المشافهين حكم للغائبين اما الصغرى فهذا حكم الغائبين
فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة
ويكفيه على ترتيب شكل واحد كالمشافهة الفرق بين الثمرتين انه على الاول لا يحصل البناء على القول بالاختصاص حتى بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة
فان فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص ابدا ولكن بعد اعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال ثم ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقا لفهم المشافهين او مخالفا
له فلا كلام اذ الظ ان المعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضا يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي
هي اغلب الصور وتلك ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص وان علموا بتعلق الخطاب الى الغائبين ايضا سيما مع اختلاف الزمان فيتفحصون عن فهم
المشافهين فلو قيل لبعض ظمانه الحاضرين يجب على كل غلماني التصدي بفهم لتفحصوا من الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه بل يتفحصون عن فهم الحاضرين وان علموا بتعلق الخطاب
اليهم ايضا القائل بذلك لو علموا باختلاف الفهم او احتملوه ثم وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزمان المعدومين في الالسن من حصول
الخطاب في ذلك الزمان محفوفا بالقرينة دون زماننا ومن حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لو القي خطاب الى المشافهين
شيئا فعلى الفهم المعدوم وهذا الاختلاف يحصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها بعدمها وشككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك
المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في خصوص المشكوكات التي هي محل الثمرة اذ الكلام واقعة في الواقع فهم منها الحاضر شيئا والمعدوم
غيره لاختلاف اللسان في الواقع فاما ان يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفا بما فهمه في زمانه ولشانه فهو مشكل لتعدد حكم الله الواقعي وقد اثبتنا
الاشتراك لانه لا ريب في ان الخطاب في صورة الاختلاف قد دور على قانون الاستعمال عند الحاضرين بمعنى انه لو كان اللفظ لفظ الرد عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى اخر فلا
ريب انه عند عدم القرينة على قاعدة الحاضرين يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى قاعدة المعدومين على المعنى الحقيقي عندهم فقاعدة الاستعمال بلا قرينة

في خطاب المعدوم

في نفس الخطابات النفسية

في ثمرة النزاع

في حصول الاجمال بين المشافهين والمعدومين

صطلاحا على الكلام الموجه الى الغير ولا ريب انه حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الخارجي الحاضر بن السامع الفاهم للخطاب في كونه حقيقة مع فقد بعض تلك الجهات
وجهان كما ان في اشتراط كون الالقاء باللفظ ام بحيث يشمل مثل الاشارة احتمالان نتائج

في خطاب الشفاهة

بن ثبوت الاشتراك في الخطاب عند فهم المشافه

يختلف عندهم وكذا قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند القرينتين فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المغني الحقيقي عند المعدوم وبالعكس فاذا ورد
خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح غير ذلك من الحكيم حين الخطاب
الى الحاضر ولازم ذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما تقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اخطأ في فهمه فان مراد ما من لزوم اخذ المعدوم
بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اخطأ في فهم ما تقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن
بفهمه عبرة فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما تقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد
الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وقد عرفت بطلانه من الاشتراك في التكليف الاشتراك في الخطاب الاشتراك في الحكم الاشتراك في التصور فلا يبطل الثمرة عنده فلنا
المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن التصور وليفهم بعض الامامية قابل بالتعميم قابل بالتصور وايضا المصور يقولون بالاتحاد الحكم المنزل ولزوم
تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما تقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم
فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلف بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون
المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **وثالثا** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوك بوجود موارد يختلف فيها فهم
الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك ولكن مقتضى الاشتراك في التكليف ايضا هو ان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل اتباع
فهم الموجود في الاخذ على قواعد استعمالاته وتحصيله بلعمال الاصول **ورابعا** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما تقتضيه قاعدة
الاستعمال عند يقتضي استعمال اللفظ في معنيه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو باطل وعلى فرض التسليم فلا اقل من كونه خلاف الظاهر فلا يلتفت اليه

في لزوم الفحص عن المشافه

وخامسا بانه لو لم يلزم الفحص اتباع قانون الحاضر في صورة الشك التي هي مورد الثمرة لما لزم الفحص ايضا في صورة القطع بالمخالفة بين القانونين
والحال ان لزوم الفحص اجماعي بيان ذلك ان الوجه في الاتفاق على لزوم الاتباع عند المخالفة ليس الا القطع باتحاد حكم الحاضر والمعدوم في الواقع بمعنى
ان الشارع حين الخطاب وبيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضر فلا بد لنا ايضا في مقام تحصيل
الحكم الواقعي اتباع ما يفهم من سراغ ذلك القانون الذي جرى عليه الاستعمال ويجب على الحاضر ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند
الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضر فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر وسراغ كل قانون استعماله فلم يجب في صورة القطع بالمخالفة والفحص ولم
لا يتبع كل قانون استعماله فهذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد واذا كان كذلك كان المراد هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد وهو
قانون الحاضر سواء كان المخالفة مقطوعة ام مشكوكة **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو فحص المعدوم
وحصل قانون الحاضر وعمل به لكان ممتثلا بالتكليف الواقعي قطعا واما قبله فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال مقتضا تحصيل القطع بالامتثال
لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلومين اجمالا قرينة على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا
يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة ما يقول بخلو الواقعة عن الحكم جوازا في حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص اصلا لا اصالة عدم الجعل فلا فرق بين
القولين فان قلت في الاول القول بالخلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالكل فنقول اما ثبوت الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الاحكام فلا
ريب في لزوم الفحص عن القانون الذي جرى عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم والاختصاص المار ذكرهما واما لم يثبت ذلك الاشتراك ويحتمل عدم اختلاف
الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول المعمم فواضح لانه يعمل بالخطاب الذي لم يعم على خلافه قرينة واما على الاختصاص فلانه لا دليل على
لزوم فحصه عما خوطب به الحاضر فيرجع عند العمل الى الاصول العملية ولا يجب عليه الفحص **والحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين وان
لم يثبت لم يلزم على القولين فلا ثمرة في البين ثم وقد ظهر من هذا الجواب الثالث من الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكذلك

السابع الجواب

وثامنا بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات في قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين
الفاظا ومدلولا لصح ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب تعلق به لفظا ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق
الخطاب بالكل هو تعلقه بهم مدلولا لا الفاظا بل الفاظا مختص بالحاضر او بالنبي فانه يصير من باب التبليغ ولا دليل على قبح ارادة خلاف الظاهر
مع عدم نصب قرينة لغير من شمله جهة الالقاء فانه ليس بمخاطب حقيقة اذ الخطاب هو جهة الالقاء لا جهة المدلول فاذا لم يشمل المعدوم جهة
الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه والزام الفحص عليه الا ترى انه لو قال لبعض غلمانه الحاضر يجب على كل غلماني الصدق بدهم مع
ارادة الكل مدلولا لا فتخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واقع عند العقلاء من اهل العرف لما صح للغائبين من الغلمان الا العمل بخطاب توجه الى
الحاضر ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص ولا يلزم على المولى قبح في ارادة خلاف الظاهر مع نصب القرينة للحاضر دون الغائبين فعلى هذا المعنى من
التعميم يمنع قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بالنسبة الى الغائب وكذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب تاليف المؤلفين فلا بد لجاعل
الثمرة من التفصيل في مراد المعمم لا الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مطلقا ثم **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص في نحو ولله على الناس حج البيت مما

لا يشمل

نعم هو حقيقة في الخطاب الى الشخص الغير المعين كقول المصنفين اعلم وافهم لعدم صحة السلب وأما آلة الخطاب كالضمائر وياوايا فيجري فيها اكثر ما جرى في المادة وان لم يكن بين المآ
ملازمة في الحقيقة والمجاز نتايج

في خطاب التفهيم

فاذا كان البنا هنا على التعميم ما يعلم

يشمل على آلة الخطاب فيتخصص معنى الحج في زمان الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا مع ان بناءهم هنا على التعميم مدلولا مع اختصاصا الالفاظ بغير
المعدم من النبي والحاضر وكان اتفاقهم مع ذلك ايضا على لزوم التخصص كما يقول به من يعمم الخطاب في محل النزاع من حيث المدلول لا الالفاظ لزم نحو
تناقض في قول المعمم بهذا المعنى هنا بمعنى ان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا لفاظ ويقول بعد لزوم التخصص ايضا كيف
يقول بلزوم التخصص في نحو الاية الكريمة مع انها ايضا بعينها مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم فمن يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى
مع قوله بعد لزوم التخصص كيف يقول بلزوم التخصص الواقع عليه لو فاق في نحو تلك الاية الشريفة مع انه قايل فيها ايضا بالتعميم بالمعنى الذي يقول به
فيما نحن فيه فانه لا يجتمع القول بلزوم التخصص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القايل بالتعميم القول بعد لزوم التخصص منهما
ما ذكره بعض المتاخرين في صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذا نودي الخ تمسكا كما نقل عنه انه لا ريب في وجوب الجمعة عينا على الحاضرين
بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب
العيني بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع في وجوبها على المعدومين حين خطابه وقبل بعده ويرجع النزاع في تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه
فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايضا لكن اشتراكهم مع الحاضر في الخطاب فنقول المعمم وجوب صلوة الجمعة ثابت
على الحاضرين على الاطلاق لتعلق الخطاب بالمشافهين يقينا مط وكلما ثبت للحاضرين ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب واما القايل بالاختصاص
فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه لا باشتراك الخطاب لفرض رده ولا بالاجماع على الاشتراك
في الحكم حتى في صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك في مثل صلوة الجمعة لكان الخلاف في وجوبها على المعدوم وان كان الصغرى اي وجوبها
على الحاضرين ثابتة مط وفيه اولا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق بنحو ما ثابت حتى في صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف
في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بل النزاع فيها انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن
الامام ع وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فيها انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا الاشتراك وعدمه فمنهم من يدعي كون
الوجوب على الحاضر مط فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجوب
الاجماع في خصوص صلوة الجمعة لكن ادلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعد ما ابطلنا
قال يمكن جعل ذلك ثمرة بتقرير اخر بان يقال ان قلنا بالاختصاص لم يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مط وان ورد الامر مط ويلاحظ ذلك
لان الغالب في حق الحاضرين ارادة الخدمة الامام ع فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال
على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكونه مضمرا اجماليا بالنسبة الى فقد حضور الامام ع فالفرد الثابت من الوجوب عليهم هو صورة
وجود الاذن لا مط فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور اي الوجوب المطلق على المشافهين فلا يصح التعدي الينا ولا الى المشافهين في صورة فقدان اذن الامام
وان سلمنا الكلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص اي الاطلاق بحاله غير منصرف الى الفرد الشايع اذ ليس غالب احوال المخاطبين في ادراك
الامام ع فيتساوى طرفا الخصوص وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيشملهما الخطاب الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافهين ويضم اليه الكبرى المسلمة الاجماعية بلا
حاجة الى ضمها الكفاية نفس الخطاب **وفيه اولا** ما مر من انه قد ثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون
واحد وهو القانون الذي يجري استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه ايضا مطلقا
مطلقا وان تشككنا سوا قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل انه لا يثبت لنا الوجوب لا للغائبين والمشافهين في صورة فقدان الاذن سوا قلنا بالاختصاص
الخطاب او بعمومه اما على الاختصاص فلما قلنا فيه من التشكك عند الحاضرين الموجب لانصراف الاطلاق الى الشايع واما على التعميم فلما مر من ان التكليف في
صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكك عند فقد القرينة على الاطلاق فينصرف ايضا الى الشايع ولا يثبت
الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافهين في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكرته من كون الاختصاص مشككا فلا بد
من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يصح اذا كان اطلاق الامر من باب العموم والمطلقات لا من باب الالتزام فانه على الاول لا يدور الامر
بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر التزاما وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام ع وطرح المعنى الالتزامي وهو الاطلاق
ولا ريب اللازم حمل العمل بالحقيقة لاصالة الحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح ولا ريب الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز
من باب المجازات الراجحة وقد مر منا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب دلالة الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول
بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما ثبت على القول بالعموم فلا ثمرة وتلك ابطال الثمرة الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافهين مط ممنوع
وبنا يحتاج الى ذكر مقدمة وهي انه لو تعلق امر كوجوب الحج الى جماعة مستطيعين مثلا وصدر ذلك الامر بالنسبة اليهم مط من دون تقييد بالاستطاعة فلا
ريب ان ذلك الامر صحيح سوا كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة اولا وليس في عدم بيان الشرط لهم محذور مرجحة تعلق الامر لهم غاية ما في الباب كون المطلق

في بيان التعميم

في بيان ان الخطاب الشفاهي يعم الغائبين

في بيان ما يتحقق به الاطلاق

المطلق على ما يعلم الاطلاق

ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضر مدلولا لا نقاهة ولجهاد اللتوقف والظهور نتائج

في الخطاب الشفاهي

مشكوكا لهم بالنسبة الى فقد الاستطاعة ولا اخبر فيه وكذا تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع
ومن لا يستطيع فلا ريب انه في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر
رفع الحاجة ووجود كل الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا الى جماعة بعضهم مستطيع
دون بعض مع اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح ح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان صار مشكوكا للمستطيع بالنسبة
الى حال فقد الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا فرق في الامر المطلق ح مع كون الوجوب الواقع مطلقا
فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط الواجد للحضور ان تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة
الى حال فقد الحضور لا يعلم من الاطلاق كون الواجب مطلقا وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط او الاطلاق عند عدم اعلام الاشتراط فيحصل العلم بالاطلاق
مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم صحة صدور اللفظ المشكل المطلق عن الشارع وهو خلاف البداهة فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجدين
سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقا فيصير من باب المثال الاول من امثلة الامر بالحج واما لو تعلق
خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخيرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بان المراد
من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا لعلم كل المخاطبين حتى المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه
الواجد على ذلك وكان المراد من المدلول في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى للمشافه ايضا حالة عدم الحضور في حيطة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين
ولم يدرك الامام فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فيما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من المدلول كل المكلفين اما من الاحتمال الثاني والثالث
فان كان من الاول منهما فلا اشكال لا لحاظهم الحاضر والغائب من حيث التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه وان حصل الاشكال
في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم الحاضر ح اذ ذلك مسلم اذا لزم
عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما تعميم الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر للمعدوم الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه
منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان امر الامر مطلقا وفهم الفاقد التواطي واطلع بالحكم الواقعي
وفهم الواجد صورة الوجدان فقط وشك في صورة الفقد لعدم اطلاعه بوجود الفاقدين المخاطبين فيعمل كل بفهمه لا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل
بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيقول الفاقد هذا خطاب الفي الي فاعمل بظاهره لقبح الخطاب بما له ظاهر واراد خلافه فانه لو لم يجب ذلك على الفاقد
ما دام عمره فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغائب
على فرض كونه خاصا لم يثبت ذلك فثبت الصغرى على احد القولين دون الاخر وتم الثمرة لا يراد غير وجيه وذلك ابطال الجواب الثاني بان الشك
في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في بقاء الامر بعد تعلقه جزما كما لو تعلق الامر بالجمعة الى المشافه الواجد ثم بعد مدة صار فاقدا
للحضور فيشك في ان الامر كان مطلقا فيبقى الى زمان الفقد ام لم يكن مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير
المستطيع فشك في تعلق الامر به منجزا او عدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ح ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة فيشك في حدوث
الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه بتنجيزا بعد القطع بصدوره ولا ريب ان اطلاق الامر بل مادة الوجوب والامر ايضا انما
هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقف لاهل العرف
في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم الثاني
فيأخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال ارادة المقيد ما لم يجيء دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك في البقاء من باب
الاطلاق والمطلقات واذا كان احد شيئا اي شك في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من آثارهما العرفية اذا ظهر ذلك فنقول ان ما قلته من ثمرة
صورة كون الخطاب مختصا بالحاضر ثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه ثم اذ الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور ان اتفقت تلك الحالة
لهم احيانا انما هو الشك في الاطلاق البقائي اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات فمع كون الغالب هو حالة
الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي للحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشائعة ولا
يثبت الوجوب المطلق ظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل يقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل بفهمنا وان حصل
القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجهين الاول ان الماخوذ
في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك واما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضر واما في تلك الثمرة
فنقول بعدم لزوم الفحص بل بمعنى انه بعد الفحص يتبع المعدوم فهمه فالثمرة في المسئلة جلية ظاهرة **المقدمة الرابعة** اعلم ان الخطاب مصدر وهو لغة
القاء الكلام نحو الغير وقد يطلق اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير والغرض الان هو الكلام في المعنى فنقول لا اشكال في ان الخطاب

لغة

في تلك الحالة

وفي بيان المعنى

واما ثمرة النزاع فقد فرضوها في حصول البيان عند العموم والاجمال عند التخصيص بالحاضر وفي عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على الاول ولزومه على الثاني

في الخطاب الشفاهي

في حقيقة الخطاب

لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع محتمل الفهم او محتمل السماع او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالملقى منه ومن الغائب او الغائب لغرض احتمالات حسب القيود قطعا او احتمالا والحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا ولا موجودا كما ترى ان الثكلى تخاطب لدى الميت بكلمات خطابية فان اراد من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه مستهجن وقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا اراد من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت الولد وكانت صورة اياه في ذهنها ملقية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل لمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل ان ما يشمله هذا التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشامل لها التعريف فبعد صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كون الالقاء باللفظ ام يشمل الاشارة ونحوها وجهان من انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كون يا ايها الرسول مثلا خطابا الى الرسول وان كان الالقاء بطريق الكتب مع انه يقال انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب خاليا عن اللفظ والا ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى واما انه الخطاب كالضمائر وياء وايا ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيطابق المشابهة او مختلفان والحق ان تلك الهيئات حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي تعدي الحقيقة الى غير الواجد للقيود اشكال لعدم جريان عدم صحة السلب وصحته في الهيئات بخلاف لفظ الخطاب فقد تعدينا فيه عن الفقد المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي فاصالة وضعية التبادر سليمة عن المعارض الا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتنصيص اهل اللغة بان انت مثلا للخطاب ولا ريب ان الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا انت لانه للخطاب وتوهم انصراف الكلام اللغوي الى الفرد الناطق الخطاب لكونه مطلقا منصرفا الى الناطق وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن هناك صارف من حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا انت للخطاب وهو للغائب ولا ريب ان الظاهر من الغائب هو غير الحاضر عند الشخص وذلك الظاهر من الغائب ليس مرادهم قطعا لان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغائب اذا كان المتكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغائب ما يعم ذلك لا ما هو الظاهر منه واذا لم يكن المراد الغائب معنا الظاهري بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا مرادهم من الخطاب ليس معنا الظاهري بل الاعم مما يشمل الغائب المخاطب بقرينة المقابلة حذرا من التفكيك لمراد من الخطاب معنا اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغائب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كما يقول بعض علماء الحاضر يجب على كل عبيد من عبيد الصدر بدهم فيقول يا عبيد يجب عليكم ذلك ثم مضافا الى عدم التنافي في غير ما هو المتبادر اولا فلا تنافي في القاء الكلام الى غير ما اجتمع فيه القيود مما يصدق عليه الخطاب حقيقة ثم مضافا الى الاستقراء فان غالب الموارد مطابقة مع مصاديقها فلفظ الخطاب مطابق مع مصداقه للاستقراء ثم ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضرا ام غائبا ام معدوما ام يشمل ايضا الغير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقيا واما انه الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافي في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة فيكون تبادر الشخص المعين من الالة ايضا اطلاقيا **فان قلت** لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفس الالة الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان استعمال تلك الالفاظ في الكلي ولو كان مجازا غير جائز **قلنا** اي في هذا الاستعمال ايضا هو استعمال اللفظ في جزئي من جزئيات الالة الملاحظة الا انه غير معين لا انه مستعمل في نفس الكلي **المقصد الخامس** الاصل في المسئلة اختصاص الخطاب بالحاضرين مدلولا فقاهة واجتهادا اما الاول فلان ذلك هو القدر المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضرين تجاوز الخطاب ايضا لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا واذا كان هذا قدرا متيقنا فالتعدي عن ذلك يحتاج الى دليل والا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء دليل على العموم حتى الى المعدوم تعدينا اليه ايضا وهكذا فيقتصر في الدليل الوارد على مورد الدليل **اما الثاني** فلانصراف الخطاب الى ارادة الحاضرين وان اخرج عن الظاهر لخذنا بالاقرب ثم وهكذا كما في قلنا ثم ان دعوانا الظهور انما هو في غير ما يكون الظاهر منه العموم كقوله ايها الثقلان ونحوه **فان قلت** التمسك بالظهور انما يصح اذا قلنا بكون الكتاب صادرا بطريق اللفظ واما اذا كان بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف **قلنا** صدور تلك الالفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كل تقدير حتى على الاحتمال الكتب ولذا يسمى كلام الله سبحانه وسمى الله سبحانه كلها **فان قلت** ان ظهور الاية فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور المدخول في الاستغراق نحو يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس اتقوا قلنا انهما كالجمع المحلى لهما حقيقتين في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي وهو موضوع

في بيان الاصل في المسئلة

وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي الكل كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب للمعدوم للاصلين السليمين عن المعارض وقول المعمم فاسد خال
عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والنداء المستمر او من باب الكلام النفسي او من باب المكاتيب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي
للمعدوم بين الفقهاء ومدلولا او مدلولا واما لو جعله من باب الشركة في الحكم رجع النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال اقرب نتايج

في ان الخطاب الشفاهي

للفرد المشترك بينهما وظهوره الخطاب بما ذكر وثر لاحتمال العهد فيندفع ظهوره الدخول في الاستغراق المسبب من عدم القرينة على العهد فيكون المدخول
من تلك الجهة مجملا ويبقى ظهوره الا له بحالها وفيه تامل الا ان يقال ان ظهوره الا له اكثر ظهورا من مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور هو الاختصاص
مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه زمانا او
حدوثه ذاتا كسائر القدماء الذين يقولون بها فان الاصل عدمه **المقدمة الثانية** قد مر ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام
الملقى منه تعالى لا في جهة خطابه تعالى اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه بعمومه لا في اختصاص التوجه وعمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه
ويشهد عليه امور **الاول** كلام صاحب المعالم الذي نقلنا سابقا فان قوله فاوضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تاخر من زمن الخطاب ظاهر في ان النزاع
انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تاخر وعدم شموله لا في ان الالقاء والتوجه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تاخر ام شامل له **الثاني** اتفاقهم على اختصاص
جهة الالقاء في نحو لله على الناس حج البيت بغير من تاخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالقاء واختصاصه
وكان عموم جهة الالقاء متصورا عندهم لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص جهة الالقاء مع قولهم جميعا بعموم
مدلوله لا ظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير وفيه **الثالث** انه لا يصح النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله

في بيان ان الظن بمعنى الاحتمال

اللفظي الموجود بالاصوات والحروف اما ما افاده النبي صلى الله عليه وآله على الناس فهو بطل قطعا اذ قراءة النبي صلى الله عليه وآله انما هي على جهة الاخبار ولا يقال لمثل ذلك الكلام الاخباري
انه كلام الله سبحانه كما لا يقال لكلماته اذ ذلك واما قراءة جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فهو محتمل لكن كان ذلك مختصا بالنبي لسماعه اياها واما قراءة الملك
الموكل على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل عليه السلام واما الصوت الموجود في اللوح المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء
الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول **ثم اعلم** انه قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك
المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها مما يبحث فيها عن عوارض ادلة الفقه من حيث ثبوت الفقه عليها وهنا كذلك لان الكلام في ثبوت
مراد الشارع من تلك الخطابات من حيث ثبوت المسئلة الفرعية كصلوة الجمعة وعدمه واذا ثبت مسئلتنا من المسائل الاصولية فانكار الظن فيها الحاصل
من تلك الاحاد او غيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات ففي
اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض
على المعمم الدليل واحتمالات قول المعمم كلها فاسدة واما احتمال تعدد الخطاب وكون الكاتب والمراسل ومتعلق الخطاب والسامع مخاطبا لاختلاف الجهة في
الشخص **فيه** ان خطاب الله سبحانه انما هو صدر من الغير بايجاده تعالى اجابة الصوت والصوت بالاخبار لا يصدق على كلامه تعالى خطاب الله تعالى واما احتمال
الكلام النفسي فبطلانه اولا لبطلان القديم ماسوا تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب لمخالفته لكونه امرا اضافيا محتاجا في التحقق الى المنتسبين اعني الطالب
والمطلوب منه والاخير في القديم كان منتفيا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه قبيح للعلم بفقد المطلوب
من الخطابات وهو الفهم والاتيان بالمقصود بل هو تكليف بما لا يطاق **فان قلت** الطلب وان كان قديما لكن التعلق حادث **قلنا** المراد من قدم الطلب
وحدوث التعلق ان كان ان الطلب بتعلقه فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب بتعلقه وانكان الطلب بنفسه فيه غير
ما ذكرنا من انه قبيح ومحال لبطلان تحقق طلب الله هو امر ضمني بتجزئ في القديم ورابعا لان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من
عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا لانا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته فيصير

في بيان اختصاص الخطابات بالحاضرين

مشكوكا فيندفع بالاصل ويمكن رد الجواب الثاني والثالث باشتراط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضورا علميا ام احتماليا ولا يشترط التحقق
الخارجي الا ترى ان الشخص يوصي الى اعقابه ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه يصح تحقق الطلب بتجزئ وانكان المطلوب معلقا كالامر
بالحج عند الاستطاعة وتوهم كون الطلب تعليقيا اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص بعد موته كيف يحصل منه
الطلب فالطلب صار موجودا قطعا وليس وجوده معلقا على شيء فظهر انه يصح فيه حضور المطلوب ولو احتمالا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة
للمعدومين فهو يحتمل وجوها **الاول** ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر ونحوهم من النبي وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير ذلك
من باب التغليب كقوله انت وزيد تفعلان كذا فمعناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بغير زيد ومعنى
العبارتين واحد لبا وحصل مجرد تغيير في اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل
من الالقاء والمدلول متوجها الى الحاضر والمعدوم والغائب لكن الغرض تبليغ السامع لغيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن
الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وفهمهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين
ايضا وانكان هو وسابقه حقيقة لا مجازا واما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل فهو ايضا لا يقطع بعدم كونه من هذا الباب اذ المراسيل لا ترسل
الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا لانا سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما

احتمال

وقد يتمسك للخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدوم بذلك والتالي مفقود
وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا واستحباب لا بشيء من الائك ربكما تكذبان شاهدان نصفا
الى الاية الشريفة لينذر به ومن بلغ نت يج

وخطاب الشفاهة

احتمال كونه من باب التالف المؤلفين فهو كاحتماله كونه من باب الوصية وكلاهما سند العدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا
كونه من ذلك الباب لكن تالف المؤلف قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين فخطابه يرجع الى ذلك الشخص والاشخاص وان انتفع به شخص اخر خارجي
ايضا وقد يكون التالف لعامة الناس ممن يصلح له فبعد تسليم كونه من باب التالف نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد شيئا واما احتمال
الاشتراك فقد مر ان وجهه الى لفظية النزاع فلا وجه له فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمالاته **احتج** الخصم بوجوه منها ان علماء
الاعصار الابرار يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك بقاعدة الاشتراك فهذا دليل ان بناءهم على عموم الخطاب **وفيه اولا** النقض بانهم يستدلون
ايضا بالخطابات المفردة الكتابية وبخطابات السنة مفردا وجمعا مع انك عرفت خروجها عن النزاع وان بناءهم فيهما على الاختصاص **وثانيا**
الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمقدمات المطوية في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها بعد كل استدلال **وثالثا** ان مذهب هؤلاء المستدلين
من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال الصحابة يتوجه اليه الايراد الاخير وفيها
انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك والتالي مفقود فالمقدم مثله **وفيه اولا** القلب بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع
اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاشتراك كما مر حتى يكتفى في بيان التعميم بظاهر اللفظ والتالي مفقود وثانيا ان الاعلام وبيان
حكمهم عليه حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وفيه انه ان اراد
من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كون رسول المعدوم رسول الحاضر اذ ليس الرسول حقيقة لغويه
ولا شرعية في ذلك وان اراد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله ح انه لا معنى للرسالة الا بتبليغ
الخطاب ومنها ما ورد من استحباب لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لكن لذلك معنى لانه جواب عن النداء والخطاب
وفيه اولا ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادي بذلك فلو سمع نداء احدا يا مع علمه بعدم سماعه جواب
لبيك قبح منه وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن ومتى من حيث موارد الاستعمالات والموضوع يكون
مجازا له وباطلا وفيما نحن فيه نقول الامر من هذا الباب لحصول النداء مثل ذلك فكيف يكون الجواب بلبيك صحيحا فالوضع اللغوي يقتضي بان لبيك هنا ليس للجواب
والاندراج تحت الاندراج وثانيا ان استحباب هذا الجواب لوجوده بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي مع القطع
بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدوم الفاقد لادراك خدمة النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة اليه ومع ذلك يكون لبيك مستحبا لنا فذلك كاشف عن ان الجواب
بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب والا لم يستحب هنا وثالثا ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كما في الجوابين الاولين لا
يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الايمان لكنه خلاف الظاهر لان الجواب ظ في الاندراج لولا الوجهان الاولان من الرد الا ان يقال ان الجواب بلبيك
لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا فيه فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج ورابعا
ان هذا خبر واحد وهو ان يثبت به المسئلة الفرعية كوجوب الجمعة لو اورث الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية
ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من الائك ربكما تكذبان فانه ظ في الاندراج تحت الخطاب وفيه اولا القطع بان
ذلك ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون لا شفهيا انكاريا كما هو ظاهر الاحتمالات او تقريريا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فبين
فالاستحباب اما مختص بغير المكذبين واعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع
بخروج غير المكذبين عن الخطاب مع وجوب الاستحباب بالنسبة اليه قطعا وثانيا انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم من
شمول الخطاب ثم وثالثا انه خبر واحد لا يثبت المسئلة الاصولية كما مر ورابعا ان غاية ما ثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة
وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات ويجيء مثله في الدليل السابق على ذلك الا ان نجابا الاجماع المركب وبان عرض الخصم تسلب الكلي لا اثبات
الايجاب الكلي ومنها النصوص الدال على نزول بعض الايات في شان المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث
انها خير ائمة مع ان الائمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين وفيه اولا ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون مفسرة بذلك وان
تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى الاخير يخرج عن محل الكلام اذ الكلام ليس في البطون فهما رموز بل
الكلام كان في شمول ظواهر الخطابات للمعدوم واذا تعدد الاحتمال بطل الاستدلال ثم وثانيا سلمنا احد الاحتمالين الاولين لكن لا نم مع ذلك
شمول الخطاب للمعدوم فاعلها خطاب الى علي والحسنين او هم مع النبي صلى الله عليه وآله لكونه امام اللغة وثالثا سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة عليهم السلام لكن قياس غير الائمة
بهم قياس مع الفارق لانهم فهموا للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم فلا قبح في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم ثم ومنها قوله تعالى لينذركم به
ومن بلغ وقوله اوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن جعل ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول في محل النصب
فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود او حد التكليف او بلغه القرآن من غيركم بالقرآن فيشمل الانذار بالقرآن غير الموجودين في زمن

استدلال الخصم على عموم الخطابات

دليل الثاني للخصم

بازمان كثيرة

دليل الثالث

دليل الرابع

الدليل الخامس

في خطاب الشفاهيين

في زمن النبي بالقرآن لا يكون الا لشمول لفظكم في الآية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضميركم بالموجودين في زمن النبي لزم الاضمار بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يصار اليه وبدون الاضمار لا يصح المعنى الا بكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق التوزيع بان يكون المنذر للموجودين النبي وللمعدومين الائمة ع فالمعنى لانذركم انا ومن يأتي من الائمة كل الامة بنحو التوزيع بجميعهم ينذر وجميع الامة فيكون لاجل قوله من بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون شاملا الخطابات ايضا عامة لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الآية بقوله ومن بلغ وعموم شاملا الآيات بالانذار بالقرآن المذكور في تلك الآية المقتضي لعموم شاملا الخطابات القرآنية فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم **والجواب** عن طريق العطف بالمنصوب اولا ان الآية على خلاف المطلوب اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التأكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن النبي المخاطبين بالخطاب بانذار النبي وهو خلاف الظاهر ان لم نقل انه لغو فاسد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم ومعناه اختصاص الخطاب بغير المعدوم ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهركم الاختصاص ومقتضى الانذار العموم في شاملا الخطابات فيحصل التعارض في سائر الخطابات بالكتابية ما عدا تلك الآية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهوركم في الاختصاص اقوى من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون الآية الشريفة على خلاف الظاهر وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذا يكون بطريق عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان اعلامه منه بالاشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بالاعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص الخطاب بالبعض فان الانذار ظاهر في احد الامرين اما الانذار بلا واسطة او بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي كل الامة بالقرآن اما انذاره كل واحد من الامة بكل آية من القرآن فهو فاسد اذ من الآيات ما ليس للانذار كالقصص والاحكام ورموزا وابالسور ومنها ما هو لانذار طائفة خاصة كالآية الشريفة يا نساء النبي واما انذار كل الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية الشريفة للجميع لاختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع القرآن لصدق انذار الكل بجميع القرآن وان كان كل آية في شان طائفة فالآيات ح موزعة على الطوائف فهو ايضا فاسد لورود الايراد الاول في الاحتمالات السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القرآن بان يحصل صدق انذار مجموع الامة او جميعهم بالقرآن فهو صحيح لكن لا يلازم ذلك عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول قوله الا لعنة الله على القوم الظالمين ونحوها من الآيات الغير المشتملة على الخطاب لجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل آية من القرآن لكن غيرها اخرجه الدليل عن كونه انذارا لجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت لمطلوب الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس للانذار الكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم لتخصيص الاكثر ولا ريب ان الوجه الصحيح غير منحصر فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح مبدو والامر بينه وبين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح له ذلك ان لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فتصير الآية مجملة وتسقط الدلالة ثم **والجواب** عن العطف بالمرفوع اولا بانه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا ان هذا اثبات لعموم خطابات الكتاب بنفس الكتاب وهو دور صريح فان عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف على عموم شاملا الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فنقل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا عموما موقوفا على عموم تلك الخطابات او شاملا خطابات الكتاب رجع الدور وان كان موقوفا على غير ذلك نقلنا الكلام اليه ثم هلم جرا وثالثا ان عمومكم موقوف على عموم لفظ من في قوله ومن بلغ وهو ممنوع فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي دون غيرهم واما عموم من فغير مسلم لان من شرط افادته العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك ثم ورابعا انا سلمنا عمومكم ولكن غاية ما في الباب عموم تلك الخطابات واما شاملا الخطابات فمن اين الا ان يتمسك بالاجماع المركب فان من قال بعموم خطاباته التي هي محل النزاع قال بالعموم في الجميع وان لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص وفي الجميع ومنها الآية الشريفة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القرآن من باب تأليف المؤلفين **وفيه** مع انها فسرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبي المنزلة على الانبياء السلف وانكار ذلك بعيد لان الظاهر كون الكتاب معهودا موعودا ارساله الى النبي ان يكون الكتاب ممكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظ بل يكون مجرد الكتب **الثاني** ان يقرأ على الآخر ليكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القرآن ح ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ للنفس **الثالث** ان يتلفظ الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ايضا كتابا ففي الحقيقة لا يكون ذلك كتابا بالتلفظ بل للتدوين جمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يخفى ان التسمية بالكتاب في الآية الشريفة ليست من القسم الاول لاتفاق الامامية على صدور الالفاظ القرآنية ايجادا لها بالاصوات وايضا هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج ح الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فان من يفعل كذا انما هو لاجل عجزه او كسله من الكتب كالاعمى ونحوه ولا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر كونه من القسم الثالث فتعين الاخير فيكون تسميته الله تعالى ذلك الكتاب مع

الصادر

في زمن النبي

بالقرآن

بيان كيفية الدور والتسلسل

الدليل الثاني للخصم

في اطلاقات الكتاب

وقوله فليبلغ الشاهد الغائب وخصوص النصوص الدالة على نزول بعض الآيات في شأن المعدوم والنصوص الدالة على عموم خطابات الكتاب

نتائج

في الخطاب الشفاهي

الصادر انه هو الخطاب ولم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تعالى بانه سيكتب ويبقى ابد الدهر سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية في الباب
دورانه بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول عاما فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب
لاجل هذا ولاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب للموجود فيرجع اليه وهو الاصل المذكور **فان قلت** الاصل المذكور لا يعارض ظاهر
لفظ الكتاب ان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا يسمى كتاب الله تعالى كما في الاخبار والاضافة تفيد ان غرضه تعالى انما هو ذلك لا ان
غرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة الاتفاقية من غير العبر **قلنا** ظاهر ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهرة في الخطاب ذاتا وعرضا
فيرجع الى الاصل المذكور ولنا سلمنا كونه من باب التأليف اي من باب التأليف والتأليف لكن التأليف قد يكون بشخص واشخاص خاصة وقد يكون
لعامة الناس وفي الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة فمن اين لك اثبات ان التأليف ليس من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات
من القسم الاخير ممنوعة فيما اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا الاستقراء لكن المسئلة اصولية لا يعمل فيها بالغلبة
فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال ثم ومنها قوله فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست بربكم ومنكم من انفسكم قبل قوله بعد فعلى
من كنت مولاه فهذا على مولاه وجه الدلالة ان خطابكم في هذا الكلام عام بشهادة قوله فليبلغ الشاهد الغائب **وفيه اولا** ان هذه الرواية
المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب والمعدوم
الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة مما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها وايضا محل الكلام انما هو الكتاب
لا السنة وليس في البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الوصاف عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد
على الدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض **وفيه**
انه لم يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس وزمان من كل جهة فمن يصدق في جعله لكل ناس جعل قراءته واعجازه وانذاره ومعرفة الاحكام به بالاشتراك
ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه ابد الدهر لكل الناس واما جعل خطابه ايضا لكل ناس وزمان فلم يظهر عن ذلك الكلام على انا نقطع بعدم
جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا ايها النبي ع على ان هذا خبر واحد والمسئلة اصولية ومنها ما رواه الكليني
بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كان اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل مات الآية
وما الكتاب لكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجريان اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصى الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم وفيه
ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع الصغر ونحن لا ننكره انما كلامنا في خطاب الكتاب ولا ننكر جواز ذلك القسم في الكتاب ايضا
لكن لا دليل عليه وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد ومع ظهور الحق عدم شمول الخطاب للاصليين الشافهين
السليمين عن المعارض **المقام الثاني** في شمول الخطاب للغائبين وعدمه الحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه الاكثر وان كان
مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الشافهين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك في مثل ما نحن فيه اي فيما ارسل
شخص رسولا الى جماعة وقال له قل لهم ذلك فهم يفهمون من كلام الرسول المحكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح للدخول
في الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو امر السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهله ان السلطان يأمركم باعطاء كل
مثقال من الذهب فحصل له فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند واتفق ذهابه اليه دون سائر البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يأمركم بكذا فهم
يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم
عام والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل المحكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود
من يصلح الدخول تحت اللفظ وفهم حين القراءة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكل الشافهين بالنسبة
الى الرسول ص في قوله يا ايها الذين آمنوا كذلك فيشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الشافهين البالغين **الثاني**
انه ان كان الامر كما قلنا فهو المطلوب والا فالمراد بخطاب الله تعالى المختص بالحاضرين في المجلس اما قراءة النبي ص فهو بديهي الفساد اذ جهة خطاب الله تعالى انما
هي الصوت المخلوق فيها وهو ليس قراءة النبي ص وان كان الاختصاص بمجلس القراءة ح مسلما لانا نقول باختصاص قراءة النبي ص الالقاء بالحاضرين لكنه
ليس بخطاب الله بداهة واما ذلك الصوت فنقول ح المدلول في كل خطاب اي الجماعة الحاضرين بمجلس القراءة المختلفون بالنسبة الى الخطاب بالقرب
خطاب حضر فيه جماعة وحضر في غيره اخرى اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق او يكون الارادة حادثة حين قراءة النبي ص بازاء خلق الله
الصوت ولم يرد شيئا حتى قرأ النبي ص فاراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير ومخالفته للحس والوجدان وعلى الاول اما ان يكون ارادة الجماعة الحاضرين
قبل خصوصهم لاجل علمه تعالى بخصوص تلك الجماعة في ذلك الخطاب فاردهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل خصوصهم لاجل انه

الدليل الثاني للخصم

وبيان ان الخطابات مختصة بالشافهين بعمومهم والغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسا بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدراهم وبمثل عشرة الا ثلاثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه مثل ومثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاسناد بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها نتائج

في بيان معنى التخصيص لغة

تعالى اراد جماعة خاصة اي تلك الجماعة في تفوق خصومهم وقت القراءة من باب القضية الاتفاقية واما ان يكون ارادته اياهم لاجل اعلامهم بخصوص حين القراءة باعلام النبي م وارشاده حين ارادة القراءة الى تلك الجماعة ليحضر وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات مخالف للوحدة السليم فان النبي لو ارسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصية فيهم بل هو بما كان يحمل امره باجماع الاصحاب السمعية لا لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل بما لم يكن عنده الا على ما نقوله يا ايها الذين امنوا ونحوه فلا نصا هو عموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجود **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة** التخصيص لغة قصر شيء بشيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خصك الله بالكرامة وفي قولهم الوضع تخصيص شيء بشيء واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله فالقصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اي من الحقيقة والقصر فعل التخصيص وهو من الاعراض كالضحك والمشي بقيد العام يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لمتعلق القصر **وقيد ولا** ان قولنا الدرهم البيض والدينار الصفر اذا اريد بهما صنف خاص من الدرهم والدينار يكون مخصصا ويكون ذلك تخصيصا مصطلحا مع ان الحد لا يشمله اما خروجه عن الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا مصطلحا فلتبادر الفرد المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله لان لفظ التخصيص قد استعمل في الفرد المشترك قطعا واطلق على الخصوصين جزما وغالب استعماله في الفرد المشترك بل لم يثبت استعماله في خصوص احد الفردين كذا يرد في محله ان الحكم هو الوضع للفرد المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ لا شك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فانكان منقولا الى الفرد المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب في ان ذلك ليس بمجاز مقابل للتخصيص وكذلك ليس بتقييد اذ المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا ان الحد لا يشمله وذلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الآتية ايضا في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض لا يدخل في الحد على مجموع الاقوال فانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو انه اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما تقتضيه اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية بمعنى ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب من الغير فلا يكون هؤلاء الرجال ايضا مخصصا اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا وان كان لفظ الرجال موضوعا لمطلق استغراق ما اراد لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما اراد مطلقا بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع تلك الدلالة على استغراق ما اراد من مدلوله لشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد على الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يصح التعريف على كل المذاهب بل على مذهب واحد اي احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يريد من العشرة تسعة فاما ان يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه ام لا بهذا الطريق بل بقرينة خارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز فقط ومقابل للتخصيص فان تسمية الكل باسم الجزء وان كان الاول فهو تخصيص مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا قد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء يكون تخصيصا ولا يشمله الحد والفرق بين هذا ومثل الدينار الصفر ان فيه قد اريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد طبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظ من قوله قصر العام على بعض ما يتناوله ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظ منه اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاستثناء بعد الاخراج وبقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ ح جميع ما يتناوله **فالاحسن** ح جعل الحد بحيث يشمل كل ما خرج تمامه ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص والمراد اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فالاولى ان يؤخذ التخصيص قصر ما اريد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق التبيان على بعض ما يتناوله ليدخل كل ما خرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص اعم من قصر العام السرياني كالاية المذكورة لكان التسبيح بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عاما ولو بطريق التبيان وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه وجعلوا الاستثناء مجامعا للتقييد لا مباينا معه **فالاحسن** ح ادراج العموم السرياني المقصود في التقييد واخراجه من التعريف بان يؤخذ التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اي جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله او حكميا كمذهب بعض في رفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاستثناء بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة او مجازا

فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفرد منه

في بيان المراد من اسماء العدد

في بيان التسبيح بين الاستثناء والتخصيص

ومرادنا

وممثل هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة اي لا سريانا على بعض ما يتناوله قصر القضايا او حكما لا
حقيقة ام مجازية ثم نقله الى المصطلح تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيئات الا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص لم يستقل في الدلالة على القصر متصلا
والا منفصل الاصل في منتهى التخصيص في منتهى التخصيص اقوال الاصح جوازه الى الواحد وعن الاكثر لزوم بقاء الاكثر وعنهم ايضا جواز استثناء الاكثر فيلزم التناقض وقد يكن عند بوجود ضعيفا

نتايج

وما ذكرنا من المطابقة ان لا يكون بطريق السراية فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون
تخصيصا في اللفظ كالتعريف ويدخل الشرط بالجارية الا نصفها وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهودين واهلك الناس الدرهم البيض وعلى عشرة الا ثلثة واكرم العلماء الا زيدا على مذهب لكل وخرج نحو الانسان في خسر الا الذين امنوا مما يكون عمومه سريانيا **ثم اعلم** ان نقل التخصيص
الى المصطلح تعيني لا تعييني للغلبة واصالة تاخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القران عند الاستعمال الا لكثرة
الحاصلة قبل حصول النقل التعييني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخر فيقدم عليه على فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن
المعارض ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص واما هيئته فما يشتق منه فباقية على حالها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح
من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة بحالها من المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي والاستقبال او نحوهما لكن خصوص لفظ المخصص
بالكسر مقتضى المعنى اللغوي فيه هيئة ان يراد به الشخص الذي صدر منه القصر المذكور ولكنه غالبا يراد به الة القصر وسبب التخصيص لعله نقل الى
هذا المعنى من حيث الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح والة **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة
على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كاكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء
وكالمخصصات العقلية غير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج من عمومه ذاته المقدسة وهو مستقل في ذلك ايضا فلو كان شيء غير لفظي
دال على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل يخصص متصل ام منفصل وجهان من ان ظ قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة هو دخول
ذلك الذي لا يستقل في المتصل لعدم الواسطة في البين ومن ان ظ قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظ او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم
بالامثلة المذكورة هو دخول ذلك في المنفصل في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل
ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب والا فتسمية ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهرا **ضابطة** اختلفوا في منتهى
التخصيص فعن الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام والظ ان المراد منه ليس كون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتدا بها بحيث يكون
قريبا من العام ثم في جواز الى الواحد او الى الاثنين او الى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام وفيه الى ثلثة والجواز الى الواحد اذا كان التخصيص
بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير
محصور او محصور كثير فكالاكثر او انه يلزم بقاء جمع غير محصور **اقول** والظ ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور ولا
فظاهر الموافقة للاكثر مقدمات **المقدمة الاولى** في الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر ومنهم في مسئلة الاستثناء جواز اخراج الاكثر
مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور فيما كان الاستثناء تخصيصا
اي ارادة لاجتماعهما فلا بد في رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسئلة في غير الاستثناء من المخصصات وايا ما وجوه القول في هذه المسئلة
بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المفصل قد اخطا في التفصيل مدفوع بالبعد لعدم اسناد احد هذا المفصل من هذه
الجهة الى الخطا او بان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التقييدي وايا ما يتمسك الاكثر في جواز استثناء الاكثر بوقوع الامثلة
التي هي استثناء تخصيصي او بان النسبة المشهورة هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان النسبة المشهورة في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر
سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بتلفيق المشهور في المسئلتين بجعل كل مشهورا سوى الاخر بان يقال في هذه المسئلة قول مشهور بلزوم بقاء
الاكثر وقول اخر بعدم لزوم بقائه فمن قال هنا بجواز التخصيص بالاكثر قال به في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر من المشهور
قال ايضا في بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي والتخصيصي
لكنه لم يبين ذلك ولم يتمسك باستدلال المشهور في بعض الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسئلة قال بجواز اخراج الاكثر في
الاستثناء لكن هو قال ببقاء الاكثر فيما نحن فيه في غير الاستثناء مطلقا وان كان النزاع في المسئلة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك لقائل من
المشهور لم يبين ذلك فعلى هذا التوجيه لم يختلط حد العنوانين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا اسندنا السهو الى المشهور ولا الى
من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكن فيه بعد لارتكاب التاويل في المسئلتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر
في الاستثناء واما لا بد من عدم دفع التناقض وابقائه بحاله بجعل المشهور في القائلين كما نسب اليهم وحمل احد قوليهم على السهو والخطا وهو
في غاية البعد الا احسن ان يقال ان ذهاب المشهور الى جواز اخراج الاكثر في بحث الاستثناء واضح من اسناد جمع واما ذهاب المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر فغير واضح واسناد
بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض اخر القول بجواز التخصيص الى الواحد اليهم فتعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض **المقدمة**
الثانية في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي التكليفي ولا الوضعي والشرائطي واما تمسكهم في عدم

فان نقل التخصيص تعيني

في اقسام التخصيص

في بيان مشهور

في تحرير محل النزاع

ثم محل النزاع الجواز اللغوي وفي دخول الاستثناء التخصيص والعمومات المجازية ومثل الجمع المعهود والمخصص والنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكل المجازات وضمائر
الجمع ونحوها ومطلق الفاظ العموم اذا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم اطلاق العام على الواحد تعظيما ليس من محل النزاع نتائج

في مباحث التخصيص

جواز تخصيص الاكثر بالفتح فليس مرادهم منه الفتح العقلي بل الفتح والاستنكار العرفي ثم التخصيص اما يقع في الافراد فقط كان يكون للمخصص افراد لا اصناف او في الاصناف
فقط كان يكون للمخصص اصناف عدة الافراد منكون كل عدد من صنف واما يجتمع في المخصص الافراد والاصناف اما ان يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف
فلا يكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين
لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقا الاكثر بقاؤه في الجملة سوا الافراد
ام الاصناف ام اللازم عندهم بقا الاكثر الافراد لا غير ام اكثر الاصناف لا غير ام بقا اكثر الافراد ان لوحظ العام افراديا وبقا اكثر الاصناف
ان لوحظ اصنافيا ام اللازم فيما لوحظ فيه العام افراديا بقا اكثر الافراد فيما لوحظ صنفيا احد الامرين ام العكس وجوه يظهر من قولهم لا بد من بقاء
اكثر الافراد ان اللازم عندهم بقا اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافة الافراد الى العام انه لا بد من بقائها لو لوحظ في العام فان لوحظ
العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافراد العام حقيقة هي الاصناف
فلا بد من بقا اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملاحظة ان صنفيا فصنفيا وان فرديا حقيقيا
ففرديا حقيقيا كما ان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني فيتعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من الجوهرة من
لبقاء الاكثر في بحث الاستثناء من ادلة الجواز لاخراج الاكثر فيه جواز الاكتفاء باحد الامرين من الكثرة الصنفية او الفردية اذا لوحظ العام
صنفيا حيث يجيبون عن الايات بذلك التخيير فيما اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فيقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم ثم وهل يشترط
على مذهب المشترط لبقا الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو القي نار على جمع لا يعلم عددهم فمن بعض واحترق الباقون فهل يصح له
ان يقول اني احرقت كل هؤلاء الجماعة الا عشرة منهم فقد فروا مع احتمال كون المحترقين اقل ممن فروا او لا يصح الا مع العلم بان المحترق اكثر من الذي
فروا وجهان ظاهر قولهم يشترط بقا الاكثر انه شرط في نفس الامر بحيث لو لم يحصل لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة فلا يصح من الغافل النفوذ الا بعد العلم
بالصحة لغة وايضا استدلالهم على لزوم بقا الاكثر بعد استشهادهم بين العام وغير الاكثر وعدم وجود علاقة اخرى يكشف عن ان العلاقة ليست
موجودة الا في الاكثر فمتى لم يعلم الاكثر لم يعلم العلاقة ثم لم يلاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح اتفاقا
فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند اصحاب هذا القول ثم اعلم ان الكثرة اما تحقيقية كقولك اكلت كل رمانة في البستان الا
واحدا ومنه عشرون رمانا واما تقديرية كقولك تعبد كل من جاء البوفة كوم الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجي الا خمسة عشر رجلا فيكون
الباقي اقل فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاء ولو الفا كوم الا عشرة
ام لا بد من الكثرة التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول ثم اعلم انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تشبيها له بجميع افراد
العام تنزيلا لمنزلة العام وهذا ليس من التخصيص في شيء وجائز اتفاقا كما في الاية الشريفة انا له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد
بغير الاستثنا الى الواحد ليس كلامنا فيه لكن الاشكال في ان النزاع هنا في التخصيص هل هو اعم من الاستثنا التخصيصي بحث الاستثنا بحث اخر
ظاهر قولهم هنا حيث قالوا هل يجوز التخصيص الى الواحد لا شمول النزاع لكل افراد التخصيص ومنه الاستثنا التخصيص مع ان بعضا منهم لم يعنون هذا البحث
ترك عنوان بحث الاستثنا لكن جعل كثيرا والاكثر له عنوانا اخر وجعلها بحيث يقتضي عدم قوله في نزاعنا هذا مع انهم لم يمثلوا هنا بمثال يشمل
على التخصيص الاستثنائي واما الفصل بين الاستثنا وبدل البعض وغيرهما فلا عبرة لكلامه فان الظاهر والحاصل ان لكل من الاحتمالين جهة رجحان
ومرجوحية فالمسئلة محل اشكال وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كاكرم هؤلاء الرجال الا زيدا داخلا في النزاع ام لا مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما لا
يشمل الجمع المعهود كما مر خروجه عن محل النزاع لان الظاهر تطابق العنوان مع التعريف وايضا ظاهر كلام صاحب الفصول في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة قال
لهم الناس الخ خروجه عن النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول
ذلك في محل النزاع وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدم ادراجه في الكلام ما يصرح بخروجه وذلك لان لفظ التخصيص حيث هو قد عرفت
ان الحق شموله للجمع المعهود فمن لم يخرجه من التعريف او عن البحث فكلامه شامل له وقد مر تعريفنا ايضا التخصيص بما يشمله وهل العمومات المجازية كالدرهم
البيض داخلة في النزاع ام لا مقتضى كلام من عرف التخصيص بالاعم او لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مر الخروج لكن
الحق ان التخصيص اعم من ذلك فيشمله ظواهر العنوانات والمعرف بالاخص غفل عن ذلك وهل النزاع في التخصيص بالاعم من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان
ام في التخصيص الافرادي فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن الانصاف انصراف التخصيص كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص
والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخا وتخصيصا في الازمان ويفترقان فيما كان تخصيصا في الافراد فقط وفيما كان تقييدا في الازمان بان كان اللفظ
الدال على الحكم المنسوخ مطلقا لا عاما ثم بعد الحكم بخروج النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص منه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص الى
الواحد وعدمه فان قلت جواز التخصيص لاكثر في النسخ اتفاقي لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل ولو مرة فيخرج اكثر

في بيان اكثر التخصيص والتعارض بينه

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ

وفي كفاية بقاء الاكثر تقدير اعند القائلين باشتراط بقاء الاكثر احتمالان وكذا في اشتراط العلم ببقاء الاكثر ام كفاية عدم العلم بان الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مراد هم بقاء اكثر الاصناف
ام الافراد ام هما ام ملاحظة العام المقارن في ذلك نتائج

في مباحث التخصيص

قلنا الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فاتفقوا فيه على عدم تقبيح العقل ذلك كما لوقال في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق الاعام ثم بعد العمل مرة نسخه فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جوازه بطريق التخصيص للفظ وهل النزاع في كل الفاظ العموم المخصصة ام فيما سوى كلمات المجازات والاستثناء الحق الاول لعموم العنوان ودعوى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكي عنه لا يعارض ظواهر العنوان فتأمل ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقام قول الخروج والتفصيل بين كلمات المجازات والاستثناء وغيرهما ففي الاولين يجوز دون غيرهما كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج هذه عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضمائر الموضوعة بازاء المفرد والمثنى عن محل النزاع وهل ضمائر الجمع الموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع ام لا وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ام الاثنان ولا ريب في كون ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جمع حاضر كما لو قال لجماعة حاضرة اثم عصاة فالحق انه ايضا ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة لان الضمائر موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهرا جمع ثم يجيء قرينة على اخراج بعض منهم كان يشير بقوله اثم الى عشرة ثم ظهر انه لم يرد واحدا منهم فهو ايضا ليس تخصيصا بل يجامع الطلاق عشرة واراد تسعة نعم لو اقترن ذلك بقوله الا فلانا لكان مما نحن فيه كالعشرة اذا تعقبها الاستثناء الدال على الارادة الاستغراقية فالضمائر من حيث هي باسرها خارجة عن محل النزاع وهل النزاع هنا مختص بالقول بكون الفاظ العموم حقائق في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكون مما يدعى وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام يختص بمرتبة عن مراتب الخصوص يظهر من استدلالاتهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم تمسكوا بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص وبتمسك المجوز الى الواحد بان الباقي اذا خلع عن العموم فكل المراتب الى الواحد مجازات ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى استدلالهم بقبح اكلت كل رمان البستان وفيه الاف وقد اكل واحدا او ثلثة جريان النزاع على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها لها جهة عقلية اي استهجان لفظي عند العقلاء من اهل اللسان كما ادعاه بعض المستدلين وذلك كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما مر من جريان الاستدلال لانهم على المذهب الاول فقط فهو مبني على الغالب من المنازعين هنا لان المشهور على المذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على هذا فتأمل ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ام بعمومه والقول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض على القول بالمجازية في الباقي حيث قال ان الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز اذ بعد البناء على المجازية لا يبقى ان ينازع في الجواز الى الواحد عدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم سواء الخرج الاقل ام الاكثر وفيه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن معنى للنزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ريب انه على هذا القول يكون الهيئة التركيبية مجاز الظهورها في اسناد المسند الى جميع ما اريد من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج عن الظاهر ويسند الى بعض ما اريد من اللفظ وهو مجاز وح ينازع في انه هل يجوز الاسناد مجازا الى اي بعض من المراد ام يختص ببعض دون بعض فالحق جريان النزاع على القولين **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضوعين **الاول** فيما اذا ورد خبر واحد خصص بالاكثر ولم يكن في العمل به مفسدة من ذلك **فنقول** ان مرجع اقوال المسئلة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل الاقوال اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام مشكوك الحال فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسئلة الفقهية سواء كان منقولا باللفظ او المعنى ام المشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسئلة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايضا فيصير ذلك قابلا لذلك القابل والا كان الخبر ساكتا عن المسئلة اللغوية ويعمل بها في الفرعية وعلى القول بعدم الجواز فاما ان يعمل بالخبر ايضا في كل الصور من حيث المسئلة الفرعية اذ المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية انما هو الاجماع او الاجماع المنقول من الشيخ فوجود الوصف فكل ما لم يمنع فغير معلوم انه لم يعلم عند هذا القابل بطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه واما من حيث المسئلة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك لدلالة على الجواز ام لا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم بمعنى ان هذا الخبر الواحد لو كان صحيحا في الواقع فبانه ليس من الراوي بل من المعصوم بان اخبر الراوي بسماع ذلك اللفظ منه فاما ان يعمل هذا القابل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر من حيث المسئلة اللغوية ايضا والا فلا وان علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون عن المعصوم باسناد المعنى اليه فاما يعلم ان الراوي من اهل الخبرة والتثبت او لا يعلم بين ذلك وعلى الاخير لا يعمل به في المسئلة اللغوية لاحتمال خطأ الراوي لفظا في مقام اداء المراد بتلك الالفاظ نعم يعمل به في المسئلة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القابل وبين الناقل واسطة او يكون واسطة ولكن بطريق القطع بان يعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسئلة اللغوية ايضا سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كان الواسطة

الخصوص

في باب التجمع

في باب عدم جواز العمل بالخبر الذي خصص اكثره

في باب ان الضمير كلها داخلة في النزاع ام مختص بضمير الجمع

في مباحث التخصيص

بينه وبينه بطريق الاحاد لنعم كما ان الواسطة بينه وبين المعصوم بطريق الاحاد في ان قلنا باعتبار الظن في المسئلة اللغوية فيعمل به والا فلا واما على صورة الشك في كون النقل من الراوي بالفظ ام بالمعنى فان لم يعلم كون الراوي من اهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسئلة اللغوية والا فان علمنا بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها لنعم كما في المسئلة الفرعية والا فلا واما على القول بعدم الجواز اجتهادا فلا يعمل بهذا الخبر في المسئلة اللغوية في شيء من الصور واما من حيث المسئلة الفرعية فاما ان يعلم اسناد الراوي الخبر الى المعصوم بلفظه فيطرح الخبر للقطع او الظن بكذبه واما ان يعلم ان النقل انما هو بالمعنى فان لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى او عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى خبيرا باللسان فلا يعمل بالخبر ايضا اصلا وان لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسئلة الفرعية واما اذا شك في ان النقل هل هو باللفظ او المعنى فحاله كما لو علم النقل بالمعنى الا ان يقال يحتمل كون الخبر مطروحا لاحتمال كون النقل باللفظ ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر نوعا فلا يعمل به **الثاني** فيما دار الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات المخالفة للاصل كما في الاية الشريفة وما نهاكم عنه فانتهوا فاستدل بها بعض بان صيغة لا تفعل للحرمة وترتب ولا باناء لانم كون صيغة لا تفعل هنا وان سلمنا ان نواهي الرسول يجب الانزجار عنها وثانيا باناء وان سلمنا ان لا تفعل هي لكن قوله انتهوا ماخوذ من الانتهاء وهو من الافتعال ومعناه قبول النهي كما يقال ان يتبا فيتا وان تنزه فتنزه فهو مرادف في الاطاعة وهذا لا يدل على ان النهي للحرمة **وثالثا** باناء سلمنا دلالة قوله فانتهوا لغة على وجوب الانتهاء وترك المنهي عنه تبا ولزوما وكون لا تفعل هنا لكن الاية الشريفة بظاهرها تخالف الاجماع اذ النهي الا تفعل اما مقترن بقرينة ارادة الحرمة او الكراهة او مجرد عن القرينة والاية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهي عنه وان كان مع قرينة ارادة الكراهة وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من تخصيص الموصول واخراج اكثر افراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الاكثر ولا يكفي بقاء اكثر الاصناف لكون العام في المقام افرادا بالاتفاق من بقاء اكثر الافراد على القول بلزوم بقاء الاكثر واما حمل قوله تعالى انتهوا على الندب او على مطلق الطلب واما التصرف في مادة انتهوا وجعل معناه انه لا بد من اتباع النهي كما يقال ان يتبا فيتا وان تنزه فتنزه فدار الامر بين احد الاحتمالات الاربعة وعلى الاول يتم الاستدلال دون ما سواه فان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر طرحنا الاحتمال الاول وان دار الامر بينه وبين ابعد المجازات وان قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع الى المرجحات فظهر الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل اوفوا بالعقود فان المراد بالعقود هنا العهد لانه ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه ظاهره انه يجب الوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من التخصيص باخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به عن تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود بظاهر الاية لكنه تخصيص الاكثر لان كثيرا من العهود التي لا يجب الوفاء بها غير معنون في كلام الاصحاب في ابواب العقود والمعنون من العهود من العهود ايضا جلها من العقود الجائزة واللوازم منها ايضا مشروطة بشروط متعددة قلوا ان انتفى كل من تلك الشروط انتفى اللزوم فلا يبقى من العهود لازم الا قليل في جنب كثير وهذا تخصيص الاكثر واما حمل العقود على العقود المتعارفة عند المتشرعة فلا يلزم تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ان الاصل في العقد اللزوم فدار الامر بين احد المحذورين بعد رفع اليد عن الاصل للاجماع فمن لا يجوز تخصيص الاكثر انتفى عنده الاحتمال الاول ومن يجوز احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه هنا وان خصص الاكثر الا انه يبقى من افراده اعداد كثيرة معتد بها مشابهة للعام فيرجح على غيره من المجازات **فان قلت** ليس الاية تخصيص الاكثر حتى يصير ثمرة للنزاع اذ اصناف العقود كثيرة منها تحقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلى باللام اعم من التحقيقية والتقديرية انما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبده كلما اتول من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزائد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع فكيف يريد ما سوى ما يعلم وقوعه من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون افراد التقديرية داخلة في الباقي بل على هذا داخلة في المخرج فتأمل

المقدمة الرابعة في تاسيس الاصل فاعلم انه اذا شك في صحة مجاز من المجازات لغة فالاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان اللغات توقيفية لا بد من التوقف فيها حتى يثبت الرخصة ثم في انقلاب هذا الاصل كليه بحيث يحكم عند الشك في الجواز ام انقلابه في الجملة ام لم ينقلب اصلا اقوال فقيل بانه لم ينقلب اصلا فكلما شك في صحة مجاز وفساده رجع الى الاصل الاصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القابل باشتراط نقل الاحاد في المجازات ومراده انه كما لا يجوز التعدي في الحقايق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فكذلك في المجاز كما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يقال ان لفظ الاسد ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذا لو وضع الواضع جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة فلا يجوز ان يقال يجوز استعمال لفظ الاسد المراد للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك وكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لم يجز التعدي الى معنى اخر بان يقال انه حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذلك لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان يقال بجواز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار لشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك كما انه لا يتعدى في الحقايق من لفظ الى لفظ اخر الا

في دوران الامر بين تخصيص الاكثر وسائر المجازات

في بيان الثمرة

في تاسيس الاصل

الا بجاز

واما الاصل الاصيل فعلى جواز تخصيص الاكثر اذا العلائق المنصورة هنا ثلاث علاقة المشابهة والعموم والخصوص والكل والجزء بناء على كون الاكثر العام على مراد منها لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك تتابع

في جواز تخصيص الاكثر

اذا جاء التباس التعدي فكذلك في المجازات فكما لو رأينا لفظا موضوعا لذات ثبت له الحكم بكون كل ما كان على زنة ما على موضوعا لذلك الا بعد الاستقراء بحيث علم من وجد الغلبة ما كان على زنة هذا الوزن بهذا المعنى ان كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى بعد ذلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجيء الماضي بمعنى المضارع مجازا في خصوص مادة كلفظ ابد ونحوه ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى حينئذ الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقائق وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط نقل الاحاد في المجاز انه لو رأينا استعمال الاسد في زيد الشجاع لما جاء استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بين الفساد ولكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى اخر للقطع بان بعضا من المعاني المجازية لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فحصل التعدي من معنى الى اخر وكل ربما يكون اللفظ مستحدثا وفرادى للفظ اخر غير مستحدث فيستعملون ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرب يستعملون الالفاظ العربية الشائعة مجازا في المعاني المستحدثة وكذلك حين اللفظ ومثل ان اللفظ تنقلب كلية فبمجرد ما رأينا لفظ استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا او غيرها من العلائق تتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنى عشر او نحو ذلك فهي مقابعدادها يعدون تلك العلائق مطلقا ومن دون تقييد بقيد فيفهم منه ان نوع العلاقة متى ما وجد صح المجاز وهو فاسد ولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده حكم اخر وهم في مقام التعدي في مقام الاهمال والاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي وثانيا انا سلمنا دلالة كلامهم على ذلك لكن لا دليل على اعتبار كلمات العلماء في امثال المقامات التي مدركها في اليد هو العرف فان استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا مما حصل فيه الرخصة في الجملة في كل اللغات ولا فرق فيها في المجاز او العلائق كما ان الهيئات ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول مما له مدخل في لغة العرب ولم يكن مدركه في اليد كالمواد رجعنا الى اهل الخبرة ومثل ان الاصل انقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرانا وجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جنس هذه العلاقة بل في صنف منه وهو فيما كان التركيب خارجيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل ولم نر بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك فمتى شك في جواز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل جزء ولو شك كذلك في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان اتبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجد الموانسة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاء التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اللغة اصلا ولا يحضر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاء التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق والسر فيما ذكرنا من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات ان بناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع الاسد معنا الحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المانوس بتلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون المراد في ذلك اللفظ في عرف ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما لا تختلف بالنسبة الى هيئاتها فهيئة الامر في كل لغة بمعنى واحد وكذا هيئة النهي والمضي وغيرهما واذا كان بناء اهل العرف على التعدي الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يسمعوا المعنى المجازي لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء من العلائق وعن المجازات في ذلك اللسان فيظهر ان المعتبر هو مجرد وجود الموانسة وعدمه لا الاستقراء في العلائق ونحوه فحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان العرب بل يعتبر مجرد الموانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا نقول بجواز التعدي عند الموانسة وان كان من الموارد الغير المستقرة فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل ولا نقول بجواز التعدي عند عدم الموانسة وان كان المورد من الموارد المستقرة فيها فان كان المراد القول الاخير هو ذكرنا فنعم الوفاق نعم لو علم موردا وشك فيه وجود الموانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرة فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها فالاصل الاصيل بحاله فالاصل منقلب في تلك الصورة التي شك في وجود الموانسة وعدم وجودها فيتبع حينئذ موارد الاستقراء كما يقول هذا القائل والحاصل انه ان علم وجود الموانسة العرفية جاء التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرة فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان من الموارد المستقرة فيها وان شك في وجود الموانسة وعدمه فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا ظهر ذلك فنقول فيما نحن فيه اي التخصيص الى الواحد او الى غيره ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل هل انقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود الموانسة ام لم ينقلب فلا بد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقرة فيها في العلائق ام لا فان كان الاول فالاصل الثاني الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله وليس هنا سند جاء في الموارد المستقرة فيها الا

واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده اذ ظهر ذلك فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقدر المستثنى منه وان استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع ان العرف يصحح اذا كان الباقي جماعة غير محصورين عادة فتامل ثم انه على فرض جوازه مرجوح عندي في مقام التعارض غالبا بل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد نتائج

في تخصيص الاكثر

في كراهة التخصيص الى الواحد

العلائق المصححة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الجزء والكل بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها موجودة وان كان الباقي اكثر واما اذا خصص الاكثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول سخيف وهو كون الدلالة تضمنية سلمنا صحته لكن القدر المستقر فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب فيه خارجيا لا اعتباريا كما هنا سلمنا الاهمية من ذلك لكن القدر المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالقدر المتيقن المستقر فيه ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقر فيها وقد عرفت ان المرجع هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر ان الاصل في المسئلة عدم الجواز اذا تمهد تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف في بعض المقامات كمقام السخرية فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذاك الى ان ينتهي واحدا وفي بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم فعل ذلك بدون الداعي مستهجن وقبيح واما مع الداعي فلا وعرضنا اثبات الايجاب الجزئي في مقام رفع السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا التخصيص وايضا يقول القائل اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بعض المنفصل الا ان يقال ان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثرين من لزوم بقاء الاكثر لزومه في مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم وايضا يقول القائل ان فلانا يسمع كلام الناس ويفعل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك العهد بل يريد بما يقول اذا لم يكن ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد التخصيص وايضا الاية الشريفة التي قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس نعيم مسعود بانفاق المفسرين والقول بانه من باب التشبيه خلاف الظاهر لعدم ملاحظة الشبه وتبادره في الانظار من الاية الشريفة بل هو من باب التخصيص وقول صاحب الكشاف انه من باب العهد واراد شخص معين من العام من باب التخصيص ايضا خلاف الظاهر **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان فيما لم يكن فيه داع انما هو الاستهجان العقلي العرفي اذ بعد امكان تادية الكلام بالاخصر يستهجن التطويل عقلا ولذا لا يكون استهجانا عند وجود الداعي ولو كان الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاء الاكثر لما كان ذلك جابرا عند عدم العلم بقدر المستثنى منه واحتمل كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالصحة مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما مر في مثال الحرق فيصح عرفا ان القوم احرقوا كل من في الدار الا عشرة منهم قد فروا مع احتمال كونهم في الواقع بعد عشر فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد فتدبر **الثالث** انا نصحح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان انما يستهجنون القائل لاجل ارتكاب خلاف العقل ولذلك ينسبونه الى السفه والغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه ايضا فتدبر **الرابع** انه لو لم يجز اخراج الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصورة وكان الباقي الاقل جماعة غير محصورين عادة مع انه يصح ح بلا استهجان اصلا كما يقول اعط هذا المال اهل بلد الحسين عليه السلام الا الاغنياء منهم او لا تعط اغنياءهم فتلخص الجواب الى الواحد لوجوه الثلثة الاول ويزيد بطلان عدم جواز تخصيص الاكثر مطلقا بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعد ما جوزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر عند انحصار طريقه في التخصيص الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مخصص اخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والشرائع عرفت ان موجبية تخصيص الاكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان وانه لا يصح عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتقليح ومثل هذا الداعي لا يتحقق في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** خصوص لفظ الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الالفاظ اقول والحق عدم تمامية ادلة الجواز الى الواحد بل حال العرف غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لم يتم في المستغرق ايضا فالاصل الفقاهتي يقتضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح فالاحسن ان نقتصر **ضابطة** في بيان شرط من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التقييدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن اقل من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء استثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد منه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه فاما ان يكون الخارج مساويا بالباقي او زائدا عن الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا تسعة او الا ثلثة فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فههنا مقامان **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عنوانهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي بعد عدم

في بيان احكام الاستثناء

في تحقيق الاستغراق

هذا الوجه

اصل استثناء النصف فالاكثر بناء الاستثناء الاعم من التخصيص والتقييد فاعلم ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق قالوا ان مستغرق لغو اتفاقا وهذا يحتمل عدم الجواز عقلا او عدم الصحة لغة او الامرين معا واما غيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا انتهى

في تخصيص الاكثر

هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن ظ قولهم لغو هو القبح العقلي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يقال ان مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك دليلا على عدم الصحة لفظا اذ الواضع بعد كون ذلك لغوا لا يرضى باستعماله ولا يوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان نزل كلامهم على ذلك خلاف الظ بل ظاهره هو القبح العقلي لا غير فيتعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملا فلا بد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي ولعل ايضا ان الاصل الجواز انكار الكلام في الجواز العقلي وعدمه وعدم الجواز انكار في الجواز اللفظي وعدمه والوجه فيهما مر مرارا واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال لزيد علي عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والصحيح هو جملة المستثنى منها فيؤخذ بها او لانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وفيه نظر لان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل وذلك لان الصدر مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه السخرية والمزاح ومنها ان يكون على وجه اللغو كمن يتكلم لا عن شعور ويتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى فخرج عن الاقرار ولا اخبار راسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو له على عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير من باب الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع فمراده من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايضا ظاهرا فلا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكره الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لا اخذ منه ايضا حتى لو قال له علي عشرة الا ثلثة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايضا حكمه كحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بقي صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احدهما** ما لو دار الامر بين كون قول الشخص من باب القسم الثاني ام الثالث **والاخرى** دوران الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق انه لا دليل على لزوم الاخذ من القائل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان او توهم انه خلاف الظ عن المكلف مدفوع بان الانكار بطريق الانتساخ هكذا ايضا خلاف الغالب واما في الثانية منهما فاشكال لعدم الدليل على اللزوم ولكن ظ كلامهم في مقام الثمر انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية علينا فليرجع الى اصل المسئلة **فنقول** الحق الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التلميح والمزاح للاصل ولوقوعه من العقلاء واما لغة فالحق ايضا الجواز في غير موارد الاستهجان وغيره وانكار الاصل خلافه وذلك لوجود المواسنة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعدونه خارجا عن اللسان بل هو مانوس عندهم ومن اللسان وعدم الجواز في غير المانوس لعدم الدليل وهل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحق حقيقة ام مجاز الحق ان الهيئة مجاز لتبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء ونافر المستغرق فلو سمع من ورد الجدار على عشرة الا سبعة عدها عن المخرج تبادر الى ذهنه شيء من المستثنى منه فعدم التبادر والتنافر دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل بلزوم بقاء الاكثر وقيل بجواز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الحد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وانكار العالم منهم واحد وثمرة النزاع كما مر في جواز التخصيص بالاكثر والاصل الجواز عقلا وعدم الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من التقييد لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء او من جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء ثم استثنى الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء والهيئة الاستثنائية في اخراج الاكثر وانكار المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز التخصيص بالاكثر مثلا ام النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور فيتنافى حينئذ بطلان المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في جهة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز التخصيص بالاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في رفع التناقض ولكن ظ كلماتهم الاخر فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر ذلك فهنا مرحلتان الاولى في منع صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجاز **اما الاولى** فالحق فيها الجواز وان اقتضى الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى انه بعد جواز المستغرق لغة في غير مورد الاستهجان غير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين اما اولا فللحس والعيان واما ثانيا فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوون انكانوا اكثر ثبت المطلوب بالاية الاولى وان قل المخلصون اكثر ثبت المطلوب بالاية الاخيرة فلا ضم الايتين يثبت جواز استثناء الاكثر وفيه انه ممكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر فلا بد من التمسك باحد الوجهين السابقين واما القول بان المراد من العباد العم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون ابليس اكثر او القول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية الشريفة هم المخلصون في الواقع والنظر الى الاضافة اليه تعالى الدالة على التشريف الغير المنفصلة الا فيما

في بيان حقيقة الاستثناء المستغرق

في بيان حقيقة الكلام في غير المستغرق

في بيان حقيقة استثناء الاكثر لغة

وفيما عداه خلاف واقوال والتمس والاصل ما مر في المسئلة السابقة ومحل النزاع الجواز اللفظي لكن في كون النزاع في صحة الكلام او خصوص جهة الاستثناء وجهان ثم الحق جواز استثناء
الاكثر لما مر نقلا مضافا الى وقوعه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في دفع التناقض الوارد هنا وجوه اربعة او جهها ارتكاب استادين ظاهري
وواقعي ومنه يظهر دفعه عن سائر اقسام التخصيص تتبع

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

او القول بان الباقي هو الاكثر وانكان الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخصصين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الغالب منزلة الاقلين والعدد
فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها مما لا يصغى اليه لان الكل خلاف الظ والظ هو الحجة ولا اصل عنه فالحق اذن تجوز المسند في
الجواب باتفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال لزيد على عشرة الا تسعة لا يدل على الظ كما هو ظ وكذا الحديث القدسي كلكم جامع الا من اطعمته
لا يدل على الظ اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجامع وغيره وبيان ان من سوى من اطعمته جامع والباقي غير جامع بل المراد انه لا يقدر
على الاطعام احد الا انا في الحقيقة يكون الباقي اكثر واما **المرحلة الثانية** فالحق الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان
الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب
ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكل بالتشكيك البدوي واذن لا يكون معنى قولهم الا
للاستثناء الا لمطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض افراد الاستثناء فلا يدل قولهم هذا على ان لا لمطلق الاستثناء كما ان
قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى الغيري مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من التصوري والغيري وسد لا نافي
لفظ الاستثناء منوط بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى الغيري **فان قلت** التبادر من ادوات الاستثناء اخراج الاقل
فلو سمع من وزير الجد اعلى عشرة الا مع عدم سماع القدر المخرج لتبادر الى ذهنه كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل
كونه وضعيا لاصالة عدم القرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظ كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظ كلام اللغوي
فنقول ح اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا الاول لزم طرح
الاصل لانه فقاهتي وظ كلام اللغوي اجتهادي فيقدم الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يقول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول
فان قلت انك تمنعنا ان نحكم بطرح اللغة عند وجود المأخذ العرفي فلم تحكم بطرح العرف **قلنا** انكان طريقة العرف مخالفة بطريق
الاجتهاد اخذناها ان ثبت اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا باخذها وطرحنا اصالة عدم النقل ونحكم بان له في اللغة معنى وفي العرف معنى
الا ان يصير غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فيطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض اجتهادية العرف
نحكم باخذ مظ اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل في خصوص المورد واما مع اخذ اللغة ايضا كما
لو قطعنا بالاختلاف وشككنا في نقل عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث ثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة
ثم وانكان الثاني فيرتفع التعارض بينهما ونعمل بالاثر ونحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضعية
وانكان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة
اتحاد العرف واللغة حذرا من النقل التوجيه في احد الطرفين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا
ظ كلام اللغوي فهو خذ بظ كلامه ويحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج وح لا بد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم
باختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد وبان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد
لان النقل اقل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مشترك بين احدهما دفع الموانسة السابقة والاخر حصول الموانسة اللاحقة فيقدم
اصل الاتحاد باطلاقية التبادر **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدم منافرة
اطلاق الانسان على ذي الرأسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ان يقول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي ولا
الاستصحاب ان اريد به الاستصحاب العقلي فمسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي وان اريد به الاستصحاب اللغوي فممنوع راسا فتدبر في المقام فانه من
مطارح الاوهام **ضابطة** هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز وينقح البحث برسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان امور
الاول في ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على تعدد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدد القرينة جزء
الدال على المعنى الحقيقي بمعنى ان جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدد القرينة دالا على معناه الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي دلالة كاشفة
عن الارادة او لاجل كون عدد القرينة بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدد القرينة ومقتضي الثاني ان يكون المقتضي هو اللفظ
فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد ويحصل المعنى
الذهني بعد ملاحظة عدد القرينة ومقتضي الثالث كون المقتضي هو حاق اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لولا القرينة كالاسد
يرمي لكان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا
يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة على المجاز لعدم وجود المقتضي للحقيقة حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف المقتضي حصوله
بجزء الم شرطا على عدم القرينة وملاحظة فحيث وجد القرينة لم يتحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع غيره والحق الاخير وذلك لحصول التعارض

والتناقض

في بيان ان التعميم ارادة استثناء الاكثر حقيقة

ملاحظة ان كان الخارج اكثر

الكلام في التعارض بين اصالة الوضعية والتبادر وظهور اللغوي

في التعارض بين اصالة العرف واللغة واصالة التبادر

في بيان ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز

في ان تعدد القرينة شرط لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي او كون القرينة من الموانع ومقتضي

قيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي او كون القرينة من الموانع ومقتضي

اصل في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في كون العام المخصص حقيقة مط ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص الغير المستقل خاصة ام في اللفظي خاصة ام ان حص بشرط او استثنا
اذا كان الباقي غير محصور ام مجازا مط اقوال

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

والتناقض عند وجود القرينة وقد عرفت ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعمق في العرف يجد التعارض بين نظر اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد التعارض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالوقف مضافا الى انهم يسمون قرائن المجازات بالصارفة وذلك كاشف عن انها مانعة مضافا الى انهم اتفقوا على رفع التناقض في باب الاستثنا وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثنا مانعا ثم انه قد يقال ان ثمرة كون عد القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا تظهر في صور الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء ام شرط صار الشك في القرينة شكا في وجود المقتضي ولا يمكن ح الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعا فالشك في وجودها يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فيبقى الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل وفيه نظر اذ الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقديرين لا ثمرة في البين اما في الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عد القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا اما على كونها مانعة فلما اعترف به القابل واما كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل ابقاء العدم وليس وجوديا حتى يبقى الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فان جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجوده اي تحقق العدم فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا فعلى جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة للاصل ويحكم بالحقيقة اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي في خصوص المقام واما في الثاني من الاحتمالين اي لان الشك في الحادث الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري الاصل على شيء من الاحتمالات فلا ثمرة في البين **فان قلت** الثمرة صحة اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعة حكم بعدمها للاصل ويحكم بارادة الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزء المقتضي ام شرطا يجري الاصل ايضا لكنه معارض بمثله وهو اصالة عدم وجود المقتضي فنقول مقتضى اصالة عدم القرينة تحقق المقتضي والمقتضى اصالة عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكا للشك في المقتضي عند تحقق المقتضي والمقتضى معا فتعارض الاصلان فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول فالثمرة موجودة قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في وجود المانع ايضا فيلزم الوقف في كل الفروض فلا ثمرة وثانيا ان استصحاب عدم القرينة عن بل لا استصحاب عدم المقتضي فيقدم عليه فلا توقف في شيء من الفروض فلا ثمرة **الثاني** هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب وجود المقتضي للدلالة على المعنى المجازي ام لا فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو لفظ الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة عن الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الاسد ملتفتا الى المعنى المجازي وان لم يكن ملتفتا الى فقد القرينة او وجودها لكن بعد التفاته الى عدم القرينة يكون متنبها من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي التام للدلالة على المجاز هو القرينة كما في المثال لكن يكون عدم وجود لفظ الاسد من موانع المجاز ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركبا من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءا من المقتضي ويمكن عكس ذلك اما الاحتمال الاول فمتفطن فيه اما في الامر الاول فان مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي قرينة حقيقيا هو خلاف طريقة العرف وخلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك ارادة المجاز من الاسد لا من يرمي فكيف يكون مقتضيا للدلالة على المعنى المجازي والدال عليه هو يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس اي دار الامر بينها بعد بطلان الاولين فنقول فيها ان دوران الامر بين تلك الثلاثة اما من جهة دوران ارادة معنى المجاز هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة دوران الامر الكاشف عن ارادة المتكلم المعنى المجازي بينها فلا شك في ان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فلنرجع الكلام في الجهة الاولى فالحق فيها ان ارادة المعنى المجازي انما هي من اللفظ للتبادر العرفي ولدلالة تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز هنا هو الاسد لا القرينة ولا المركب وينقح ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة عقلية وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بيان ان المجاز يحتاج اولا الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية وهي العقل الحاكم بانه بعد عدم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لشخص المجاز كما ان العقل عين سنخ المجاز وتلك القرينة المعينة لشخص المجاز اما هي وحدة المجاز ونحوها ففي مثل ذلك العام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركب واما اذا كانت تلك القرينة مثل الامر بيانه الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز ح هو الامر بيانه بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا اقرب اليه فيكون للفظ ح دخل في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظة زيادة على ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز فالكاشف ح هو المركب فالمقامان مختلفان لكن بقي الاشكال في انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه لان الاستثنا لا يدل الا على عدم ارادة زيد واما ان الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه باجمعها مرادة دون سائر المراتب فلا يدل عليه قولنا الا زيدا لان اخراج زيد اعم من ارادة جميع الباقي او بعضه فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان ففي مثل اكرم العلماء الا زيدا لا لنا ان ومدلولان يستفاد نفي زيد من الاستثنا وارادة الباقي من العلماء ونحو الجمل المعلقية كاكرم زيدا ان جاءك بعد تمام الجملة

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

في كيفية دلالة لفظ المشترك على معانيه

على عدم ارادة المفهوم فلمعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة فانها استفيد منها شيئان المنطوق والمفهوم وبعد ارتفاع احدهما بالقرينة بقي الاخر بلا شفاعة
التي كانت اولا بالنسبة الى الباقي ويشهد به كلماتهم في مثل المقام بان المعارض قد دفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستند
في بقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه بعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر
عنه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من المدلول فيما كان دليل واحد ذو دلالات كالعام المخصص والحمل المطلق المقيد لمفهومه الموافقة
او المخالفة هو نفس ذلك الدليل عندهم كما في الدليلين المستقلين ثم **الثالث** عن القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى
في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه ايضا هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرد تلفظه يدل على كل معانيه ويدل
بالوضع ايضا على ان واحدا منها امر المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد مع تلك المعاني المعلومة اجمالا
نعم لو قلنا المشترك في كل معانيه لصار اشتراك المشتركات عموما لكنه خلاف الظاهر فالحق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب

في بيان قرينة مفهمة

الرابع من الامور في القرائن المفهمة فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة ثم
يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دل قرينة على ان الطبيعة وجدت في ضمن الفرد فتلك القرينة تسمى مفهمة ويكون ارادة الفرد
المعين وتعيينه من القرينة ليس الا لا من اللفظ ولا من المركب وكذا الدلالة على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ليس من القرينة لا من
اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاءني على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يجيء
قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجة عن مدلول اللفظ تسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص ذلك الفرد
من اللفظ مجازا فهو يصير من باب المجازات ويصير القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما
لو كانت القرينة في المجازات هي الوحدة

في بيان رفع التناقض

المقدمة الثانية في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله له علي عشرة ثبت مجموع
العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فاثبات ولا الا بنحو الكلي ثم رفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع
في رفع التناقض بمبحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات هو ان النزاع في الاستثناء في رفع التناقض
انما هو في ان التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجودا ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه
انكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي ومنزل الفصيل وكثر الرماد وجرى الميزاب ونحوها والحاصل ان النزاع هنا
ليس في ان الاستثناء على فرض المعاندة للحقيقة قابل للتصرف ام لا كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك اي في قابلية
الصرف بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او الوقوع عقيب الحظر والنزاع في ان المتعارضين ايهما اقوى ولكن فيما نحن فيه نفس وجود الصغرى
اي التعارض والتعاند مشكوكة والا فعلى فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع به
بل النزاع انما هو في سنخ وجود التعاند ولا ريب هذا لا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري
في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا حتى في الظاهر فانكر الصغرى
رأسا واكثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي
ثم اخرجت الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فليس في الكلام الا اسناد واحد واقعي فلا تناقض وقال بعض ولك ان تريد انه مخرج من
النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فيكون الاستثناء والاخراج من النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد
ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة تخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له علي عشرة الا ثلثة فيه اسناد ظاهري
غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند اليها الحكم
ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبية وانما فعل ذلك للاخراج منه ثم بعد الاخراج اسند
الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي واتى بذلك كاشفا وهو الاستثناء والفرق بين هذا والمشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول
حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان
قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل في مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى الجميع
الجارية بمعناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واقعية ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها
الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون في الضمير مخالفة الظاهر مدفوع بان الظاهر
من اكرم العلماء واخلعهم بعد تبادر دليل على ان المراد من علماء هو الخاشعون منهم لا غير انما هو رجوع الضمير في قوله واخلعهم الى العلماء الخاشعين
لا كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء وليس كذلك فالاستخدام وارد على

في الفرق بين قول العلامة وقول المشهور

المشهور

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي لا

هذا التقدير

المشهور على هذين التقديرين وهو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظ مع انا لا نرى خلاف الظ في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان يرجع
الى ما هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها عن المراد
وهو النصف لكان المراد من الجارية لمن اراد رفع التناقض الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع اذ المفروض ان الاستثناء من المراد فلا بد من
اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلا بد من اخراج النصف عنه ليكون الاستثناء من المراد فيبقى نصف الثمن بعد الاخراج
ويكون هو المراد من الجارية فلا بد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة ادخال المجاز في العام ومن
جهة اراءة الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واذا الاستثناء للاخراج نص اللغوي وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان
المراد من العام اولا هو الباقي وليس ظاهره مرادا لا ظاهرا ولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري اي في نظر المخاطب خلاف الظ
ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظ اكرم العلماء الا زيدا هو تعلق الاستثناء الا ثم
الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيدا واكرم من سواه كان لفظ الاستثناء بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا
ح يكون للوصف لا الاخراج فالمعنى ان العشرة الموصوفة بخروج الثلثة له على هذا خلاف الظ في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء الا اثباتا
نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة بمعنى ان جزء اللفظ لا يدل على
جزء المعنى فهو مع انه بين الفساد بحكم التبادر مخالف للاصل اي لقاعدة الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غير ذلك فيكون مرجع قوله الى احد
الاقوال الاخرى فكان مرجعه الى المختار نعم الوفاق والا ورد عليه ما ورد على القولين الاخرين فالحق ان القول الاخير لوجوه الاول ان التبادر
من ذلك التركيب هو ما ذكرنا بحكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا مجاز فيه اصلا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية
فان قلت المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاستثناء بالجميع واقعا لا الظاهر مع انك قلت ان الاستثناء ظاهري لا واقعي وهو خلاف الظ فهو خلاف
الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان الظ هو كون الاستثناء حقيقيا الا ان خلاف الحقيقي اعني الاستثناء المخالف للواقع ليس مجازا الا انه خلاف الظ
من فرد الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكذبية بنحو زيد قائم مجازا مع انها حقائق قطعا ظاهرا كون
الاستثناء ظاهريا لا يخرج عن الحقيقة وانما خلاف الظ الا ان خلاف الظ الذي ارتكبه القوم من المجازية في احد الثلثة اقوى في عدم الظهور منه
الثالث ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاشتراك او التسلسل واما بقاء التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما
واما على مذهبنا فلا لرجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظ عند المتكلم فلا اشتراك وهذا القدر يكفي في حقيقة الضمير لكن هذا
الدليل انما يرد على المشهور فقط **فان قلت** يرد عليك على العلامة الاستثناء تخصيصا فقصر العام على بعض ما يتناوله وانما قد ابقيتما العام
على حقيقته وما قصرتما على بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا تم على تعريف المشهور للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام
او حكم العام على بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
انكار ان السبعة تشتق من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها او عدم طريان وضع جديد للمركب فيرجع الى قول العلامة فان على قوله تشتق
السبعة من المركب بخلاف قول المشهور فان السبعة عندهم يراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة تحصل من المركب بل من العام
في ضمن ارادة الجميع بالنحو الذي مر واما على مذهب العلامة فيشتق هذا المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلثة عنها من المركب بطريق يكون الاستثناء
بعد الاخراج وانكار ارادة طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق تسامي المركبات لكن مع وضع جديد للمركب الثاني باحد الطرق
بمدعى وضعا لا تنافي للسبعة مثلا الا ان يقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه او من المخرج والمخرج منه وان لم يكن
استثناء لكن الكل خبر بان الظ كون مراد القاضي هو الاول لوضوح فساد الاخيرين فحصل الاقوال ثلثة واما الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الناشئين
فالحق فيه ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في نحو اكرم
العلماء الصالحين او اخلاقهم رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولا ثنافر بينهم ولو كان العام مستعملا لا في الباقي لكان الظ الرجوع الى الجميع لا الاستخدام خلاف
الظ فيكون الرجوع الى الباقي على هذا استخداما اما مخالفا للظ مع انه ليس خلاف الظ فظهر ان المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** فما تقول في مثل اكرم
بني تميم الطوال واما القصار منهم فلا تكرمهم فان الضمير فيهم هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير تنافر فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا لزم الاستخدام
الذي هو خلاف الظ في الرجوع الى الجميع ولا خلاف ظاهر في هذا الكلام قلنا القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والتنافر والاستخدام واما كونه حقيقة
فلما مر اول مبحث العام ان الجميع المحلى باللام حقيقة في استغراق افراد من الكل وتعريف العهد خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء وههنا العهد موجود والاستغراق
بالنسبة الى المعهود حاصل فلا مجاز فيه واما الشرط والغاية فليسا المخصصان حقيقة وان عدهما منها بل هما من المقيدات لاطلاق الاسناد فلا ربط لهما بالمقام
واما بدل البعض فكالاستثناء في ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بل الامر هنا اظهر نحو اكرم العلماء الا بعضهم واما المنفصلات من المخصصات من العقليات والسمعيات فالحق فيها

في بيان بطلان قول المشهور

بطلان مذهب القاضي

في بيان حكم المخصصات المنفصلة

فهو ايضا فاسد للتعويض هذا الوضع الاخر بعد استناد هذا المعنى الى هذا الوضع من غير الفرق بان كان بناء المركب مع ان طريان وضع المركب للمعنى

من المستعمل

وفي كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام بعمهم والقائلين بالاشتراك او الوضع للخصوص وجوه كاحتمال كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام بينهما وكونه فيما عدا الاستثنا او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص وفي صورة المعارضة وفي لكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسئلة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات تامل

المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** ان المستعمل فيه هو الباقي مجاز التباس ويكشف عنه المخصص الآتي بعد الكلام الاول **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه الضابطة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الحقيقة في الخصوص فقط وجهان اقويهما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغروي بمعنى ان نزاعهم في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة قولا واحدا ام على فرض الصغرى اي كون الاستعمال في الباقي نازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان يشهد على الاخير عنوانا تهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز كما يشهد ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في رفع التناقض في ان المستعمل فيه هو الجميع الباقي فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام اذا استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن بان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وقول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير اي على خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في لزوم رفع التناقض فدخوله في النزاع هنا الذي هو معا بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى مضافا الى ان من جملة الاقوال في الاستثناء قول القاضي ولم يذكر هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكر واذ لك في بحث الاستثناء فلا يكون الاستثناء داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط وتعميم النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي فهو لاجل كون مرجع قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعد ذكر قول القاضي هنا بخصوصه **فان قلت** فلم ذكروه هنا لا هنا فاما ان يذكروه في المقامين او يتركوه في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك لورود **قلنا** لما كان قول القاضي لهم مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله مرادا مراد العلامة فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث رفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو رفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا وجعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول اخر غير سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينيا لهم فتركوا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من حيث الصغرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل ويظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام الظاهر العنوانات ولعل التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم صحته الى ان يقوم عليها دليل **بيانه** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل الجواز يكون اجتهاديا لما ذكر عدم تصور طريان المانع على هذا الفرض واما على الثاني فان اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على مورد الاستقراء فالاصل عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الاصل الاولي راسا فالاصل ايضا الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما ايضا فرق من وجهين **الاول** لزوم التخصص الدليل لو اريد على الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في تنقيح الحقائق والاصل فقاهيا **الثاني** انه يتصور عروض المانع عن الجواز بناء على المجاز دون الحقيقة لما مر وفيه ان هذا لا يتم على اطلاقه اما على قول القاضي فان قلنا ان مراده طريان الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في رفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي حتى اذا كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على الاطلاق لاطلاق كلامه ان قلنا بانصرافه لكن هذا القول لذاته لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة او القاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور اذ قد عرفت انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على المختار من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان يقال بوجود الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الاقوال اللهم الا ان يقال بترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكروا او لا لرجوع قول القاضي كما مر الى قول العلامة وعلى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي لا واما المجازية فيهما او شيء من المذكورات غير قابل للمنع والمانعية اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل بل الوضع انما هو للمفردات او المركب بفهم منها بعد التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها ثم سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم تعيين ما نحن ذلك المجاز لوقوعها

كثيرا

في بيان ان النزاع في التخصيص الاستثناء يعم الاستثناء ام مختص بغيره

في بيان ثمرة النزاع

في بيان الفرق بين القولين

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

كثيرا في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلاف الظاهر كما في بدل الغلط نحو مثل اكرم العلماء الصالحين واكرم العلماء زيدا مع انه
لا يجامع تلك الهيئات قطعا فتامل واما المجازية في الاعلى مذهب العلامة لجعله اياها توصيفية فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب واما
على المختار فقد عرفت عدم المجازية اصلا اما في الاول فلانها للاخراج وهي هنا على مذهبنا ايضا مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد فلنا
بعد مضرية لما مر من الوفاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابه ما مر فالحق مرتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزمه جواز التخصيص الى الواحد وبين
القول بالمجاز فيلزمه عدم الجواز الا ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي وبين ما اذا
فمجازا فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم جواز التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي منحصر نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا لم
يستعمل في العام وحتى اذا اختص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد ايضا كصورة القول بان المستعمل فيه هو الجميع ومنها انه ان قلنا بالحقيقة
لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجمع معينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلب العام
من معناه الحقيقي كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلازم الحجية لما مر في المقدمة الاولى من
انه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الجمل التعليقية اذا قام قرينة على
عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال ما على مذهب من يقول فلتعدد مراتب الحقيقة ولا معين
لبعض منها واما على القول القاضي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان مراتب الخصوص متعددة منها تمام الباقي فيكون
مجملا اذا لم يرجع قول القاضي الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معناه الحقيقي الواحد لكن اللفظ قبل الاخراج
كان تعلق الحكم الواقع المطابق له متعلقا الى الجميع لما قام القرينة على عدم ارادة ذلك اللفظ فيحتمل تعلق الحكم الواقع الى جميع الباقي والى البعض منه
فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا لا يدفع ترتب الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان يقال بالحجية والظهور على
المجازية والحقيقة معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي وهو تعلق الحكم الواقع الى
الجميع باقيا بحاله بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ ايضا معينا لارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومذهب القاضي
يرجع الى مذهب العلامة مع ان كلامه على فرض الوضع الجديد انما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا بقي غير
محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب الاول فيها متعددة الى ان يبقى واحد وكذا على الثاني ما لم يصل الى حد الحصر الا ان يذهب عنهما بان اللفظ
ايضا هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يقم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد ونحمله على الاستغراق الى ان يقوم قرينة
على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب ولا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض للعام المخصص كان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقة العام
المخصص كان مساويا للمعارضة من تلك الجهة والا لترجح المعارض وكذا يظهر الثمرة اذا كان دلالة المعارض مجازية وفيه اولا انا لا نم كون الحقيقة من المرجحات
سيما لان الرجحان ليس الا لتوهم قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية نم بل قد يكون دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كلية نم بل قد يكون
دلالة المجاز اقوى فلا بد من اتباع خصوص الموارد وثانيا سلمنا ترجيح النسخ لكن في خصوص المقام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص دلالة
واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فتلك الدلالة في مرتبة واحدة من الظهور فلا يختلف الحال باختلاف الاقوال في كونها حقيقة ومجازا لانها دلالة واحدة
والقول بانها ان قلنا انها حقيقة صارت الدلالة اقوى بنفسها **المقدمة الخامسة** في تاسيس الاصل فان كان النزاع صغريا بمعنى ان يكون
النزاع في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة ام الباقي حتى يكون مجازا فالاصل الحقيقة بالقول الذي اخترنا في رفع تناقض الاستثنا لانه بعد
الحقيقة من المجاز فالاصل اي الظاهر الحقيقة اتفاقا حتى من ابن جني والاصل في اداة الاستثنا الحقيقة وهي الاخراج الحقيقي الذي لا يتصور الا على
المختار في رفع التناقض **فان قلت** العمل بالاصل انما كان من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم من العام غير حاصل لان في قولنا اكرم العلماء
الا زيدا ظواهر ثلثة **الاول** ظهور العام في معناه الحقيقي **الثاني** ظهور الا في معناها الحقيقي **الثالث** ظهور المركب في اسناد الاكرام الى الجميع
العلماء باسناد واقعي مطابق للاعتقاد ولا بد بعد ملاحظة الاستثنا من رفع اليد عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولازمه كما
مر رفع اليد عن الثاني ايضا لكن ظ الهيئة يبقى بحاله لان المسند اليه حينئذ هو البعض المراد من اللفظ العام مجازا والاسناد اليه مطابق للاعتقاد واما رفع اليد
عن ظ الهيئة كما اخترناه لانا جعلنا المسند اليه ظاهرا في نظر المتكلم والمخاطب هو الجميع من دون مطابقة للاعتقاد كالقضايا الكذبية لكن يبقى الظاهر من
الاخوان بحالها واما رفع اليد من اداة الاستثنا فقط كما عليه العلامة وظ الهيئة ايضا باق بحاله لان المسند اليه عنده هو البعض ايضا باسناد واقعي مطابق
للاعتقاد ح نقول ان الصارف عن احد تلك الظواهر موجود لكن متعلق الصرف غير معلوم فيحتمل صرف العام كما يحتمل صرف الهيئة او الاداة فمن اين حصل
الوصف على بقا العام على عمومه وان كان من باب السببية المفيدة فلازمه الحمل على الحقيقة عند الشك لانه ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور وقد يرد الحق
الوقف فان كان من باب السببية المطلقة فيرد عليه ما ورد على السببية المفيدة بطريق اولى **قلنا** ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل على ان المرفوع

فان التعين بالمجازية ملازم للظهور والقول بالحقيقة ملازم للاجمال

وهم تمام الباقي بالحقيقة في الباقي

في تاسيس الاصل

هو

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

هو ظ الهيئة كما اخترناه وذلك لان ظهور الهيئة في المعنى المذكور اطلاقي والا لزم المجاز في القضايا الكذبية واما ظهور الفاء او الارادة فحقيقي وبعد
الصاف فالظاهر الاضعف فظهر ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الارادة الحقيقية في الكلام بالنحو الذي اخترناه في دفع التناقض وقد يتوهم جريان
اصل اخر اعتباري على ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لان يجوز سماع اكرم العلماء بنصر الذهن الى ارادة المعنى الحقيقي من العام ويتعلق التكليف ثم بعد زمان
لو قال المولى لا تكرم زيدا فشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء **وفيه** ان الشك والاستصحاب فيه غير معتبر هذا اذا كان النزاع
في الصغرى وان كان في الكبرى فتفصيله ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل على هذا المجاز به لرجوحية
الاشتراك اللفظي ويمكن ان يكون بطريق الاشتراك المعنوي كما اخترنا في نحو اكرم العلماء الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع لاستغراق ما يراد منه كما
هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا ام غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز و
الاشتراك المعنوي ولا اصل في البين ولا بد من الوقف اذا عرفت ذلك فقد ما **فاعلم** في المسئلة اقوالا ثالثها الحقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة الاقتصار
ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون الدال على ارادة الباقي نفس اللفظ **وفيه** انه لا ينافي المجازية ورابعها الحقيقة
في المخصص العنوان المستقل دون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء لا الصفة وغيرها وسابعها
الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا الا ما من التبادر وان خصص متصلا فان كان من قبيل الاستثناء والصفة وبدل
البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلا اصل لما مر من التبادر
خاصة لكن في بدل البعض اذا ذكر المتكلم لفظ العام واراد منه خصوص المعنى في ذهن المخاطب ليجيء ببدل البعض ولم يرد الاسناد الظاهري اليه كما في الاستثناء
على مذهبنا ولا الاسناد الواقعي الى بعضه كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فبينه وبينهما فرق وان اشترك الكل في الحقيقة وان كان بدل البعض لا يجيء
الضمير كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر المجاز واما الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما هنا نظرا فظهر ان الحق الحقيقة الا في
في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجميع وفي مثل اكرم العلماء الصالحين ايضا لكن بطريق الاستعمال في الباقي واما في المنفصل والقسم من بدل الاخر
البعض فيجاء ثم القائل بالحقيقة اما يقول ان المستعمل فيه هو الباقي وانه حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلامة او بطريقنا او يقول انه لا اعلم المستعمل فيه لكن
اعلم بالحقيقة اجمالا او يقول ان العام وسائر المفردات مستعملة لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة والكل باطل اما **الاول** ففيه ان الصغرى اي الاستعمال
في الباقي والكبرى اي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما مسلمتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير في المبدل والكبرى
فقط ممنوعة في المنفصل والقسم الاخر من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف **فان قلت** المتبادر من العام المخصص هو الباقي نحو اكرم العلماء للتعقيب بقوله
لا تكرم زيدا **قلنا** نقطع بالتبادر من القرينة وهي المخصص ولا لتبادر الباقي بدون المخصص ايضا وليس كذلك مع ان تبادر الباقي كلية في نحو الاستثناء ممنوع
سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري اصالة وضعية التبادر لان ذلك حيث
شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات اليها واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا بد من التوقف **فان قلت**
ادلة الباقي كانت في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فيستصحب **قلنا** اولا انا قاطعون بحجية العام في الخاص اي الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب
بعد الدليل الاجتهادي سلمنا عدم القطع لكن الفرض ذلك كما مر في اول البحث من ان النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن
الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهبت ارادته قطعا واما المنفرد فحقيقة من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثالث فاولا
ببطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم صحته في المنفصل والصفة في نحو اكرم العلماء زيدا واما بطلان الثاني فبالجواب الثاني في ابطال الثاني
واما الرابع فلا وجه له الا الاستصحاب ومذهبه جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع
اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز **ففيه** انه اما يقول بوضع العام للخصوص فقط او
الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كل واحد من الافراد موضوعا له اللفظ
بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما يقول بذلك لكن الموضوع له كل واحد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين
فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه تمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
ففيه انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول **ففيه اولا** ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا
لا يتم ان اراد من العموم الاجمالي او المنطقي وان اراد الاصولي **ففيه** ان الكلام ليس في بيان مصطلح الاصوليين بل بيان الحقيقة والمجاز في العام المخصص عند
اهل العرف وليس معنى العموم عند الاصوليين ذلك فان معناه قدر وان اراد العموم اللغوي **ففيه اولا** ان المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن
غير محصور وليس معنى العموم لغة هو الشمول لا اللفظ الدال عليه ولا دلالة اللفظ عليه وان اراد الثاني اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدال
على الاستغراق بالنحو الذي مر والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال وقد يكون بالعكس نحو

في بيان جريان الاصل الاعتباري

في الاقوال في المسئلة

العموم

اكرم الناس

في حجية عام المخصص المجمل

اكرم الناس والعلماء انكانوا غير محصورين ثم قال لا تكرم زيدا وقد يجتمعان اي الحقيقة وغير المحصور نحو اكرم العلماء من غير تخصيص يظهر بها الباقي
الاقوال مما ذكر **ضابطة** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال وتفصيل الكلام بيان الحصر
اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من جهة
كقوله اقتل الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود او مبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يظهر من عبارة القوم ان النزاع
انما هو في المخصص بالمبين واما المخصص بالمجمل فعد حجية وفاقي في جهة الاجمال نعم قد يحكى عن بعض الخلاف فيه ايضا ولا يعبأ به واما في المخصص بالمبين فعن مشهور
الامامية بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو الحق وقال بعض من العامة انه حجة انكان المخصص متصلا والا فلا ومن اخر الحجية انكان العام مبتلى به
قبل التخصيص كاقتل المشركين بالنسبة الى الحربي لا الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا يبتلى عن السارق قبل النصاب
اي ربع الدينار من المحرز فلو فرضنا ان سرق اقل من الدينار من المحرز خرج عن كونه موجبا للقطع لما صح التمسك بعمومه الاية على لزوم القطع اذا كان
المسروق ربع دينار من المحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان التشكيك وانكان غير مضر في العموم قبل التخصيص لكنه مضر بعده بخلاف التواطي او
كون الباقي من الافراد الظاهرة ومن بعض الحجية اذا كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كاقتل المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل الخروج
الحائض لاجمالها كما وكيفا ثم اذا ظهر لك فاعلم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مطلقا وان اقتضى الاصل الوقف لتوقيفية الدلالات وذلك
لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على الخروج فانكان دلالته على الخروج ايضا موقوفا على دلالته على الباقي لزم
الدور والا الترجيح بلا مرجح وفيه نظر واضح ولان المتبادر منه تمام الباقي ولذلك يعد العبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال المولى
اكرم العلماء الا زيدا ولان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد الظن بالحجية والظن كاف في مدلولات
الالفاظ ولان العام قبل التخصيص ظاهر في كل فرد بظهورات متعددة حسب تعدد افراد المخصص اخرجه عن الظهور في الفرد الخارج قطعا وشككنا في بقاء
ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام من الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا مرجح البين بخلاف
قلنا بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص لما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سلمنا لكن قرينة
الباقي الى العام تعينه وتوهم ان الاقرب مقاضة يكون الاقل قدرا متيقنا في الارادة مدفوع بانه لا معاضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل
وغيره فنقول ان الاقرب مراد وكذا الاقل داخل لانه قدر متيقن **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل
الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل الجواز وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو المشهور لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا
ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل او نحوهما لم يدل على ازيد من ذلك ولان القطع باشتغال الذمة
بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص ولان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص العمومات كثيرة
وبنا العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق
الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيدا الا للظن مع كون المسئلة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة في الاصول يمكن
التمسك للمخطئة اذا شك المجتهد بعد الفحص على العام في المخصص فنقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار
الشك في الحادث فلا يتمسك بالاصل ولبس لك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم
بالاجمال قليلا في كثير لا كثيرا في كثير مثل ما نحن فيه فان العمومات وانكانت على غير محصورة الا ان المخصصات ايضا كثيرة وغير محصورة وقد يقال في دفع
هذا الاصل انه من العمومات والعمل به قبل الفحص من مقاضة لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات ما دورية فيه نظر **فان قلت** ان دين اصحاب الائمة
كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان تشاجر بعضهم مع بعض فتمسك احد المتخاصمين بعام لم يقل له الاخر انه عام ولا بد من
الفحص عن مخصصه صريحا تنفص **قلنا اولا** نمنع كون دينهم على ما ذكرت وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بقلة المعارض بالنسبة اليهم
عدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون ولا يبقى ان تقرير المعصوم اصحابهم على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع علمهم
على ان كلامهم غير جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من اصل واصلين يشهد على عدم لزوم الفحص لانا نقول ولا ان الاصحاب كانوا عالمين
اجمالا بوجود المخصصات الكثيرة فلذا قررهم الامام ع وثانيا نمنع علم الامام ع اجمالا او تفصيلا بوجود المخصص بين تلك العمومات الحاصلة في تلك
الاصول حتى يمنع وثالثا نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعا نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل العقول على العمل بالعام
قبل الفحص فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء العمل به بلا فحص الى ان يظهر له التخصيص **قلنا** ان عملهم كذلك مسلم فيما لا يعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة
بين العمومات الصادرة من مولاه الذي عشر علم لستر واحدة والذي مثلث به خارج عن محل الفرض لا يقال ان اية النبأ انفى التبين عن خبر العدل بمفهومها
والفحص عن المخصص يتبين لا المفهوم ولا نمنع دلالة الاية على حجية خبر العدل وثانيا ان المنفي بالاية هو التبين عن صدق العدل وكذبه الذي هو لازم فحص

سورة

في بيان الاصل في المسئلة

في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

وفي منع دلالة الاية على حجية خبر العدل

اصل في العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة حرمة العمل بما وراء العلم وظهور اتفاق الامامية عدا شاذ منهم ويكفي حصول الظن بعدمه بتتبع مظانه خدا من التكليف بالحي **اصل** في تعقب المخصص عمومات متعددة اذا تعقب المخصص عمومات وكان استثناء والمستثنى فردا من المستثنى منه والعمومات احكاما مختلفة متحدة بالنوع اي في جهة الاخبار والانشاء كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الكل

تتابع

في بيان مقدار الفحص عن المخصص

الفاسق بمقتضى منطوق الاية الشريفة والفحص عن المخصص فحص عن فهم مراد العدل من العام علما او ظنا لاجل احتمال ارادة خلاف الظاهر احتمالا مساويا وذلك لا ينفيه الاية وثالثا ان العلم الاجمالي حاصل بان العدل اتوا بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما انه بعد العلم الاجمالي باتيانهم بعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها العدل بعد لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بخبر وانا عالم بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من ان الفحص عنه مقدمة حتى يحصل ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان الاية مطلقة في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص الى ان يحصل له القطع بفقد المخصص وعدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان بناء العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في اغلب العمومات منسد فح انكار الظن بالعدم كافيا فهو المطلوب وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او العمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين **ثمرته** هل يكفي مطلق الظن ام الاقوى فيه قولان **والاظهر** ان يقال ان تحصيل الظن الاقوى مما حصله ان انجر الى تعطيل الاحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع الى سائر المواضع فهو حرام سواء كان مع ذلك مستلزما للعسر المنفي ام لم يكن وان انجر الى العسر المذكور من دون لزوم التعطيل جاز الفحص حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب وان لم ينجر الى شيء من الامرين لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث** اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه بمسئلة هي عام البلوى قد عرض لها الفقهاء او متعلق بمسئلة لا يكون كذلك في الاول يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل ربما يقال بكفاية التهذيبين لبندرة خبر مخصص في غيره مع وجود عامه فيه فضلا عن ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية وفي الثاني زيادة على الاول بملاحظة الكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون والامالي ويهتم بمطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين ثمرته ينبغي للمجتهد تخصيص العام المتعلق العام بمسئلة من مسائل الطهارة مثلا ملاحظة كل باب يظن بدخلته في هذه المسئلة من ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب لباس المصلي فان له ربطا تاما الى احكام الطهارة وغسل الثياب وكذا ملاحظة كتب الصلوة لمناسبة تامة بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر المسائل والابواب **ضابطة** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او مفردة ام مركبة منهما متعاطفة بالواو او غيرها فهو مخصص رجوعه الى كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في كون الاخير مخصصه وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون التعدد في العام ناشيا عن اختلاف الاحكام مع اتحاد العمومات بالذات بمعنى انه لو قطع النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات بانفسها متغايرة بالذات سواء كان الاحكام ايضا مختلفة كقوله اكرم العلماء والق الاصدقاء واهن الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجهال ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم والاصدقاء والصلحاء والشعراء الا واحدا ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون الاختلاف في العمومات بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع كالمثال الثاني من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد واما الاول من هذين المثالين اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلاف العام فهو المركب والفرق بين القولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسئلة يقتضي رسم مقدمات **الاولى** اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرفي العام والخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي كما اذا كان الموضوع شخصا معينا من الالفاظ والنوعي كما اذا وضع نوعا من الالفاظ مثل ما كان على وزن فعول للمعنى الفلاني وباعتبار الملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاما والموضوع له ولا شك في وجوده ايضا كما في اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاما لعموم الملاحظة والموضوع له خاصا لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها من الافعال الناقصة والناسخة بالهيئات الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وذلك على مذهب اكثر المتاخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني وانكروا وجود هذا القسم راسا والاظهر ما عليه المتاخرون لتباين الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لم تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقائق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو اما غير ممكن او غير واقع او نادر على الاقوال الثلثة فيه على التفاوت لا يجعل ما نحن فيه منه لعدم امكانه او لعدم وقوعه او لندرته لان لفظ من وفي او على لو كانت موضوعة للابتداء الكلي والاتيان الكلي والاستعلاء الكلي لانتقض تعريفنا الاسم طردا بل لا يكون للحرف مصداق في الخارج فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان مرادهم ثلثة الاقسام من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع الدلالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم لالة الكلمة واذا ثبت ذلك في الحروف ثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا في الخصوصيات بالاجماع المركب ولان الفريقين معترفون بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة له لجاز استعمالها فيه **فان قلت** يمكن قلب تلك الدلالة بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لجاز استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الكلية والجزئية مع انه لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات تفصيلا لا اجمالا ولنقل

في تقسيم الوضع

في ترجيح قول المتاخرين

او مخالفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كاتبون الا زيدا رجع الى الاخير ولم يكن فردا منه فكالفرد في هذا التفصيل لقوله اكرم العلماء واخلعهم واصفهم الا يوم الجمعة او اكرم العلماء واصفهم وجعلتهم مخلعين الا يوم الجمعة فالمدار في تلك الاربعة اتحاد الحكم نوعا واختلافها نتائج

في حجية عام المخصص بالمجمل

في تحقيق اوضاع الحروف

اهل العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع تلك الكلمة والاستعمال منحصر في الخصوصية فقولهم في للظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لذلك القول معنى لان المعاني الجزئية كلها مجاز فجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازا ترجيح بلا مرجح ثم **فان قلت** لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم نصوا لاموا لغلبة من الواضع في الزمان المتناهي وهو محال وايضا لزم على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ خارجة عنها اجمع اما من غير المشترك فظ واما عنه فالاشتراط نعدم الوضع فيه وهو هاهنا واعد وايضا عبارة اهل اللغة مطلقة في قولهم على الاستعلاء والى للانتهاء وهكذا **قلنا** اما الجواب عن الاول فبانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهي هاهنا ممكنة للغير ايضا لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالا ثم يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر لا يضر بالمطلوب **اقول** ولعل حصر ايضا مما منكثر المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على مذهبهم من جعل وضعها عاما والموضوع له كذلك وعن الثالث واضح **ثم اعلم** ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصيا لان الوضع الشخصي فيها اما بطريق ملاحظة الكلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا وكذا فعل في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل ففيه المحذور السابق ايضا مضافا الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من الضارب مثلا ليس خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلا ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدء ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنوانا لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثاني اعني من قام به الضرب وهكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين احدهما ما مضى والاخرى انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصيا الى ملاحظة الكلي الاول وهذا كله مضافا الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعيا وبعد ما ثبت كون الوضع نوعيا **فاعلم** انه ليس الموضوع له هو الكلي المنطقي يعني مطلق من قام به المبدء ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدء من دون لاحظ خصوصية الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدء الكلي المتحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققها في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر اولا هو من قام به الضرب ولانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغو اذ ثبوت مبدء لذوات الاجسام وعدم خلوها عنه جنسا من الاجناس بديهي لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ للاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي المنطقي المندرجة تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات اي كل لفظ لخصوصية من ذلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به المطلق العلم وهكذا وعلى هذا يصير الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا اي الخصوصيات الامتنانية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بمعنى انها غير محصورة وغير منضبطة بعسر وضع كل بخصوصه والاحاطة على كل وضع فلا بد في جانب الموضوع عن ملاحظة قدر مشترك بين تلك الالفاظ ليسهل ملاحظة تلك الالفاظ اجمالا فهذا القدر المشترك هو كلي ما كان على ذاته فاعل وهكذا الامر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كلي من قام به المبدء الخاص الذي تحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدء الخاص ومن الحال تصور الافراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعام الاصولي بدون تصور هذا الكلي المنطقي فيهما وجعله آلة الملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي اعني من قام به الضرب منعا آلة الملاحظة مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهمه بعضهم من كون الوضع فيها عاما كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لازمه كون الموضوع له خاصا والوضع عاما وقد ظهر الى هنا ان الموضوع له لا بد وان يكون هو الكلي الاصولي لا غير وان الوضع عام ح والموضوع له خاص وهل لا بد ان يكون الموضوع له ايضا هو الكلي الاصولي كما قررنا ام يجوز في جانبه فرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الاصولي ايضا قيل بالاول معللا اياه بان الظاهر من كلامهم ان المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو النوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل هو افراده لا نفسه لزم عدم كون استعماله ضاربا حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازا لانه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع في شيء في غيره لمناسبة لا استعمال غير اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ آخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فردا للآخر وبالجملة الخروج عن الظاهر في المجاز من حيث المعنى في هذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز انما هي بين المعنيين وههنا بين اللفظين لكون احد اللفظين كليا والآخر فردا له والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا وفيه بان الوضع للكلي لا مرية الا انه مستلزم لوضع جزئياته له اولا وبالمستعمل ايضا هو نفس الكلي لكن لما لم يكن وجوده الا ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمات والاظهر في التعليل ان يقال انه اذا كان العام المنطقي موضوعا فاما ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوجه الكلي موضوعا لكل ذات ثبت له المبدء الخاص فيلزم ح التداخل في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا مفيدا لمعنى القاتل والشارب وغيرهما ولا ريب في بطلانه واما

في بيان اوضاع المشتقات

من قام به مطلق الضرب والعالم

وجزئياته هي كل ما كان على ذاته فاعل

على الاحتمال الثاني في وضع ضارب يكون الذي

بطريق

وان كانت العموم مفردة بان يكون التعدد في العمومات انفسها فان كان المستثنى فردا رجع الى الاخير لمجاز الحكم

تنبيه

في حجية عام المخصص بالمجمل

بطريق التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي نزعت تلك الهيئة منه فهذا صحيح الا انه راجع الى العام الاصولي ثم ان المحققين
من الاصوليين ذهبوا الا ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها مفيدة للاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصا لكن اختلفوا في ان
الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد او المتعدد الواحد لا اظهر الاول فلا يكون مجازا في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة لدلالة
عليه ان المتبادر من الا ونحوها مطلق الاخراج وانه لا تنافي في الارجاع الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى
لكونه مخرجا عن الاخير فقط وعن الجميع اعلم انه اذا كان تعدد العمومات ناشئا من تعدد الحكم فقط مع اتحاد العام بالذات كقوله اكرم العلماء واطعم صفهم
امكن حصول الصلاحية الاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان وضعه عاما كالموضوع له كقولك الا رجلا بعد المثال المذكور او كان الوضع عاما
كالموضوع له كقولك الا زيدا في المثال وكان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك الا الذي شمائه في المثال واذا كان التعدد ناشئا عن تعدد العمومات
بالذات كقولك اكرم العلماء والشعراء والقراء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع بضم بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة فيجوز في المثال
الاول ان يقول الا رجلا او الا الذي دخل داري او الا زيدا اذا كان زيد جامعا للعلم والشعر والقراءة وكذا في المثال الاخير نعم في بعض الامثلة لا يمكن
فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاما كالموضوع له او كان الموضوع له خاصا مع كون الوضع عاما لكن لا من مبدأ الاشارة كقولك اكرم بني تميم
وبني اسد بني فارس الا رجلا او الا الذي دخل داري بخلاف الا زيدا او الا هذا اذا كان زيدا والمشار اليه من احد الطوائف لا غير هذا ما امكن فيه فرض
الصلاحية لمحل النزاع واما لا يمكن فيه الرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد منهما كما لو علمنا بعد وجود المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيدا
بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخير وكما لو كان المستثنى معنونا بعنوان يقبل الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى معنيين جمعي وعلمي ولم يكن على
المعنى العلمي الا للاخير كقولك اكرم العلماء والشعراء والقراء الا زيدا مع مسمى بزيد في القراء لا غير ومسمى بزيد واحد في كل طائفة وكما كان له معنيان
من احدهما لا يصلح الا للاخيرة ومن الاخر يصلح لها فقط ولكل واحد ايضا كقوله الا فارسا في المثال المذكور مع وجود مسمى بفارس في الاخيرة
فقط وكما كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى فيحكم بعوده الى الجميع حذرا منه كقوله بني تميم وبني اسد
فارس الا العلماء وكما لو كان المستثنى علما كزيد لكن ان جعلنا مستعملا في زيد من معنى رجع الى الجميع لا غير وان جعلنا مستعملا في معنى واحد رجع الى
الاخيرة لا غير كقوله الا زيدا في المثال مع كون المسمى بزيد واحدا في كل طائفة والعجب صاحب المعالم انه فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاما
والموضوع له ايضا عاما او خاصا وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع ايضا خاصا كزيد وايضا هو ذكر جعل المشترك من موارد الصلاحية وقد
عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض والصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تعبر معنى الحقيقي من المجاز فكلما اطلق اللفظ
بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية
المطلقة فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن
على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك فيه او من باب جعل المعنى الصادق القرينة فيدور الامر حينئذ بين الاصل فان جرى عملنا بالحقيقة وان لم يجر
الاصل كما لو قطعنا بعدم ارادته او شككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول
لبناء العرف عليه ولا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل في مسئلتنا هذه ان يبقى باجمال كل العمومات
ما عدا الاخيرة واللغات توقيفية فلا بد من الوقوف الى مجيء الدليل **فان قلت** ان ما عدا الاخيرة قبل مجيء الاستثناء كان ظاهرا في العموم فيستصحب
الظهور بعده او نقول ان ما عدا الاخير كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فيستصحب بعد مجيئها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة
عما عدا الاخيرة **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول نمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة
وعلى الثاني نقول ان بنائهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد العموم على المخصص القابل للرجوع الى كل واحد فيبطل استصحاب الظهور والحجية معا واما الجواب
من الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة فهي لمطلق الاخراج لا لجزئياته
ولم يطرأ عليها وضع اخر هنا للاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها ويظهر الثمرة بينها وبظهر الثمرة بينهم بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال
رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العمومات السابقة بحيث لو استعمل في الاخراج عن الاول
فقط او الاخير كانت مجازا وقال الحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى انها لفظ بين المعنيين وقال القاضي
بالوقف فلا يعلم ما وضع له الهيئة قال بعض المدققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم وان كان مخالفا له في الماخذ فيحمل كل منهما
الاخيرة على التخصيص ما عداها على العموم لكن ماخذ الحنفي في حمل ما عدا الاخيرة على العموم رجوع الاستثناء الى الجميع مجازا لا بصارفية الدليل
وهو غير موجود وماخذ السيد انه لما كان اللفظ مشتركا بين الرجوع الى الاخيرة فقط وفي الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العمومات السابقة لان
الاخيرة دائر بين المعنيين المشتركين فيحكم من باب القدر المتيقن بان الاخير مخصص بمسافيه عداها باصالة الحقيقة والبقاء على العموم فيحصل

وفي كيفية الاستثناء

للرجوع

والظاهر ان الكرم العلماء الخ الشعراء

الجمعي بالاول الا للجميع وعلى المعنى

الكلام

فان العمل باصالة الحقيقة هل يكون من باب الوصف او السببية

للشافعي ان الهيئة التركيبية الحاصلة لاداة الاستثناء والمستثنى موضوعة للاستثناء من الجميع والاخيرة

وفيه نظر

واختلفا دغيره فرد فكان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير تتبع

وفيه نظر لان غاية ما يستفاد من عبارة الاصوليين في نقل مذهب السيد وموافقته للحنفي تبعا له انه قال بعد الحكم بالتخصيص في الاخيرة وهو
اعم من الحكم بالعموم والاجمال **فان قلت** من لا يتمسك في ثبات العموم فيما عدا الاخيرة بمجرد قول السيد بعد الحكم بالتخصيص حتى يرجعنا ما
ذكرت بل يتمسك بدليل اخر وهو اصالة حمل اللفظ وهو العام على معناه الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم الا على القول بالعمل من باب
السبب وقد عرفت نسا فظهر ان قول السيد موافق لقول الحنفي في الجملة لانه تمام الحكم وقال صاحب الم بعد ثبوت وضع جديد للهيئة بل ادة الاستثناء
موضوعة لجزئيات مطلق الاخراج فبعد طرو المخصص علم اجمالا بان الاخير مخصص لكونه قدرا متيقنا واحتمل الرجوع الى الجميع ايضا مع كونه
حقيقة واحتمل الاختصاص بالاخيرة ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال فيها فهذا في العمل
كالسيد وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مرجوب عنه وقال الفاضل القمي ره بعد الوضع الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الاداة موضوعة
لجزئيات الاخراج عن متعدد واحد سواء كان هو الاول او الوسط او الاخير والاستعمال في الاخراج عن ازيد من واحد خارج عن الحقيقة فلا بد من ارجاعه
الى جملة واحدة لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة للاتفاق على تخصيص الاخير ولكونه اقرب الى الاستثناء
والاظهر في المسئلة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عمومات جملية بان كان التعدد ناشيا عن
اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عمومات مفردة بالمعنى الذي مر اليه الاشارة وهو ان يكون التعدد في العمومات نفسها سواء كان اتفاق الاحكام
ام اختلف فان كان متعقبا لعمومات جملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى منه اما فرد من المستثنى منه ام لا وعلى التقديرين اما الاحكام متحدة بالنوع
اي كلها انشاء ام انشاء ام غير متحدة فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع
وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كاتبوا الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام
نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع وان اختلف الاحكام كقوله اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين
الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع او الاخير في تلك الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها وان كان الاستثناء
متعقبا لعمومات مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم ام اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا
ان اختلف الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والفقراء الصالحين او بدل بعض كقوله
بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخيرة خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والفقراء
ان دخلوا دارك او الى ان يفيقوا رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الى الليل او ان جاؤني والمدرس في الفصل
المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية اجمالا امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا يرتكب الا في القدر المتيقن وهو الاخير وفيه انه ان اريد
بذلك الاصل الظهور فمنع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا لهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص لقائل بالرجوع الى الاخير والى
كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص او استصحاب حجية تلك العمومات ففيه ما مر من انه
لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به عدم اصالة القرينة فقد مر ان الشك في الحادث وان اريد به القاعدة
الكلية الشرعية لان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع وفيه ان الاتيان بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد الاقرار
عقلا وعرفا للان للمتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام مشتغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فان اضمر مع كل استثناء
لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد والعقل يابى من اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وسيبويه نص على عدم الجواز وفيه
اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الاداة كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل
هي من جملة المقتضيات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المقتضيات الشرعية على امر واحد كالنوم والبول حين اجتماعهما في المكلف مع كفاية وضوء
واحد فكذا هنا واما نص سيبويه فهو معارض بتجويزه ذلك حيث قال يجوز قام زيد وقعد عمرو الا بكرا مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف مع انه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك وتصريح الفراء على الجواز في باب التنازع مضافا الى انه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب
لصحة قولنا هذا حلو حامض عند اهل العرف مع القطع بصحته نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من ضمير
فيهما راجع الى المبتدا فذلك الضمير اما في كل واحد منهما بانفراده فهو فاسد لاستلزامه اجتماع الضدين في المشار اليه ويكون الكلام بمنزلة قولنا
هذا حلو وهذا حامض لانه على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا ونسبة واضح واما في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خاص الضمير
خبرا للمبتدا لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد يحتمله كلاهما ولا يلزم ح تضاد لان المفهوم ان هذا الموضوع مما
اجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبرون عنها في الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع اليه كلمة
ولم يرجع اليه في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة وفيه اولا النقض لانه

لو رجع

مذهب الحنفية

مذهب فاضل القمي

في المسئلة

جواز ذلك

بكرا

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه فضول اصل في الضمير الراجع الى بعض افراد انما اذا رجع الضمير الى بعض افراد العام خصصه

على اصح الاقوال اذا العرف متى فهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سواء كان المرجع حقيقة فيه او مجازا فلا حاجة الى بيان ان

الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة مطلقا او اذا كان ظاهرا فيه او اذا كان مرادا منه وفيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا او بشرط

كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع نتائج

في بيان ارجاع الضمير الى بعض افراد العام

لو رجع الى الاخيرة لو رجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها

لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون والا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكن استعمل

في غيره لدليل خارجي احتج المرتضى بامور اقوها امران الاول حسن الاستفهام الذي لا يكون الا مسببا عن الاجمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن استفهامها

يمكن ان يكون ناشيا عن الاحتمال المعتبر ايضا لرفعه وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشيا عن الاجمال فهو اعم من الاجمال مع ان حسن الاستفهام

ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا وحصل للمخاطب الشك في

الامثال بين الواسعين فاستفهم الثاني ان الاستثناء استعمل في كل من الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه اعم منها واما الشافعي فاستدل

ادلة الشافعية

ادلته امور الاول ان حرف العطف يسير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا ضرب زيد وكل شرب في حكم انه فعل هذه الافعال فكما ان ما في الجملة

الواحدة يرجع اليها فكذا ما حكمها وفيه ان العطف لا بد فيه من جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه واستلزام ذلك جعل

العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ممنوع ولو سلم فلا نم ان ما يكون في قوة شيء لا بد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء الثاني ان رجوع

الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح وفيه اولا ان التمسك بهذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قد منقح في البين وهو هنا موجود

للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب الثالث ان الاستثناء مشيئة الله راجع الى الجميع بالاجماع فكذا غيره من اقسام الاستثناء

بجامع ان الكل استثناء غير مستقل وفيه اولا منع كون مشيئة الله استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته بل هو شرط وقد مر حكم الشرط وثانيا

انا لو سلمنا كونها استثناء بابه الا ان نشاء الله قلنا ان الفارق هو الاجماع ضابطة اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض افراد

العام هل يخصصه ام لا على اقوال التخصيص والعدم والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله

تعالى وبعولتهن احق بردهن اي برد الزوجات فعلى الاول يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يختص وعلى الثالث يتوقف وتحقيق الكلام ان ما

وضع له ضمير الغائب اما كان المرجع فيه حقيقة فيه مطلقا كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا فيه من

المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك الظاهر المعنى الحقيقي ام لا

وعليه الفاضل التفتازاني او ما كان من المرجع حقيقيا كان ام لا ظاهرا ام لا فلو كان المراد من المرجع معنا الحقيقي الظاهر ومن الضمير ايضا ذلك كان الضمير حقيقة

على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى الحقيقي الظاهر ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات ولو اراد

من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير ايضا لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رايت اسدا وانت

رايته البوم والفرض ان المخاطب عالم بان المراد له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاخير اما في الثلاثة الاول فلان المرجع ليس المعنى

الحقيقي واما على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه ومن الضمير

المعنى الحقيقي كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاول ولو كان القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين

وكذا على الرابع لان الظاهر مما تقدم على الضمير ليس الا المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة واما على الثلاثة الاخرى فمجاز ولو اراد من المرجع المعنى

المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة بالمرجع كما يقول رايت اسدا يرمي وهو في دارك الان كان الضمير حقيقة على الثلاثة الاخيرة مجازا على الثلاثة

الاول ثم ان الاصل الاولي هو الاجمال والوقف لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات فانك اذا قلت لمخاطبك رايت اسدا امس وانت البوم رايته

واطلع ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة ان المراد لمخاطبك هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير المعنى المجازي المتبادر لظاهر ما تقدم لم يفهم

مرادك مما تقدم على الضمير في كلامك الا الرجل الشجاع وذلك يكشف عن ان بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير وعن

ان بناءهم على ترجيح ارتكاب التجوز في جانب المرجع على التجوز في الضمير لو دار الامر بينهما وهكذا الكلام في المسئلة المبحوث عنها فلو قال القائل

العلماء جاؤني واتاني اسقبلهم وانت تعلم عن القرينة المنفصلة ان من استقبله القائل بعض العلماء لا غير حكمت بان مراده من العلماء الجائين هو ذلك البعض

الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق بين هذا المثال وبين الاية الشريفة فبعد علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير هنا

الرجعيات فهنا ان المراد من العام هو الرجعيات ايضا والحاصل ان عرضنا ليس الا اثبات ان العرف كلما فهموا من الضمير معنى انتقلوا على ان المراد من

المرجع ليس الا ما فهم من الضمير سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعا لما اراد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير بالقياس اليه حقيقة

ام مجازا فلا يرد ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير لجواز ان يكون القرينة المنفصلة التي انتقلتم بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع

صارفة للمرجع عن ظاهره ويكون انتقالكم الى ان المراد من المرجع هو ما انتقل اليه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا لوضع الضمير ضابطة قد اشتهر

بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وتفصيله ان الداعي على صدور الخطاب اما سؤال كقوله بعد ما سئل عن بئر بضاعة ما لفظه او معنا خلق الله

الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه ووقوع حادثة كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى ولبثه حقبة حيث اخبر عن ارتداد

المصطلق

كان معنى حقيقيا ام لا مرادا ام لا وما كان مرادا من المرجع ظهور المرجع فيه سواء

في عموم اللفظ لا خصوص السبب

فصل في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الداعي على صدور الخطاب اما وقوع حادثة او سبق سؤال والمسبوق اما لا يستقل في الدلالة لغة او عرفا او يستقل مع تساوي الجواب والسؤال او كون الجواب اخص او اعم من محل السؤال او غيره او من محل السؤال فقط كما في الجواب عن بئر بضاعة والحق في القسم الاخير الذي هو محل كلامهم ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب للعرف الا ان يكون للمقام خصوصية خارجة من هذه الجهة كما في قوله عم خذ ما اشتهر بين اصحابنا **فصل** في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة وجهان اوجههما ذلك للعرف كما ان العرف يخصص المنطوق الاعم بالمنطوق الاخص والمفهوم الاعم بالاخص منطوقا او مفهوما نتائج

المصطلح فنزلت الاية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى ثم القسم الاول المسبوق بالسؤال اما ان لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج الى ضم السؤال كقوله فلا اذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر وفرض التقصاص عند الجفاف فان هذا الجواب لا يصح لغة الا بعد ضم السؤال واما لا يستقل عرفا وان استقل لغة كقول القائل لا اكل بعد قوله كل عندي فان الجواب مستقل في الدلالة لغة الا انه في العرف مقيد بالسؤال كانه قال لا اكل عندك فهذان القسمان يختص الجواب بمورد السؤال لعدم افادته بدونه فكانه موجود في كلام المجيب واما ما يستقل بالدلالة لغة عرفا فهذا اما اربعة **الاول** ان يكون السؤال والجواب مطابقين كان يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة بعد السؤال عن المجامع فيه **الثاني** ان يكون الجواب اخص كقوله الماء القليل ينفعل بالملاقاة بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقاة وعدمه لكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة ان غير القليل لا حكمه الانفعال والا لم يعدل المجيب عن الجواب العام الى الخاص لقرينة هنا موجودة على ارادة المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا يجوز قتل في المخمصة بعد السؤال عن قتل الاولاد وهنا ايضا يستفاد حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة فلا يجوز قتلهم في غير المخمصة بطريق اولى وكقوله هذا الماء لا ينفعل بالملاقاة بعد سؤاله من مطلق الماء وهنا ايضا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب اصلا بعد ما علمنا بان خصوص المشار اليه لا مدخلية له فظهر ان هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على اقسام ثلثة **منها** ما لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب اصلا **ومنها** ما يستفاد بمفهوم الموافقة **الثالث** ان يكون الجواب اعم من محل النزاع ومن غيره مثل قوله عم حيث سئل من ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعمل بالحكمين معا اما الاول فواضح واما الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له **الرابع** ان يكون الجواب اعم من محل السؤال فقط بان يذكر في الجواب حكم المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي جرى في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه العامة حين مروره عم بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر والنزاع في القسم الاخير لا غير فالمعظم على ان العبرة بعموم اللفظ سواء سئل عن بئر بضاعة مثلا او وقوع حادثة كحديث ولد عتبة وقصة شاة ميمونة وخالف فيه بعض حجة المعظم فهم العرف كما لو سئل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز اكرامهم فقال العالم العالم يجوز اكرامه او العلماء يجوز اكرامهم **ثم اعلم** ان الجواب العام عن الشيء الخاص اما مطلق فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك واما عام اصولي فانكان من غير ادوات الموصول فهو كالعام الاصولي الابتدائي وانكان من الموصولات فربما يستفاد اختصاصه بمحل السؤال لفهم العرف في خصوص الموصول لا لاجل ان خصوص السبب يخصص عموم الجواب وذلك كما لو سئل العبد مولاه عن زيد وعمرو فايهما اكرم فاجاب المولى من كان عالما وجب اكرامه فلا يفهم عرفا الا وجوب اكرام زيد او عمرو بشرط العلم لا اكرام كل عالم ومن هذا القبيل حديث ما اشتهر بين الخ في جواب السائل عن الروايتين المتعارضتين فلا يمكن التعدي بمجرد عموم الجواب هنا الى الشهرة الحاصلة في الفتوى وان قلنا ان عموم الجواب لا يخصص بخصوص السؤال حجة الخصم انه لو لم يخصص لم يطابق الجواب فهو بط وفيه ان المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لان المعيار في حصولها افادة الجواب وهو حاصل والزيادة تعميم نفع وبانه لو لم يخصص السبب لما كان لنقله فائدة مع ان العلماء قد اعتنوا ببيان اسباب الجواب العام وضبطه ونقله وليس في المقام ما يصح ان يكون فائدة الا ارادة التخصيص وفيه منع انحصار الفائدة في ذلك لان من الفوائد الاطلاع على شان نزول الحكم او قطع المجتهد بان هذا الفرد مقطوع به لئلا يخرجه عن تحت العام بالاجتهاد او الاطلاع على اسباب النصوص غيرها من الفوائد وانه لو لم يكن مخصصا لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد وفيه ان عدم جواز الاخراج ليس الا لاجل كون السبب بمنزلة المقطوع به والمنصوص عليه وانه لولاه لزم الحث بكل تعد على من قال والله تعديت بعد قول الاخر له تعد عندي وليس كذلك وفيه ان ذلك من القسم الذي لا يستقل الجواب عرفا بل يحتاج الى ضم السؤال وهو خارج عن محل النزاع فكانه قال لا تعديت عندي **ضابطة** اتفق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جواز تخصيصه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف **وتفصيله** ان التعارض بين العام والخاص اما بمنطوقهما فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفا واما بين مفهومهما كقولك اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان دخل دارك فلا اشكال ايضا في تقديم المفهوم الاخص على المفهوم الاعم واما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان لم يدخل الدار فلا كلام في تقديم المنطوق الخاص ايضا واما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل داري فاضربه وان دخل داري زيد فلا تقل له اف فيخصص بمفهوم الموافقة منطوق الاول واما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ان دخل الدار فيبنا العرف هنا ايضا على تقديم المفهوم الاخص ووجود ذلك في الاخبار غير عزيز فمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يخصص عموم منطوق قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الاخص بان فيه جمعا بين الدليلين والجمع مهما امكن اولى من الطرح ولو عملنا بالعام لكنا طرحنا الخاص بالمرة ولا كذلك العمل بالخاص وفيه اولا ان العمل بالخاص ايضا طرح تلغاء في محل التعارض والعمل بالفرد الاخر من العام الذي لا يعارضه فيه الخاص ليس جمعا بين الدليلين في عملهما وثانيا انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن باي نحو كان لازم وان لم يكن عليه شاهد من الشرع والعرف فان الجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة كما لو ورد امر ونهي تحملت الامر على الاذن والنهي على المرجوحية فحكمت بالكراهة فانه طرح للدليلين معا نعم

قول الاخر له عندي

السؤال

لفظا او معنى

في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة

لاصل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع والخبر المتواتر لفظا او معنى واصح الاقوال الخمسة جوازه بالواحد حذرا من لزوم المخالفة القطعية لولاه ولطريقة العرف ولكون ذهاب الاكثر الى ذلك مرجحا بعد الدوران بين العلتين اقول مضافا الى ما سيأتي في حجية الظن نتائج

في جواز تخصيص الكتاب بالمقطوع والموقوف والمتواتر والاجماع

لا نضايق من الجمع لمجرد التبرع كما فعل الشيخ في الاستبصار واما للعمل والفتوى فلا **ضابطة** لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف واقوال ثالثها الجواز ان خصص قبله بدليل قطعي كالاجماع **الرابع** الجواز ان خصص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا **الخامس** الوقف ونسب الى المحقق والعين الى المانعين والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاحاد ويقولون بحجيتها مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب لولا ابانة وابتين مثل الاباحات المثبتة للبراءة الاصلية او الاباحة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وخلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار الاحاد المتكثرة الواقعة للبراءة والاباحة لزم تخصيص الاية بين الاان يقول ان ذلك من باب التخصص لا التخصيص بعد ما قلنا بحجية خبر الواحد كان ذلك مندرجا فيما اتيها فلا يرد النقض وفيه انه يتم في الاية الدالة على البراءة تعليقا واما الاية المثبتة للاباحة في الاشياء تخييرا فلا مفر فيه من ارتكاب التخصيص بعد العمل بالاخبار الا ان يقول بان الاية مخصصة بالمجمل للقطع بطريان ما يخرجه عن العموم وعدم بقائها على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة حتى يتوجه العمل بالخبر تخصيصا له ويمكن رده ايضا بان الفرض في صورة المخالفة وبعد فرض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة فيكون خارجا عن محل الفرض ثم وكيف كان فالاقوى الجواز مطلقا للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع فالاخذ بها الكتاب ثم وفي جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين وهو اتفاق الفساد فتسلب الكلي بطرح بعد الامر بين احد امور اما الاتيان الكلي في العمل بالخاص المعارض او التبعيض والاخذ بالبعض المعين عن المخصصات او التبعيض بطريق التخيير فيختار العمل باي خاص يريد لا سبيل الى الثاني نظرا الى انه لا مرجح شرعي يعين البعض المعين **فان قلت** اعمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة واطرح الباقي واعمل بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل عن عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتباره في مقام الترجيح قوله ع في علاج التعارض خذ بما اشتهر **قلنا** ان مورده صورة تعارض الخبرين وهو غير ما نحن فيه **فان قلت** ان العبرة بعموم اللفظ **قلنا** نعم لكن ذلك تخصيص العموم بالمورد لا تخصيصه به ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه معين في مقابل الاحتمالين الاولين فالامر دائر بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور المذكورة من دون مرجح اجتهادي يعين احدها فنقول ح لا بد من الاخذ بالاتيان الكلي من باب الفقاهة لحصول القطع ح بالامتثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلثة بعد ابطال التسليم الكلي من اخذ بالاتيان الكلي فقد اتى به المكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فعليه الاتيان بجميع الجهات وان ظن ان القبلة هي تلك الجهة المعينة لا غير نظرا لا يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** ان حكم العقل كما ذكرت لا امر كما قلت لكن العقل لا يحكم بذلك بل حكم ببطلان التسليم الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل منه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل ح ومتجرد ح بحكم فقاهة بلزوم تحصيل البراءة اليقينية وهو يحصل بالاتيان الكلي لا غير نظير القبلة المشتبهة ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحي والميت تمسكا بان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه اخر وهو ان يقال انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول ح لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع وباب العلم منسد فنحصر الامر اما في الاتيان الكلي بين العمومات فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوة دلالتها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او في التبعيض فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان من جملة الاحتمالات الاتيان الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور كما مر هكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الاتيان الكلي المذكور ذا استوى الاحتمالات الثلثة الاخيرة اجتهادا اخذنا بما يحصل به القطع بالامتثال وهو الاتيان الكلي في الاخبار الخاصة كما مر ظهر ان الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد للبراءة القطعي مضافا الى انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عن القطع بمخالفة اكثر الاخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن الاخبار ايضا لدلالتها الاكثر مع ان طريقة اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبيده اكرم العلماء ثم قال اعمل بخبر العدل ثم اخبر عدل بان المولى قال لا تكرم زيدا العالم لعمل بالخبر الخاص بالعالم في غير مورد الخاص هذا كله على طريقة العاملين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة التعبد فيتم ايضا لان الدليل على حجية الخبر اما الاية فظاهر دلالتها على اعتبارها في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا بمعنى ان الاجماع منعقد على العمل اما بالعمومات او الاخبار الخاصة ونسبة الوقف الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الاتيان الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف يخصص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا** اولا انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا المخالفة التي نحن فيها الا ان يدعى التواتر ولا يبعد وثانيا ان مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه وتوهم ان العبرة

بعموم

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بعموم اللفظ قدرة الجواب عنه وثالثا ان تلك الاخبار معارضة ببعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينهما عموم
من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب وان لم يوافق العامة بل خالفهم فلا عبرة بتلك الاخبار المعارضة بمثلها
ورابعا ان العمل بتلك الاخبار مستلزم لتخصيص عموم اية البناء بغير الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلازم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل
بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصرافها الى طرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر
المخالف وان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوعة بل هي مضمونة الى صور الظن بحقية الكتاب وعدم الظن بحقية غيره وسادسا ان تلك الاخبار
ظنية وما دل على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج** المجوزون بانها دلت
فعمالها ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه** اولا منع كونها دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع وثالثا
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد بالاولوية نعم لا باس بالجمع لمحض التبرع ورابعا ان وجه الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل الامر
في الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله الا ان يقال ان مرادهم الجمع الممكن عرفا لا مطلقا والعرف يتحاشى عن هذا الجمع **حجة** المانع ان الكتاب
قطعي لا يعارضه الخبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المدار كما مر على قطعية دلالة الكتاب فقط وان كان قطعية صدوره فمسلم لكن يعارضها قطعية دلالة
الخاص بالاضافة الى العام بمعنى انها اقوى فتيا وبا من تلك الجهة او يكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به ايضا اما الملازمة
فلان المناط ان كان هو فهم العرف فهو موجود فيهما وان كان وصف التخصيص فهو ايضا موجود لان النسخ تخصيص في الازمان وان كان اولوية تخصيص
العام من الفاظ الخاص فهو مشترك ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق وفيه منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص
ومنع بطلان التالي ان ثبت قولك ان الاجماع ينفيه قلنا انه هو الفارق والا فلنا في النسخ ايضا كذلك وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم
الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن ان لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة وقال صاحب
بعد الجواب بان الاجماع هو فارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء الضعيف تاثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول
دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول المعمول عليه ومن الظاهر ان الدفع اسهل من الرفع وفيه ان الاهونية والعدم غير معقول بالنسبة
الى الله فان الكل سواء له تعالى ولا يضر معه لذلك الكلام بعد ما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والا لزم الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء عليهما
وهو غير معقول فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ما اوردناه على التوجيه السابق مضافا
الى انه فرع القول بعدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ يرد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فمراد منه البعض وفيه انه يحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في الفاظ وجوب المصلحة في ذلك
ليس خاصا ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ممنوع لامكان كون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر
بيانه فهذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص اعلم ان العام والخاص اما متوافقان في الحكم ايجابا وسلبا كقوله اكرم العلماء
واكرم زيدا العالم فيجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التعارض وخالف فيه شاذ من العامة ولعل نظره الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص
بمفهومه المخالف معارضا للمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد مر حكمه واما متنافيان كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا فتحقيق هذا القسم يستدعي رسم مراحل
الاولى اعلم ان العام والخاص المفروض تنافيهما اما ان يكونا قولين او فعلين او تقريرين او العام قول والخاص فعل او العكس او العام قول
والخاص تقريرا او العكس او العام فعل والخاص تقريرا او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منها اما معلوم الصدور او مجهول الصدور او العام معلوم الصدور
فقط او العكس فتضرب اربعة في تسعة تبلغ ستة وثلاثين ثم كل منها اما من الكتاب او من النبي او من الامام او العام من الكتاب والخاص من النبي
او الامام او الخاص من الكتاب والعام من النبي او الامام او العام من النبي والخاص من الامام او العكس فهذه تسعة تضرب فيما سبق كان المجموع
ثلث مائة واربع وعشرين **ثم كل** منها اما معلوم التاريخ او مجهوله او العام معلوم فقط او العكس فهذه اربعة تضرب فيما سبق لان
العام والخاص من هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص او منفصلان وفي القسمين المقترنين عرفا الملازم لتقدم
احدهما على الاخر اما يعلم صدور المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فيه فهذه ثمانية من ما فيه القسم الاول من تلك الاربعة والقسم
الثاني منها وهو ما لو كان مجهول التاريخ ينقسم الى اربعة لان الجهل اما من جميع الوجوه بمعنى السبق والاقتران مجهول وكذا السابق على فرض السبق
مجهول او من بعض الوجوه كان علمنا بعدم الاقتران لكن شككنا في المتقدم او حصل العلم اجمالا بعدم تقدم الخاص وشككنا في تقدم العام اقترانه او العكس
فهذه اربعة عشر فيها حاصلة من جميع الثمانية للقسم الاول والاربعة للثاني والقسمين الاخرين تضرب فيما سبق اعني ثلثة مائة واربع وعشرين
اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من اكثر العلماء ان التعارض الحقيقي لا يتصور الا في فعل خاص لنا مع قول عام وفيه انه يمكن فرضه في القولين ايضا

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

في بناء العام على الخاص

في بناء معلوم التاريخ ومجهوله

فصل في المطلق والمقيد قد يعرف المطلق بانه ما دل على مهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا كثرة وقد يقال انه ما دل على شائع في جنسه نتايج

بان يكون الامر متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال في تلك الحالة لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور وقوله **المرحلة الثانية** اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لفظا كلماتهم في العنوانات حيث اطلقوا العام والخاص من غير تقييدهما بعمومهم من وجه او مطلق فان لفظ العام والخاص بلا قيد حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه ولو سلمنا كونهما حقيقة فيهما ايضا فلا اقل عن ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق بناء ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد فيما ادعينا بطريق كون القسم الاخر مجملا فمن اين ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المدقق الشيرواني وايضا ظواهر كلماتهم في بيان احكام المسئلة واقسامها حيث قالوا ان كان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المخصص في العموم والخصوص وايضا قد صرحوا بان حمل العام على الخاص المراد به كون الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعنى العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص في ذلك المورد نفسه ذلك لا يتصور في العامين من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما بيانا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر من مرجح خارجي سوى العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين التخصيصين ايضا للزوم التناقض ولانهم اشتهر ما استدلوا به في بناء العام على الخاص بان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص بالاضافة الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام لبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد من عمم النزاع ببعض شواهد مثل ما قاله صاحب في حاشيته لم ان من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قال وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهي ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا اخص من المدعى ولذا لم يذكره انتهى محصلا ولا ريب في دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن نقول انه سهو من صاحب لم فلا يصير دليلا للخصم والعجب من صاحب لم انه عدل عن هذا الدليل في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل ايضا اخص من المدعى ومثل ما راى من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا المبحث ايضا فانه راى تمسكهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بانه اباعدة الخاص المتوفى عنها زوجها مع ان النسبة بينهما اعم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص فلا بد من تعميم النزاع فيه ايضا لاشتراكهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالاية في مقابلة تخصيص الكتاب ليس الا تجريد اثبات ان الكتاب يخصص بمثله ولو بمعاونة مرجح خارجي ردا على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب سنخا وكون هاتين الايتين عامين من وجه او مطلقين ليس مرجحا لنظر المتمسك اصلا الا ان مقصوده يحصل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام على الخاص كان مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا يحكم بتخصيص احدى الايتين بالاخرى بل يعملان بهما للاجماع على اعتبار ابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا لعلم العامة رجحوا اية اولي الاحمال لافترانها بالحكمة وخصصوا الاية الاخرى لا بقي عدم تعرضهم لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع بعد الاهمال لانا نقول لهم ذكر ذلك في بحث التراجيح **المرحلة الثالثة** اعلم انا نذكر من امثلة بناء العام على الخاص وهو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا مقترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص عرفا وعن الحنفية بالتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف كالعامين من وجه فيحتاج الى حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا بد بكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه فكيف اطلقت تقديم الخاص لانا نقول الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح الخاص ولو كان الاقتران عرضيا كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا خصص العام ايضا لفهم العرف وان احتمل الكلام من الامور اخر مثل حمل لا تكرم على التهديد وابقاء العموم بحاله او حمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ونحوه بل يكون بدا او حمل الامر المتعلق بالعام على التوطين وحمل الخاص على ظاهره من النهي او غير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ بينهما مع تاخر الخاص وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال اما ان نعلم حين وجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم او يشك فيه او يعلم بعد وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور التاخير القبيح اذ البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم ولا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا عليهم السلام المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو قلنا بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا لمطرق الاشكال في اخبار الائمة عليهم السلام من استلزامها وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وعلى الثاني لا يلزم الحكم بالنسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول الى يوم القيمة فيكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول ايضا فان قلت

ما هو المبهم

في بناء العام على الخاص

العام وقد يترجح

وعرفوا المقيد بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعرف الثاني بما اخرج عن شايع والنسبة بين تعريفي المقيد عموم من وجه وكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد المعنى الثاني تتايج

كيفية بناء العام على الخاص

تحقق المبين سابقا خلاف الاصل فعند الشك يحكم بعدمه فلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا فتعارضا وبقي الغلبة سليمة وعلى الثالث انا نعلم بان الامر بالعام عام بانه يصدر الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بانا نعمل بالخاص لا يصدر منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص يصدر من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو الصدور ام عدمه او يكون جاهلين بحال الامر راسا ففي الاول من الاحتمالات الخمسة اما نعلم بان الامر كان معذورا من ذكر الخاص تقية كما قد يامر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصوده من عدا زيد ولم يبين بزيد لخوفه من زيد على نفسه او على غيره فاكرم المخاطب بدا العالم ثم بعد ذلك اتى المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق التقية ثم بقيده بالبيان المستقبل فلا يكرم زيدا او يكرم من عدا فلا ريب انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المعين وشك في كونه معذورا او عدمه فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقا الاحكام يعين الحمل على العدم ايضا وجعل الخاص بيانا كالاول ونعلم بانه لم يكن معذورا في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا يتم في التاخير اقول وفي الثالث منها يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لا تحاد الدليل فان جعلنا دليل الاحتمال الاول تاما فيجري هنا ايضا انتهى وفي الرابع لا يخ اما ان يكون الامر عالما بعدم صدور الخاص من احد فلا محذور في الحكم بالبيان لا النسخ وان يكون عالما بصدوره عنهم لجمع فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع فيه واما ان يكون عالما بصدوره عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين به فتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقا الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان وفي الخامس يحكم بالبيان لغلبة بقا الاحكام هذا ولكن يحتاج في الفرض المذكور ما نقلنا عن الجمهور على حكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام وان التفصيل الذي ذكرنا لا يورد عليهم المحذور لان من الواضح ان كلامهم ليس في صورة العلم بوجود المبين مع العام المنقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف بالكسر كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا بنزول كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول لا الائمة لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم فلا اشكال الوارد في الجواب الائمة من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بانه تاخير البيان للتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة وكلامهم خارج عن محل الكلام والحاصل ان محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول مع عدم العلم بالمبين واما بقطع بعدم المبين مع العام لا المانع او يشك فيه ففي الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف العمل بتمام العام الى الوقت ثم الى البيان فلا يلزم كونه ناسخا لزوم المفسدة المذكورة مدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور واحدا واما مع تعدد المامور وعمومه فلا لان الغالب في وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما غالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر بينا او عالما بعلمه مع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تعالى وبهما يلزم تاخير البيان القبيح عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل عن احد الى اخر الوقت الذي بانى فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا وفي الثاني ايضا يحكم بالناسخية بعد تعارض اصالة عدم النسخ مع اصالة عدم وجود المبين مع العام لان الفرض الشك في المبين حين العام والغلبة الشخصية التي ادعيناها تعين الناسخية في محل النزاع وان كان التخصيص بالنوع اغلب فلا ظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام مطلقا ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصور وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الصدور والخاص ظنيا فان جعلنا مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظني وان جعلنا ناسخا اخرجنا العدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع ما مر حكم تاخير الخاص من العام بقسميه هو الورود بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو مفيد بينهما لكن قبل الوقت تخصيص بعد نسخ ولو علمنا ان زمان العمل بالعام يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخير الخاص عنه لكن لا نعلم انه هل صدر بعد حضور العمل بالعام لاصالة تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقا الاحكام سليمة عن المعارض ومقتضاه الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان العمل بالعام او بعده ايضا يحكم بالتخصيص لاصالة تاخر زمان العمل ولاصالة تاخر النسخ وغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخير الخاص عن العام اجمالا ولكن لا نعلم شيئا من زمان العمل بالعام ولا زمان صدور الخاص واحتمل تقدم كل عن الاخر علمنا بالتخصيص ايضا لاصالة تاخر زمان صدور الخاص عن زمان العمل لكن يعارضه ان زمان العمل ايضا حادث والاصل تاخره عن صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاصل انه لو علمنا اجمالا بتاخير الخاص حكمنا على التخصيص مطلقا في جميع الصور المذكورة الصورة الثانية لو علم التاريخ بينهما مع تقدم الخاص ففيه قول بتخصيص العام المتاخر بالخاص المتقدم وقول بناسخية العام المتاخر للخاص في الاظهر الاول لرجحان التخصيص وغلبة بقا الاحكام ويدل عليه ايضا ما نقلنا من حاشية لم وقد

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه لكان اقرب اصل في شرائط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افرادي او تركيبي

يدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم القاء الخاص ان كان ورد العام قبل العمل به ونسخه ان كان ورد بعد وقت العمل بالخاص وفيه انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن واحتج المخالف بوجوه اقويها ان تخصيص العام بيان له فكيف يقدم عليه وفيه اولا انهم حكموا في صورة التقارن العرفي ببناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والباقون متفقون على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف البيان فمتاخر وثالثا ان وصف البيانية مقارن للعام فاسد لان تحقق البيان يتوقف على عدم تقدم ما يحتاج اليه تبعا كذا ذكره بعض الصور الثالثة اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد مر ان الحكم في الجميع العمل بالخاص والبرهان عليه غلبة التخصيص فيظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام فيتوقف في هذا القسم لدوران الامر بين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا وافرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة فيبنى على الخاص فيعمل بعمومه ما هو اقل افرادا لبناء العرف عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض ولعل سر بناء العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من جميع ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فرادا كان او كثرة بحيث يعتمد عليه فلا فهم عرفي فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالتوقف الفصل الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين ضابطة عرف المطلق بعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروطة بعد كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل ولا امراة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه المص بانه ما دل على فرد شائع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه او ما دل على شائع في جنسه محتمل لمصاديق كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي ارید منه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه بدل حصة من الانسان محتملة لوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني بمثل الحمار يحمل اسفارا ان كانت الجملة صفة للحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه الاكثر بانه ما يدل على شائع في جنسه وعدم التعريف بما يدل لاجل الاحتراز عن المهملات فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شائع اي ما لا يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة من التعريفين المفيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل يصدق الاول على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف بطريق الاول فان اراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيان المصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريق الثاني وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول او الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشائع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه نعم من قال بتعلق الاحكام بالافراد فله الاكتفاء بالتعريف الثاني ضابطة العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجية عن مدلول المطلق لا من مصاديقه فلا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده وضعية العموم المستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود الترخيص في اكل

حيوان

فيما لو جهل التاريخ راسا

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

في شرائط حمل المطلق مطلقا على العموم

والاصح ان من شرط بحمله عليه التوالي وعدم الورود مورد بيان حكم اخر فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع وفي كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي الموجب
للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه الفرد المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة مفهمة او التفصيل بين المصر الاجمالي فالرابع وبين العدم فالاخير وجوه اقويها الاخير للعرف

تايج

حيوان امسكه الكلاب المعلمة من جنسها صار ممسكة له فيتسفا من عموم لفظه ما جواز اكل عضو من كل حيوان كان في موضع عض الكلب للعموم المستفاد
من حذف المتعلق فلا يصح التمسك باطلاق الاية على طهارة موضع العض لتمسك السبابان الغرض ليس بين الطهارة والنجاسة بل الحلية من جنسها مساك
الكلب ومن شرطه ايضا تواطي المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد الناد ومن ثم حملنا المطلقات الامرة بغسل الثوب او جرا وغيرها على الغسل
بالماء المطلق وانكار الغسل اعم لغة وعرفا من الغسل بالمطلق والمضاف ودلك لظهور الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ولم نجد مخالفا
من الاصحاب في هذا الشرط الا السبكي فتمسك باطلاق الامر بالغسل على نحو التطهير بالمضاف بلا بعد وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر
بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء ونحو ذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل
بماء الكبريت والنفط مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اللفط مطلقا انتهى محصلا وفيه اولا
انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء
بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد انكار نكاح وجود التشكيك في المطلقات
او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو مم لوجود التشكيل المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وانكار
انكار اعتبار التشكيل بعد تسليم وجوده في العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى وانكار انكار اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو موقوف
على وجود دليل عليه ليس بموجود الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك اي عن عدم اعتبار التشكيل
عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلق وان كان غرضه كشفه
عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو مم وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك ادخل فرد نادر منه في الحكم فيسري
الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية فهو ايضا مم اذ الاجماع او غيره من الدليل الخارجي انما
دخل النادر في الحكم لاداء الارادة من اللفظ حتى يسري الحكم الى جميع الافراد وبالجملة من عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد
الشايع واما هو فقد يظهر منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل واما من
سواه فلم يخالفوا في الحكم على الفرد الشايع ضابطة اختلف المعبرون للتشكيك على وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد
الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولازمه صيرورة مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع
وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول اشتراك التعيني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا
بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول الوقف ان لم تجعل الشهرة قرينة معينة في المشترك
وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلثة في المجاز المشهور من تقديمه كهذا القايل و
تقديم الحقيقة المرجوحة او الوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع قد متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو
وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع
وعند عدم القرينة يشك في ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد ام اراد الكلي من حيث هو لكن لما كان الفرد الشايع
بقينيا من باب الفقاهة يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو اجتهادي وعلى هذا
القول فقاهة لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول لزوم الحمل على الفرد الشايع فقاهة ومن باب الاصل ان يبني مرة على لزوم
الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا عن الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر كان مخالفا
للتكليف الظاهري ومعاقبا عليه وان كان المطيع في الواقع الكلي من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهري حقيقة والواقعي حكما ومرة على لزوم الاتيان بالنادر
كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي المقدار بالنسبة الى
النادر والوقت باق فمقتضى الاستصحاب اي استصحاب الامر المردد بين الاثرين اي التكليف الاجمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبني على نفي التكليف قياسا كما
لو لم يتمكن من اول الوقت الى اخره الا من الفرد النادر فينتفي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب اللفظ الفرد الشايع فظهر ان لازم من يعمل بالشايع
فقاهة انه يبني مرة على اصالة الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لا لاجل استعمال اللفظ في الكلي كسابقه
لكن الشهرة قرينة صارفة مفهمة لارادة الفرد الشايع بحيث صار الافراد النادرة مبينة العدم بالنسبة الى اللفظ وهذا ايضا يشارك سابقه في ان المستعمل فيه هو الكلي
حقيقة مثل العتق رقبة مؤمنة ويخالفه في ان الحمل على الفرد الشايع انما هو اجتهادي لا من باب الاصل والاجود التفصيل بان يقال ان كان التشكيك بدويا كالاسنان
بالنسبة الى ذي الواسبين فالحق مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلي السارية في النادر والشايع وان كان مضرا موجبا للاجمال فالحق مع القول
الرابع بالتفصيل وان كان مبينا للعدد فالحق مع القول الخامس الشاهد على ذلك كله فهم العرف واما الاقوال المذكورة فكلها باطلة اما قول المرتضى فقد مر ما

الذي مر

على عموم المطلق

وحمل المطلق على الفرد الشايع في صورة التشكيك وذكر اختلافاتهم في ذلك

في الرد على المرتضى

بطلان النقل فلا صلة اعادة النقل ولعدم صحة السلب عن النادر ولان غير المرتضى متفق هنا على الحمل على الفرد الشائع ولو كان هنا نقل لاجروا فيه
النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله ح مضافا الى ان لازم النقل
عدم الاجمال وذلك لا يتم في المشكل بالتشكيك الاجمالي وكذا لا يتم في المشكل بالتشكيك البدلي ولفهم كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان
التشكيك مسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المشترك ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه ولصحة
السلب عن خصوص الفرد الشائع ويجري هذا في النقل ايضا ولبناء القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية هذا ايضا يجري في رد النقل ولانه
لو كان مشتركا لبنادر المعنى واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة
المرجوحة او الوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشائع عند المرتضى ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلما يشمل النادر
عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا اين كل اسد للحيوان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدلي ولا في مبدء
العدد لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخول النادر في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدلي ولا في المصر الاجمالي
فان قلت ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبينا العدد بالنسبة الى الفرد النادر كان الحمل على الفرد الشائع من باب ما يقوله صاحب القول
الخامس اعني من اطلاق الكلي وارادة معناه الحقيقي وفهم التقييد من الخارج من باب الدين ومدلولين كقولنا رقبة مؤمنة بناء من هبل من ان
المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا ومن باب دلالة ومدلول ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف تقول
ان المطلق حقيقة قلنا ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازا فلا تناقض ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق
انه لا ريب انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشائعة ولم يكن له فرد اخر بالفرض لكان ح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه
اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشائعة لفرض عدم وجود فرد سوى الشائع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق على
اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبين العدد لكن المتكلم يفهم العرف يدعي انحصار الكلي في الفرد الشائع وبعد التامل ذلك الفرد ويستعمل اللفظ في المعنى
الكلي اللغوي ويريد من حيث هو فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر ادعاء فكما انه لا تقييد هناك فكذا هنا الا ترى ان قولنا زيد اسد اريد منه
من الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا ما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة في
يكون زيد من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيضة الفرد في زيد اسد جهة زيادة الفرد للحيوان المفترس
وتفاوت تلك الجهة غير مضر وايضا الاستدلال في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاستدلال فقوله كل عند حقيقة عن جميع الجهات اذ التغاير في
الافراد الشائعة عين عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشائع ولا مجاز فيه وما اخرج الفرد النادر
ليس لفظا وبالجملة لو كان الادعاء مانعا لارادة الكلي من حيث هو لنا في هذا ولكن هذا الجواب تم فيما اذا كان التشكيك ناشئا عن غلبة الوجود فيجعل
النادر كالعدم واما اذا نشأ عن غلبة الاستعمال وتساوي الشائع والنادر وجودا وكان النادر استعمالا اغلب فردا فلا اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة
كلا فرد فالاولى فيه بان الا ان يقال ان التشكيك ناشئا عن غلبة الاستعمال ان صار مبينا العدد لم ينفك عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى
الجواب واعلم انه يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح واختار المجازية مطلقا في باب حمل المطلق على المقيد لا في نحو جاءني
رجل واختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشائع من باب التيقن مطلقا بلا ان الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور وفيه ان الشهرة
فيما نحن فيه اما ما بلغ حدا ينصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يعتقد المخاطب انه غير مراد فيصير الحمل من باب الاجتهاد لا التيقن ويكون المجاز الراجح
مقدما على الحقيقة فلا يناسب ذلك اخذ التيقن في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة واما ما بلغ الى ذلك الحد ولكن وصل الى رتبة
المجاز المشهور بان صار الشهرة سببا للتوقف السامع عند سماع اللفظ فهو لا يناسب قولك بان الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما لم يصل
الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلم لا نعمل باصالة الحقيقة لا نرى بصيرة من باب المجازات المرجوحة الغير السائرة للحقيقة واما نقول انا شاك في انه بلغ رتبة
المجاز المشهور او تعدى عنها ام لم يصل اليها فلم لا نعمل ايضا باصالة الحقيقة مع انك نفيت الوصول الى رتبة المجاز المشهور فكيف تشك كل فلا معنى للحمل من
باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات فتامل ويمكن ان يجيب عن الايراد بان الامر في المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احدهما حمل
المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشائعة والاخر حمله عليه بطريق دعوى الحصر كما مر وعلى الاول يصح الاتيان بالشائع والنادر
معا وعلى الاخر لا يصح الا بالشائع فلا اذ كان التعارض وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر اولا وعلى التقدير المطلق مستعمل في معناه الحقيقي
ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشائع وكفاية النادر مشكوك فيجعل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز ولا يرد شيء من الايراد
ثم كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما اشرنا ولا يمكنه الجواب كما مثل ما اجبنا من ارتكاب النقل في ذلك القسم اذ المفروض
انه يحمل على من باب القدر المتيقن ولا مفصل ويمكن له الجواب ايضا بقولنا انا علم انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن الامر دائر بين

والمجاز

فيه استعمال اللفظ في الكلي وانصرافه الى الفرد الشائع

ارادة الكلي من حيث هو في زيد اسد مع انه لا ينافي واختلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقصان عنه بين لذلك

هنا ولا التوقف

فان حمل المطلق على الفرد الشائع من باب التيقن مطلقا وفيه ما فيه

أصل في قسمة التشكيك التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض ففي تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف سيذكر

والمجاز المرجوح كما قلنا في الايراد لكن دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على قسمين احدهما دورانه بين التقييد والحقيقة والاخر بين المجاز المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما في الاول فالامر فيه غير واضح بعد شيوعه في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد اولا والقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان هذا الايراد غلبنا ايضا حملنا فيه المطلق على الشايع من باب التيقن لانه ان لم يسبق الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا يعمل بالصفة الحقيقية في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيها بتيقن الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير الحمل اجتهاديا لا من باب التيقن والجواب اما من ثمرته يظهر من بعض جعل حمل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي **وفيه اولا** انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيها **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المانوسة الحاضرة في الذهن **وفيه ايضا** ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام اعم منه ومن النكرات كما مر مع انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة وهي اعم من المتواطي والمشكك فالمطلق اعم من العهد الذهني والنكرة اعم من المتواطي والمشكك فالعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل على النقل والاشتراك والمجاز المشهور او جعل الشهرة قرينة مفهمة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن حكم بفسقه واما على ذلك القول فلا نحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفة المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المامور به الواقعي وانه الشايع لا غير ثم فيما لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك فاما وقع كان يقول وقع الانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه ينزح سبعون دلوا ولم يستفصل عن الفرد الشايع والنادر فعلى قول غير من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع لان اللفظ يحمل على الشايع اجتهادا ولا يحمل عند السامع ارادة الكلي من حيث هو فيحمل الجواب عليه من باب التيقن فيحمل عند المسئول ارادة الكلي من حيث هو وكون الواقع في الخارج الفرد النادر فلا بد من الاستفصال وحيث تركه علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حذرا من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال وقد مر التفصيل في ذلك في بحث ترك الاستفصال فراجعه ولاحظ الشرائط في الحمل على العموم **ضابطة** وقد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يحصل من غلبة الوجود فاعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين فان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان استفادة ثبوت صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالقبا او عدمية كالموت ان كانت من غير لفظ المطلق بل من الخارج من الامارات كاشتغال ذمة الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير مدخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد للعرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان راس راسين وانه اكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بمواظبة انسان من البلد حملنا على الاغلب استعمالا للموانسة بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما تعارض الظن الشخصي المسبب من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المسبب غلبة الوجود ولا يبعد ايضا ترجيح جانب الوجود واذا كان المطلق متعلقا للطلب مرا كقولك اكرم انسانا او ضربا كلا اكرم الانسان لم يبعد ترجيح طرف الاستعمال وبالجملة المرجع هو العرف وظني ان جانب الاستعمال اقوى عند العرف اذا حصل الاستفادة بنصرة في اللقا اشكالا احدهما انه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فقيل بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع عدا ما عرفت من السيدة مع انه لا فارق بين المسئلتين حتى يختلف في احديهما ويتفق على الاخرى فلعله يمكن ان يقال ثمة لتقديم العرف الاستقراء ويمكن ان يقال به هنا ايضا فيمكن تقديم التشكيك في الحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم التواطي باصالة تاخر الحادث اي التشكيك فيحمل كلام الشارع على التواطي لتاخر التشكيك بالاصل كما قيل بتقديم اللغة هنا لذلك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكلي ثمة مع ان النقل العرفي المسبب عن غلبة الاستعمال مستوي مراتب التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى التشككي وتحقيق الكلام انك عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب في وجود القسم الاول كثيرا ثم كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم او مقطوع العدم او مشكوك لا ريب في ان المطلق في القسم الاول ينصرف الى الشايع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا ينصرف وفي الثالث اشكال والاظهر فيه انه ان كان التشكيك لغلبة الوجود فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمن المعصوم اذا غلب التشكيك الناشية غلبة الوجود كانت موجودة في زمانه عليه السلام فيلحق المشكوك بالاغلب اقول **فان قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث **قلت** ان الغلبة تكون ظنا شخصيا مقدما على اصالة تاخر الحادث مع تامل في جريان اصالة تاخر الحادث لاحتمال كون الشك في الحادث وانما المشكوك فيه تشككه ناشيا من غلبة الاستعمال فلا يجري فيه الاستقراء المذكور في القسم الاول وهذا

اما الفرق بين حمل المطلق على العهد الذهني وبين حمله على الشايع

فيه

فان قيل ان التشكيك قد يحصل لغلبة الوجود

وجودا واما اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق كما اذا

وهل التشكيك من موانع ظهور اللفظ في الجميع او عدم جزء المقتضي او شرطه احتمالان اقربهما الاول كما يساعده العرف فتى شك في التواطي والتشكيك فالاصل التواطي **الاصل في صورة حمل المطلق على المقيد** اذا ورد مطلق ومقيد فله من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه ح

القسم من التشكيك بنفسه قليل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالبا وهو هنا في غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح واما تاخر الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القرائن الخارجية **فان قلت** فلم اطلق القوم القول بانصراف المطلق الى الشايع قلت اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر في وفاقهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة ووفاقهم لبس الا في المنقولات العرفية الناشية عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايق اللغة الا الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدم العرف وبعض الى عدم ثبوته فقدم اللغة لكون اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا خلافي فلان محل كلامهم من المطلق الذي صار مشكوكا لغلبة الوجود وكان الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فصار المسئلة وفاقية **ضابطة** هل وجود التشكيك في المطلق من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تام الاقتضاء للحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك الذي هو جزء المقتضي او شرطه بان يكون المقتضي للفظ مع عدم عروض التشكيك له اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطي والتشكيك فلنا الاصل التواطي لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول اظهر اما اولا فلاصل لانه اذا كان عدم عروض ذلك العارض جزء من المقتضي او شرطه لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وفيه ان الاصل وان جرى لا دليل على غيبا لعدم تصريح الاستصحاب اليه وعدم ثبوت كون بنا العقلاء عليه شرعا واما ثانيا فلبنا العرف عليه لان بنائهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزء للمقتضي او شرطا له ولذا يفهم التناقض بين اسد ويرمي في قولنا اسد يرمي ولولا ذلك لما فهم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكن اقتضى عدم مدخلية شيء اخر في وضع اللفظ ودلالته وانه المستقل في الاقتضاء واما رابعا فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا لفظ مع ملاحظة عدم القرينة معه جزءا وشرطا وما قيل في الامر لانه على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي ففي غاية السقوط فظهر انهما مثل التواطي والتشكيك حكم بالتواطي لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع ولا اصالة عدم وجود الغلبة واصالة عدم الالتفات اليها على فرض وجودها ولان بنا العرف على حمل اللفظ على معناه الظاهر لم يظهر القرينة المانعة ويحصل الظن بان بناءهم في المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلي من غير محصل لا يقال كان الاستقراء المذكور يقتضي ما ذكرت فكذا الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلقات مشكوكا يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيه كالانسان اذا شككنا في تواطيه وتشكيكه بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة التي وقع فيها الشك والنزاع بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان قلت** اذن صار عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** اذن صار الشك في الحادث فلا يجري فيه الاصل فكيف نقول الاصل عدم وجود التشكيك والغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة وكثيرة فلا يضر الشك في الحادث ح ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرضه التشكيك من جهات بعدد عدها **ضابطة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رقبة هاشمية وعلى التقديرين الموجب للحكم اما متحد نحو ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او غير متحد نحو ان اقتديت بزيد صح صلوتك وان اقتديت بعمرو صح صلوة جمعتك على التقادير الاربعة اما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة تضرب بها في السابعة صار المجموع ستة عشر وعلى التقادير اما الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء كان كلاهما ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الاخر دون الاخر تضرب بها في السابقة كان المجموع اربعة وستين وعلى التقادير اما معلومان او مجهولان او تاريخ احدهما معلوم والاخر مجهول تضرب بها فيما مضى حصل مائتان وست وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام يقتضي رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب كحمل اليد في التيمم على ما اخر المرفق لتقييدها به في اية الوضوء باتحاد الموجب وهو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده جاء ولدي من السفر فاكرم عالما ثم قال ان جاء ولدي من السفر فاخلع عالما هاشميا لما فهموا تقييد الاول بالثاني مع انا لو فرضنا الورود بالمقيد عند اتحاد السبب فلا نسلم الاية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء والتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا لوجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرة حمل المطلق على المقيد حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يقال المقيد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل نقيضها لانا نقول معنى حمل المطلق على المقيد

ذكر الاحتمالات الاربعة في التشكيك من كونه مانعا او عدم جزء المقتضي او شرطه

صورة حمل المطلق على المقيد وهي خمسون

تقييد

هو اتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم بينهما ايجابا او ندبا او غيرهما من الاحكام التكليفية والوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمعيار في الجميع من حيث المطلق على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر مالم يرد

صور حمل المطلق على المقيد

دليل الخلاف فيما يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا

تقييده بذلك اثباتا او نفيا الثاني ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي المقيد القتل فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا تقتضي تقييد احدهما تقييد الاخر خلافا للشافعية الثالث ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب باحتمال او كراهة او حرمة صحة او فساد طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيحا وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يحرم الصلوة في الحمام لا يحرم الصلوة النافلة في الحمام او المطلق فقط مثبت نحو ان اقتديت بزيد صح صلوتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلوتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك ان اقتديت بزيد صح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منتف وفي الثاني كذلك لذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم ففهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم الرابع ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب والاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان يكون الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب وما ضاهاه مما يشتق من الاستحباب او بغيره ذلك كقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حاله حال الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي بل يفهم من الاستحباب عرفا سريانه في افراد الماهية اجمع ولم يتراءى في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة ولو في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذا ثبت من الخارج كما انحاء التكليف كان ثبت بدليل خارج انما مستحب الزيارة انما هو مع الوضوء ففهم التناقض ويحمل المقيد المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف فتم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق برقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف فان الواجب اما المطلق باطلاقه والمقيد بخصوصه فنقول في المقام لدفع التناقض امور الاول ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل امر المقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل الواجب المخير بالتخيير العقلي بينه وبين افراد المطلق الثاني ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني الثالث ان يكون الواجب المقيد ان يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل فيه بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا امور الاول اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق الثاني اختيار التجوز في المطلق الذي صار مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مطلقا الثالث القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد اي مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم في ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المعنى الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة للمراد المعين في نفس الامر فهنا دلالات احدها لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المتحققة اعني الاتصال الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولان احدهما نفس ماهية الرقبة المدلولة للدال الاول والاخر خصوص رقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني كما في قولك الطائر الولود للخفاش فكما يفهم من لفظ الطائر شيء ومن الولود شيء ومن الاتصاف شيء اخر فكذا هنا وقد خالفنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء فزعم المجازية في المقيد مطلقا عكس ما اختاره سلطان العلماء ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق لو يستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى ان لفظ المطلق بعد ما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص المقيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة فحكمنا بالمجازية في احدى الصورتين دون الاخرى لكن الاصل مطابق مع السلطان لكن خالفناه في الصورة الاولى انما كان لدليل وارد وهو فهم العرف ولا يعارضه اصالة الحقيقة لان العمل بهذا الاصل انما هو من باب الوصف وبعد فهم العرف الخلاف لا يبقى وصف واما الفاضل الاخر فكلامه في الصورة التي خالفنا فيها مخالف للاصل الاولى اعني اصالة الحقيقة وللاصل الثاني اعني فهم العرف ايضا ثم ان ما تمسك به المشهور في حمل المطلق على المقيد بانه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق فان اللازم منه طرح المقيد قد مر فساده في مبحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال لانه ان كان المطلوب ذلك فقد عملنا به وان كان هو المطلق فقد اتينا به ايضا في ضمن ذلك الفرد بخلاف ما لو اتينا بالفرد الاخر من المطلق فلا يحصل القطع بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقط فقد مر فساده في بيان من يحمل المطلق على الفرد الشائع من باب مقدمة القدر المتيقن وقد عرفت ان اصل الاشتغال لا يجري الا في بعض الصورة وفي اخر لا بد من العمل بالاستصحاب او اصل البراءة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا

اختيار المصنف

قد مر في الحاشية

فيه مخالفة المصنف مع السلطان

قول الفاضل الصنعي

وفيما يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق اصل في تعريف المجمل المجمل اصطلاحا ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون
فعلا او تركا او تقريرا او قولا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعتل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المتعدد او مركبا فيتسبب اجماله من التركيب او من المفردات والنسبة
بين المفرد المجمل والمركب عموم من وجه وفي جواز صدور المجمل الذاتي من الشارع في بيان مقام الاحكام وجهان نتائج

ضابطة في تعريف المجمل لغة واصطلاحا

حمل لاجل عدم التناقض العرفي وانكانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو اعتق رقبة ولا تجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا
تخييريا عقليا او شرعيا فلا مفر من الحمل للتناقض وانكان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب او كانا منفيين كقوله لا تستحب عتق الرقبة ولا تستحب
عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وانكان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق الرقبة ولا تستحب عتق رقبة كافرة فالحمل متعين
وكذا في عكسه وكذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب وكان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا تستحب عتق رقبة كافرة وكذا
العكس كقوله لا تستحب عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الاقسام عرفت طرق الاقسام باحكامها بجعل المتباينين التناقض وفهم العرف
ثم انا بينما حملنا المطلق على المقيد جعلنا بيانا لا ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان بناء المعظم على عدم حجية مفهوم الصفة وهو في بناءهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيد الذي هو الصفة ولازمه حجية مفهومها كقوله
اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا الا تناقضا وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني**
لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقوله ائتني بانسان طويل وكذا لا اشكال في محل المشكك بالتشكيك البدي وعلى المقيد وانكان التقييد
بالفرد الغير الظاهر كقوله ائتني بالماء ائتني بالماء الغير الصافي وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك المورثي للاجمال على المقيد وانكان التقييد
بالفرد المجمل كقوله ائتني بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر فهل يحمل على المقيد
بذلك الفرد الغير الظاهر ايضا اذا كان المقيد مقدما والمطلق مؤخرا كقوله كل الطعام عندي بعد الاصبع ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان العمل بالمقيد
فالظاهر من العرف الحمل ايضا **الثالث** انه ما السر في بيان بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو المنفيان والمختلفان مع ان الذي كان فيه مثبتا والمقيد منفيا
كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة قد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات فمن حكم ثمة بدلالة النهي على الفساد
فلازمه هنا حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الاخر واما من لم يحكم ثمة بالدلالة على الفساد فلا يلزم عليه لغوية تعدد العنوان الا
قوله في كل من المقامين مناقض للاخر اذ عدم الدلالة على الفساد لازمه عدم الحمل والقسمان الاخران قد مر بيانهما في بحث ورود عام وخاص فيما
الظاهر ان البحث فيه مغن عن البحث هنا فما الوجه في تعدد العنوان هذا في غير المنفيين من هذين القسمين واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص
المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحث العام حكمهما وان الخاص مؤكد للعام فظهر انه لا حاجة في هذا البحث الى بيان حال القسم الاول ان لم نقل بانه
مستغن عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام في الاشكال الاول قد مضى مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني
الوارد في المنفيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب حكم المثبتين لبيان لا ويكون دعوى الوفاق على الحمل
محمولا على تلك الصورة وكان ذكر ما عداهما من باب الاستطراد ولكن يخدشه انا اذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا
اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا حكمهما من غير ان يظهر من كلماتهم كون بعض منهما مقصودا بالذات دون البعض الاخر فلا يراد بحال

ضابطة في المجمل لغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا عبارة عما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون فعلا كما

اذا صلى المعصوم صلوة ولم يظهر ان قراءته السورة فيها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلوتين باذان واقامتين
ولم يظهر ان ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عم عنه ولم يظهر ان السكوت
كان لتقية ام للرخصة وقد يكون قولا **اذا ظهر لك فاعلم** ان لبعد عبد الله عرف المجمل الاصطلاحي بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم
منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا وتبعه بعض المتاخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما مفرد
او مركب فالاول اما كان معروضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون والصوارم المسبب الاعلال كالفظ
المختار ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال ويسمى الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاصالة والثاني بالاعلال وكما فيما كان وضعه عاما
والموضوع له خاصا كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرا فضربته اذ كل من زيد وعمر والمتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال في مرجع
المرجع وعدم التعين فالاجمال هنا ناشئ عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد فيه الوضع ايضا وكما في
الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده فقط كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة كما في المجازات المتعددة المتساوية مع فقدان القرينة
المعينة بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفروض فيه للاجمال هو التركيب وذلك اما ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب
من غير اجمال في المفردات كما قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في اليد والعقد والنكاح بل المجموع المركب
يحتمل ارادة الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة او الولي فيعفو كله الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مسببا عن المفرد كان يكون مرجع
الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلي عم ايهما افضل فقال افرهما الى النبي فقيل له من الاقرب فقال
من بنته في بيته ومنه ما عن عبد الله انه قال لا ان معوية ابن ابي سفيان يامرني ان اقر عليا الا فلغوا او يكون الموصوف متعددا بحسب القابلية نحو زيد طبيب

ماهر

تنبيهات

بحث المجمل

حديث جريح

أصل في حمل المجمل على المقيد اذا ورد مجمل ومبين فلا حمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب ومتعلق الحكم حمل المجمل على المبين كل ذلك للعرف نتائج

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

في الحجاب

ما هو لاحتمال ارادة المهارة في الطب مطلقا بان يجعل خبرا بعد خبر ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا او بكون العام مخصصا بالمجمل كقوله تعالى واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لتردد الاحصان المفيد به الحل بين التحفظ والتزويج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المركب لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمرا وضربته فصدق الاول فقط على نحو هو والعين ونحوهما من الاسماء المعدودة التي ثبت صحة استعمالها مفردة بلا ضم تركيب صدق الاخير فقط في اية العفو **ضابطة** لو ورد مجمل ومبين فهل يحمل الاول على الثاني ام لا والتحقيق انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زيدا عينا اعط زيدا ذهبا وعلى التقديرين اما متحدان في متعلق الحكم والسبب نحو ان جاءك زيد من السفر فاعط زيدا عينا او اعطه ذهبا او ليسا كذلك وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان وتحقيق الامر ان يقال ان المختلفين منهما محلا لا حمل فيه وان اتحدا حكما وسببا سواء كانا مثبتين نحو اعط زيدا عينا اعط عمرا ذهبا او منفيين نحو لا تعط بكرا ذهبا او العكس وكذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبين محلا لكن اختلفا سببا وحكما نحو ان جاءك زيد من السفر فخذ من زيد فضة ونحو ان جاءك زيد فاعط زيدا عينا وان شفي مرضي فخذ منه فضة والوجه في عدم الحمل عدم مساغه في العرف وان اتحدا في المحل والسبب ومتعلق الحكم فالحمل لازم وان اختلفا اثباتا ونفيا ما لم يجد دليل خارجي على التعدي في التكليف فهم العرف نحو ان جاءك زيد من السفر فاعط زيدا عينا ان جاءك زيد من السفر فلا تعط زيدا ذهبا فيحكم العرف بان المراد من العين الماموربه ما عدا المبين ونحو ان جاءك زيد من السفر فلا تعط زيدا عينا ان جاءك زيد من السفر فاعط زيدا ذهبا فيحكم العرف بان المراد من المجمل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلا يلزم الحكم بالمتناقضين ونحو ان جاءك زيد فلا تعطه عينا ان جاءك زيد فلا تعطه ذهبا فيحكم العرف بان المراد بالمجمل هو المبين من غير ان يدل الكلام الاول على عدم جواز اعطاء غير الذهب بما يدل عليه العبارة من المعنى والا لزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد ولا ينافي ذلك افادة النكرة في سياق النفي العموم لنفيه جميع افراد هذا المعنى تم العلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة على المقيم متردد ثلثين يوما في السفر من باب حمل المجمل اعني ما دل على ان من اقام في مكان متردد او مضى عليه شهر وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان متردد او مضى عليه ثلثون يوما وجب عليه تمامها وفيه نظر اذ الروايتان مبينتان لا اجمال فيهما بل هما من باب النص والظاهر لاستفادة المراد من الشهر بطريق الوضع بحسب مقابلتها استعمالا له مثلا لو قيل من سكن دارا في شهر فله درهم واتفق ابتداء السكون في عاشر رجب حكم العرف بالاستحقاق في عاشر رجب الى ان كانت الشهور الماضية هلالية واما لو قيل من حفظ دارا في شهر فله درهم واتفق ابتداء السكون وسط الشهر فلا يحكم العرف بالاستحقاق الا بعد مضي ثلثين يوما والحاصل ان هذه اللفظة في كل مقام استعمل استفيد منه المراد بحسب المقام في فهم العرف فيحمل الشهر هنا على الثلثين من باب الظهور حملا للظاهر على النص وليس هنا مجمل ومبين حتى يحمل احدهما على الاخر فتجد **ضابطة** المجمل اما ذاتي واما عرضي فالمراد بالاول ان يكون الاجمال من المكلف كان يقول ايتني بلا نصب قرينة يفهم المخاطب المراد وبالثاني ما نشأ الاجمال فيه عن الحوادث بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب كنسيان المخاطب القرينة او عدم علم غير المخاطب بالقرينة راسا مع علم المخاطب كالمجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة الينا فانها مبينات للمخاطبين وسبب الاجمال لنا بالحوادث ثم القسم الثاني اما الاجمال فيه عرضي موروثي واما عرضي مصدافي فالاول ما كان الاجمال فيه في مراد الامر بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال في المصداق كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه فيه انما هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علمنا ان المكلف به الواقعي هو الظهر لعلمنا مصداقا وكذا الجمعة فلا اشتباه في مصداقهما بل في ان ايهما مراد والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم بالمراد كما لو نهي عن التصرف في مال الغير واشتبه مال الغير بماله فالمراد اعني المكلف به لا اجمال فيه وانما الاجمال في مصداق مال الغير فيحتمل كل من المشتبهين ان يكون مال نفسه او مال غيره وكمن نسي ما فاتت عنه من الصلوة فلا يعلم انها الظهر او العصر ام غيرهما فالمكلف به وهو لزوم قضاء ما فات معلوم ولكن الاشتباه في المصداق اعني خصوص ما فات وكمن اشتبهت زوجته بالاجنبية فعلم حلية امراته وحرمة الاجنبية وشك في المصداق ثم الاجمال العرضي المصداقي اما ان يكون الاشتباه فيه بين الامور المحصورة او بين الامور الغير المحصورة **والاول** ثلثة اقسام اما اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المنذور ووطيها من الزوجات بغيرها واما من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه اليوم الاخير من رمضان بالفطر واعلم ان الكلام في الاجمال الذاتي فاعلم ان المراد به نشوء الاجمال من المتكلم اما لتكلمه بكلام مجمل او مبين باعتقاده مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب واعتقد الاجمال **اما الاول** فالكلام فيه اولا في صحة التكليف به **وثانيا** في وقوعه شرعا **اما الاول** فنقول ان الداعي لصدور مثل هذا الكلام اما الخوف من القتلة واما فساد النطق ومخرج المتكلم واما التوطين للامتثال واما لان الامر مضطر الى المامور به من باب الاتفاق والا فهو يبين القرينة على المراد عند الحاجة واما لا داعي الا العبث وتشهي النفس اما الاولان فلا يقعان في حقه تعالى وحق نبيه

فاعط زيدا عينا وان اخطر شلا فاعط زيدا ذهبا وتحو ان جاءك زيد من السفر

في الاجمال الذاتي والعرضي

اول الشهر حكم الشهر

الكلام في الاجمال الذاتي

عرضي مراد

اما الكلام في الاجمال الذاتي فهو ما كانت

واذا كان

للفظ معنيان احدهما

مجمل والاخر مبين ولا قرينة في

للغلبة وجهان

نتائج

في ذكر آية السرقة واجمالها وبيانها

وكذا الثالث اذا المطلع اما العفاف على ترك المامور به فيكون التكليف ابتلائيا سائغا او حصول التوطين لثبات عليه فيكون ابتلائيا شوبا او العفاف على ترك التوطين والاول بطل لقبح عرفي العفاف على ترك المامور به ح فلو امر عبده بامر عين بلا قرينة على المراد وترك العبد اتيان المامور به بعد بالي لم ادر المامور به لما ذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد ونسبوه الى ان يكون الاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين فرع العلم بالمامور به في الظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه عالم بانه لم يرده لما ذكر من قبح ارادة القبائح ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه في بالقرينة عند الحاجة لو لم يات المكلف به من باب التحقيق الاتفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونوابه فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عرفا الله تعالى وعن نبيه ص بل صدر الخطاب انه قبيح نعم يصح صدوره من الائمة ع للتقية الى زمان الحاجة ويصح التقرير **واما القسم الثاني** فصدوره عن الحكيم غير متصور وبصدوره عن النبي ص الا ان التكليف قبيح عرفا **واما الثالث** من الاقسام فيصح صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف قبيح واما الائمة ع فيصح في حقهم الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر قبح التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي فتجدد او تعجب بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فظ الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تاخير البيان عن زمان الحاجة اذا كانت المحتملات غير محصورة وفي المسئلة الاولى الجواز عند الحصر عن وامكان الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التاخير مطلق **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي ينقسم الى ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه وما اشتبه الامر فيه بين الواجب والحرام في الاول اما يدور الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين او يدور امره بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه اقل ومعنى يكون التكليف فيه اكثر كما لو قال تصدق بعين او بقيمتها ولم يعلم ان المراد الفضة وقيمتها او الذهب وقيمته حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر انه ينقسم الى هذين القسمين فالقسم الاول اعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي ايضا كان وان كان من قبيل الاقل والاكثر فان كان من القسم الاول فيه فالاقل لازم الاتيان بالقدر المتيقن وينفي المشكوك بالاصل الاجتهادي اعني ظهور اللفظ في معنى واحد فضلا الى اصل البراءة وان كان من القسم الثاني فالاقل لازم الاحتياط لتحصيل القطع بالامتثال واما في الاقسام فيظهر حكمها مما سيجيء في احكام المجمل العرضي في بحث اصالة البراءة ثم **ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين والى الاخر مجمل فهل اللفظ يحمل على المجمل من المعنيين او المبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين اذ الظ في كلام الحكيم البيان والاغلب في كلمات الشارع البيان والظن في المقام معتبر مثال ذلك قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلك ان تبتغوا باموالكم محصنين فالاحصان له معنيان التزويج والتعفف وعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال آية السرقة وبيانها فرقة الاجمال باعتبار اليد لانه على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع والانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فطرء الاجمال وقيل باعتبار القطع انه لا طلاقه على الابانة فقط والجرح وذهب العلامة الى عدم الاجمال راسا والاظهر ان لفظ القطع مبين لتبادر الابانة منه عند فقد القرينة ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه وان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص والاشتراك المعنوي بينهما او كونه موضوعا للكل ولكل بعض بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له كالمبهمات وحقيقة في كل العضو ومجاز في الابعاض الا ان الاخير معين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص عن لفظ اليد اذا تجرد عن الوقوع في التركيب كما لو سمعت ذلك اللفظ مجردا عن القرائن والثاني عدم صحة سلب اليد عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل مستلزم لوضع علاقة لكل جزء بخصوصه لانه معنى من المعاني وذلك غير ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يصح لكل جزء بوضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك حسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قال ائتني بعين فيصح ان يقول المخاطب اي معنى تريد واي عين تريد وهو هنا غير حسن فانه لو قيل قطع اليد اليمنى لزيد فلا يقال اي يد من ايديه قطعت ويرد على الاشتراك المعنوي ان من علائمه حسن الاستفهام عن خصوص فرد اريد كما لو قيل جاءني رجل فيصح ان يقال اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يد اليمنى فلا يقال عرفا اي يده اليمنى **وفيه** ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه معنوي ومع ذلك لو شرب من الماء شيئا من الماء لا يصح عرفا ان يقال اي ماء شربته ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليد ان اطلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو المخصوص لا غير واذا انضم الى غيره فصار في التركيب نحو قطع يده وادخلها في الماء ونحو ذلك فله وضع عرفي اعني انه حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو وكل بعض فيكون مشتركا معنويا حين التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من ذلك العضو وانكار قبله ومع ذلك يحكم باجمال الآية الشريفة للاجماع على انه تعالى لم يفوض تعيين اليد المامور بقطعها الى العباد بل المراد فرد معين من اليد اما الكل او البعض المعين

في علة جواز الاجمال الذاتي عن الحكيم بالمكلف

في حمل اللفظ على المعنيين اذا كان احدهما مبين والاخر مجمل

وشك

في تحقيق يد فتق

منه ولما

اصل تعريف المبين

المبين ما اتضح دلالته سواء كان
مبينا بنفسه او بيانا بامر خارج قولا او فعلا او
تركا او تقريرا
نتايج

منه وتما لو لم يعلم بان ذلك المعين حصل الاجمال فهي من تلك الجهة مجملة **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من المهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال وان تعدد
مجازه فهو مجمل واوسط الاقوال عدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان يقال ان المنفي بلا اما فعل من الافعال او عين من الاعيان وعلى الاول اما ان يكون
نفي حقيقة ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك الميت لا اكل ولا شرب له فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون آخر واما ان يكون
ممكنا على شيء من المذاهب نحو لا عمل الا بنية فهذه الاقسام يتصور فيها النزاع ولا اجمال فيها عندنا اما في الاول منها كقوله لا صلوة
الا بطهور فعلى مذهب الصحيح لان نفي الصحة ممكن على ذلك المذهب واما على الاعمى فلانه لا بد له من ارتكاب مجاز العدول امكان نفي الحقيقة
ح فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا واعتبارا اما القرب العرفي فلان المتبادر من تلك التراكيب نفي الصحة
واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار فانتفى الاجمال لوجود اقرب المجازات واما في الثاني فلا
اجمال ايضا على مذهب الاعمى لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيح لانه هنا كالاعمى واما ان كان من الاعيان فالحق فيه ان يقال **ضابطة**
نفي الجمهور الاجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين الخارجي خلافا للكرخي و
البصري والاظهر عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الكلب نجس والماء طاهر وقد يتعلق
بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الى بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي
هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق بفعل ظاهر للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني له
كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية عن الصلوة العارضة على حالة المكلف التي هي كونه محدثا **اذا ظهر ذلك فاعلم**
ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف ولا يحمل الحرمة على الامتناع حقيقة لان الاعيان غير مقدورة للعبد فلا بد
من التجوز هنا فيه وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدور الضرب او القتل او الوطي او غيرها لكن حيث ان ما يقبل الانتفاع به جانب النسوان انما هو
جهة الاستمتاع والوطي فتعين كون المقدور هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا القول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدور
فيه يحتمل ان يكون بيعا او شراء او اكلا الا ان الاخير اظهر بفهم العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف في امثال تلك العبارات يرتفع الاجمال ويحمل
صاحب الشرع في ذلك ام هي مجازا بعد تعذر الحقيقة الحق الاول اذ بمجرد السماع ينسبق الذهن الى معانيها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان
ينصرف عنها الى ما هو المتعارف بحسب المقصود من الاكل والوطي وغيرهما مضافا الى اصالة عدم النقل **ضابطة** المبين هو ما اتضح دلالته وقد
يكون قولا او فعلا او تركا او تقريرا وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني**
ما كان بيانا لاجل امر خارج كقوله تعالى ان الله يحب البقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني
او يكون الاطلاق على الاول دنائة من باب اضيق فم الركية الحق الاول لتبادر ما يتضح دلالته من لفظ المبين عند الاطلاق وعدم صحة سلب المبين
عن المبين بالذات واما المبين بالكسر فقد يراد به موجد البيان وقد يراد به ما به البيان وكلامنا فيه بالمعنى الاخير فالبيان اما قولي كقوله تعالى صفراء فاقع
المبين لقوله تعالى ان الله يحب البقرة على اظهر القولين وقوله عم فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المامور بها واما تركي كما لو ترك المعصوم الثانية
بلا قنوت بيانا لعدم الوجوب واما تقريري كما لو فعل امر بحضرته عم فقرره بيانا بجواز من رسول كصلوته عم بيانا لا تتموا الصلوة وحجه عم بيانا
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز وقوع الفعل بيانا لانه اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله **وفيه**
ان طولية الفعل مطلقا ممنوع فان كثيرا من الافعال الهيئاتية لو بين بالقول ربما كان اطول من الفعل فعلى هذا مع ان تاخير البيان على فرض طولية
الفعل ممنوع اذ تاخيره ان لا يشرع في البيان عقيب الامكان واما مع الاشتغال بالبيان في اول زمان الامكان فلا يصدق عليه التاخير في البيان وان كان
بطريق اطول ولا يعد تاخيرا عرفا فلو قال لعبده ادخل البصرة فمشى العبد في الحال ومضى من سنة عشرة ايام حتى دخلها فلا يعد ذلك عرفا
مؤخرا بل مبادرا ممتثلا فورا وتما يشهد على صدق الفعل منه عم بيانا قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه دليل على كون فعله بيانا للصلوة
وتوهم كون ذلك القول بنفسه بيانا فاسد لعدم دلالته على كيفية الصلوة اصلا وكذا قوله خذوا عني مناسككم دال على كون حجه بيانا فان
قلت الخبران من الاحاد والعمل بهما في الموضوع الصرف لا يجوز والمقام منه اذ البحث عن صدور الفعل البياني عن الرسول عم وعدمه **قلنا**
عدم جواز العمل فيها بالظن حتى فيما نحن فيه ممنوع اذ لولا الجواز هنا لزم عدم جواز العمل بخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي لعين الاشكال
الظن من قول زرارة بان تلك الرواية صدرت عن المعصوم فما هو الدليل على جواز العمل به في صدور الفعل البياني عن المعصوم **ضابطة** الحق عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة وعليه اجماع الاصحاب الا من جوز التكليف بما لا يطاق اذ المكلف مكلف بالبيان المراد مع عدم علمه به والمحكي عن بعض
الجواز لقوله عم عليكم بالسؤال ولبس علينا الجواب وان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ووجه الدلالة ان السؤال لا يصدق الا عند الحاجة فلا بد

في علم الاجمال في الرواية

فان قول بعض الرواة بعد الرواية وهو دليلنا على جواز العمل بالظن بخبر الواحد مصدر الرواية

تحقيق في نفي الاجمال في الآية

تعريف المبين

على جواز العمل بخبر الواحد عن وقت الحاجة

ووجه عدم الجواز لزوم التكليف بما لا يطاق

وتوهم عدم جواز وقوع الفعل بيانا لوجه عقلي عليل علل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة على الاصح للسفه وفي جوازه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة مط كما هو المتم
ام لا مطلقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل اقوال

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

ان يكون قوله ان شئنا امسكنا مبنيا على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** اولا منع دلالة الرواية اذ معناها انه كلما تعلق مشيتنا بالامساك امسكنا او كون تاخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به مشيتهم اول الدعوى وادعاء اقتران كل سؤال بالحاجة اول المدعى بل بين البطلان **وثانيا** منع اغبا الرواية في مقابل العقل القاطع نعم يرد على العلماء ان استدلالهم على عدم الجواز بلزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ هنا صور عديدة فان المكلف به المجمل الغير المتعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او البعض المعين فقط او لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما واما لاشتباه الاحتمالات والدليل المذكور لا يجري الا في الصورة الاولى دون باقي الصور ولكن يمكن ابطال باقي الصور ايضا بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه عند العقلاء ومما يناسب ذكره في المقام ان العلماء قالوا في بحث بناء العام على الخاص ان الخاص المتاخر اللفظ الوارد بعد العام اما ورد قبل حضور زمن العمل بالعام فهو مخصص له وبيان للعام واما ورد بعد حضور زمن العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** نظر اذ مجرد ورود الخاص بعد زمان العمل بالعام لا يلزم النسخ على الاطلاق اذ من الصور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى للنسخ ح **والتفصيل** ان العام الوارد بعد الخاص ان اسقط التكليف بالاتيان به مرة او لا بل يكون تكريريا ولكل منهما صور ثلثة اما الاولى فلان المولى لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة فالخاص كقوله لا تكرم زيدا الوارد بعد خصوص من العمل بالعام واما ورد يوم الجمعة لكن قبل العمل بالعام فالنسخ لا معنى له من شيء من تلك الصور الثلثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمان العمل لا بالناسخ فالنسخ رفع ما لا ثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا هنا يستلزم ارتكاب القبيح اعني ما يناقض الغرض من الحكيم فلنا بمثال وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر ذلك اليوم فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به حد مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا شبهة فيه وظهر بعد ذلك الكشف كون الاكرام مطلوبا الى ظهر ذلك اليوم فح جعل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب مناقض لغرضه فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة بيانا فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني كما يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكرر الاكرام بتكرر الجمعات فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما ورد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل بالخاص فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الاوليين وجيه لان رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بمنافي الغرض كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر من ان هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ ايضا اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل تكريريا او غيره فتدبر ولا تغفل **ضابطة** هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا قيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد بالامتناع فيما لفظ كالعام وبالجواز في غيرها ظاهر كالمجمل وجوز القاضي عبد الجبار تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال والتحقيق الخوض مقامان **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز المامور اما من انه اذا شك في امكانه وامتناعه لاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية توقيفية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الحضر ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل عدمه **فان قلت** انك اعترفت بان الاصل الاصيل مع الحضر فيما سوى الثاني الاول له ايضا ادلة على طبق اصله اجتهادية منها ان التكليف بشيء مع عدم البيان حين التكليف بما لا يطاق فالتاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم لسفهية الطلب اذ الطلب مع مجهولية المطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل لاستحالة المخاطب فيما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه وقبيح **قلنا** اما الثلثة الاول فمباطلة لانه يلزم ما ذكر لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فمدفوعان بما ترى العقلاء بناءهم على تاخير البيان عن وقت الحاجة كثيرا الداعي لا يحصى الا ترى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يرى استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا فيؤخره الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه صلى الله عليه وآله لو فرض اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فيصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم ينزل فلم يبلغ ما انزل اليه من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مجمل بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن التمسك اذ لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير ما هو المراد من الاية مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك

الحالة

فيه مناقشة على التبعيض

فيه جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة عقلا

في كون تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصدر من الحكيم

أصل في الاجماع الاجماع يطلق على العزم مجازا وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحا الى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف ولهم فيه طرق فعند القدماء هو الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تركا او تقريرا او الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة

الحالة قرينة صارفة **قلنا** انه شك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** عدم الالتفات المتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لالتفت الى الحالة **قلنا** القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلقه الحالة المؤكدة الى الصارفة او غيرها فالشك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدمه لاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو الظاهر **قلنا** سلمنا جريان الاصل لكن لا يعتبر في مثل المقام **فان قلت** الاجماع قائم على عدم اعتبار القرائن الحالية المجملة **قلنا** القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه وثانيا ان الآية الشريفة مورد بها خاص لورودها شأنا على ما في الاخبار الكثيرة والتعدي عن هذا المورد يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين الابلاغ حين الخطاب والابلاغ حين الحاجة وهو انهم يبلغ حقيقة ورابعا لا نسلم ان النبي فيما اخر البيان عن وقت الحاجة كان مأمورا بالتبليغ بغير هذا النحو بل اذا اخر البيان نقول ان تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير للآيات والاخبار الدالة على انه صلعم لا يصدر عنه شيء الا وانه كان مأمورا به من الله سبحانه وتعالى

قد وقعت الاتمام هذه النسخة الشريفة في يوم الاربعاء في ثمان شهر شوال المكرم
في سنة الف ومائتين وثلاث من هجرة النبي صلعم والتمس الدعاء من الناظر
والمطالع بهذه النسخة محمد محمد

الفصل الخامس في الاجماع

الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اي عزم عليه وقد يطلق على الاتفاق كقولنا اجمع فلان على قتل زيد اي اتفقوا عليه هل لفظ الاجماع مشترك معنوي بين المعنيين ام لفظي ام حقيقة في احدهما فقط فيه اقوال عدا الاول للقطع بعدم وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فيه نظر لاحتمال ان الاخيرين ولكن الاول منهما ايضا باطل والاخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الاجماع المجرد عن القرينة وصحة سلبه عن العزم ثم انه نقل في اصطلاح الاصوليين عن الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار الى آخر المختصر خرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم **وفيه** اما اولا فبتمسكهم بالآية الشريفة اي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية اذ يصدق على اتفاق المقلدين انه سبيل المؤمنين وبالرواية اي قوله لا تجتمع امتي على الخطأ اذ لا خفاء في صدق الامة على المقلدين وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى على امر لعدم شمول الادلة الآتية لاتفاق غير هذه الامة كالآية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على امر ديني اتفاقهم على امر عقلي كاتفاقهم على ان الشهر ثلاثون يوما او شرعي مثل وجوب الصلوات الخمس وفيه ان هذا يناقض التمسك بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ الا ان يمنع انصراف الرواية الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الاعصار لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع الا باتفاق جميع علماء امة النبي صلعم من لدن بعثته الى يوم القيمة فانه باطل بالاتفاق ولكن الحق ان هذا القيد توضيحي لا يضر التعريف بما هو المفهوم من هذا القيد فتدبر ثم ان الاجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد المحض كالاسباب الشرعية من الهلال والقرائن وغيرها حتى يتبع وان حصل الظن على الخلاف او من باب الكشف الذي قال به الشيخ وجمهور الاجماع مقتضى بعض ادلتهم كالآية المذكورة انفا **الاول** ومقتضى بعض اخر كالرواية المذكورة الاخيرة ثم ان الاجماع له طرق ثلثة طريق منسوب الى القدماء واخر الى الشيخ واخر الى المتأخرين فالاجماع عند القدماء يحتمل ان يكون احد امور اربعة **الاول** اتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول كمن علم الاجماع بدخول المعصوم في المجلس الفلاني الحاضر فيه جماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس وسئل الحاضرون عن نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة فتجاسر كل من الحاضرين قال نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين وقوله بنجاسة الماء القليل بالملاقاة ومثال الثاني كما لو شاهدنا شرب التتن فدخل المجلس المذكور ورأى كل منهم يشرب التتن ومثال الثالث كما لو فعل فعلا يحضره اهل ذلك المجلس وقرر كلهم مع اطلاعهم ومثال الرابع ما لو شك في وجوب القنوت ورأى كل اهل المجلس ترك القنوت في صلوة الظهر مثلا ثم انه يعتبر في تلك الطريقة مضافا الى مجهولية شخص المعصوم وجود مجهولين نسب اخر ولو واحدا بحيث يحتمل كون المعصوم احد المجهولين فلو انحصر مجهولي النسب في المجلس المعلوم وجود المعصوم فيه في واحد لتعين المعصوم فضلا وخرج عن موضوع الاجماع فلو انحصر في ذلك المجلس مجهولي النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما فسد الكل ولم يصدق الجواب الا منهما انتفى حصول الاجماع الكاشف عن دخول المعصوم نظرا مما ذكر انه يعتبر في ذلك الطريق ان الاول اي من قال ان وجود مجهولي النسب لا يضر هو ما ذكرنا من كون عين المعصوم الذي هو شخصه لا لزوم صدق المعصوم معلوما بالتفصيل **الثاني** الاجماع قد يتحقق من اتفاق اثنين مجهولين نسبا بعد العلم الاجمالي بكون احدهما معصوما **الثالث** الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند الشخص طوائف متعددة وتوقيعات كثيرة يكون

في بيان خصوص الاجماع لغة واصطلاحا

في بيان خصوص الاجماع عند القدماء

او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم شخصيا او قوليا او صدور قول وعند الشيخ بعد موافقة
القدماء في طريقتهم انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك اجماع وحجة للاخبار وقاعدة اللطف
لا لذاته وعند المتاخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا والنسبة بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة العامة واضحة ثم الاجماع اما محصل او منقول بالقطعي او
بالظني ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طريقة المتاخرين في يومنا هذا ووقوعه وحجيته نعم

في كلها بخاسة لقلة الملاقات فنقول ما حصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوب من المعصوم انه خطه الشريف ويعتبر فيه ايضا كون اثنين من الطوائف
فصاعدا مما جهل صاحبه نسبا لما ذكر والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا كما مر
وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوائف الكاشف عن دخول المعصوم
في الاقوال المذكورة فيهما والثاني ايضا يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل في الخارج لبعض طالبي آثار الشريعة واما الاول فينحصر على الوجود
الثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق
جماعة معلومين نفسيا على امر يصدر قول من المعصوم على طبق اقوالهما والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه يتصادقان على الاتفاق الكاشف
عن دخول شخص المعصوم قولا ويصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخصه فعلا او تقريرا ويصدق الثالث فقط على الاتفاق الكاشف عن
صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين نفسيا وهذا القسم يتحقق في زمن الغيبة غير غريبة واما الثاني فهو اخص مطلقا
من الثالث كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان شخصيا كالاول او قوليا كالثاني او صدور قول كالثالث
ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء فانظر الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع رؤساء هذه الامة
والامام من جملتهم فينكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عند العامة اجماع عند القدماء بنظر تعريفهم واما بالنظر الى مذاهبهم فالنسبة
عموم من وجه يتصادقان على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم ويصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع القائم على حلية المتعة
ويصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بني ساعدة على امامة الفاسق وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون كبرويا
اما الاول فكاجماع سقيفة بني ساعدة فانما نمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق من
حيث هو الاتفاق وسيجيء ابطال ادلتهم ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة واما طريقة الشيخ فاعلم ان الشيخ
بعد ما وافق القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك آخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف عدا العلم بصحته وسقمه وعدم
العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرها انشاء الله فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا
بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع
عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تمامية دليله واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا
وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع عند القدماء واعم من وجه الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
قولا مع العلم بعدم صدور القول تقية ويصدق بدون الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي يتحقق في امثال زماننا هذا
عن بعد ويصدق الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع الشك في الصدور تقية وكذا النسبة بينه وبين
الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة العامة كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة
بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علمه الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء
فمن حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه يطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخر اما قطعي كما لو نقل
بطريق التواتر والواحد المحقق او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب وسيجيء انشاء الله تفصيلهما وينقسم
تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من يدين بدين محمد صلى الله عليه وآله على حكم
من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلاة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني
من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري
هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد لحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك علم انه لا خلاف بين
العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان حجيته هل هو من باب الكشف او الوصف
او التعبد الاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة
قاعدة اللطف والاخبار ونحوها من الامور الخارجة وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى ان ظهر بينهم قول مع عدم العلم بالمستند وعدم
ظهور المخالف ومخالفة المعصوم فهو لديهم حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبارها فالاجماع عند الخاصة ليس حجة الا من باب الكشف
بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث
انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد عليه الاجماع كاعتبار قول العدلين فان هذا هو الظن من طريقتهم وان كان بعض متمسكاتهم مشعرا
بحجيته عندهم من باب الكشف كالخبر السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطا وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف

في بيان تحقيق اجماع الشيخ الطوسي

في بيان اقسام الاجماع

الاجماع عند المتاخرين

ايضا

ودليل الشيخ لا ينهض بمراده كادلة العامة وشكوك القاصرين والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين المحققين
مطلقا لا مطلقا على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه ؟

ايضا لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية والا فكونهم عاملين به من باب التعبد هو الظاهر منهم وقد تمسكوا
على مختارهم بالآيات والاخبار والعقل ومن الآيات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول
التي هي كفر فيجب ما ادى اليه مما لا يضم مباح الى محرم في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه
واما الجواب عنه فنتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاصابة اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم
والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء انما يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان
اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول باو او بالواو وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم
وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف به وعليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فحينئذ تحقق
احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف
كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الآخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير
فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول الوعيد فيبطل الاستدلال للشك في استقلال اتباع غير سبيل
المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن
من اين لك حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرت من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد مستلزم لكون عطف هذا
على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم
نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الآية
الشريفة مفهومها ناطق بان التوعيد يرتفع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بترك احدهما معا وقد
يحصل بترك احدهما دون الآخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول
ترك المجموع من حيث هو اثر مع مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ليتم الاستدلال او في جانب المفهوم
بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد
في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الآية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة
على عدم حجية الاجماع اذا المفاد انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم
العقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الآية فالآية عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف
وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي فسبيله سبيل المطلق وهي تنصرف الى فرده الظاهر وهو الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف متواطئ
في افراده ولكن لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول
او علم انه ليس بمستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من تلك الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا
ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل المؤمنين كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك في ان المعصوم
من جملة المؤمنين فيكون ذلك بالاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم في الآية دليلا على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وفيه ان
الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا الا ان خروج بعض ما يتناوله العام عن اللام عند العرف لغا غير مضر فتدبر وسابعا ان كلما قيد
المعطوف عليه بشيء قيد المعطوف به ايضا بحكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع زيدا الفهم من وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه
هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب المعطوف ايضا فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اي من
بعد ظهور حقيقة سبيلهم وانت خبير بان محل النزاع محل الشك وفيه ان العبد المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يضر
بحال الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع يدل بمفهومه على النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم والا لقال ومن لا يتبع سبيل المؤمنين
فتدبر واما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الآية ولكن الآية ظنية الدلالة وان كانت قطعية الصدور والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر اذا العمل بالظن
الكتاب اما من باب الوصف والاسم لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الدليل على حجية الظن على حجيته في الاصول بل في الفروع ولا الى الثاني اذ الدليل
الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب او الاخبار او الاجماع اما الاخبار ففيها انه لو جعل خبر دل على حجية الكتاب فغاية دلالتها على
الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دوري اذ عمدة ادلة القائلين بحجية الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما هو
آية النفر والبناء واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دوري وكذا الاجماع ومن الآيات قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطا

واذا

اتفقت الامة على

قولين مثلا في مسئلة او مسئلتين

بينهما قدر جامع ام لا ففي

جواز الخرق اقوال نتايج

فيجب عصمتهم عن الخطا قولا او فعلا اذ لا عدل من جميع الامم المعصوم واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة **وفيه اولا** ان مورد الاية امتنا للاجماع فان ثبت
الامة حين الخطا كانوا معدين فلا يتوجه الخطاب اليهم **قلنا** اولا ان الخطاب انما هو بقوله كم ويكفي في صحته وجود الامر والحسبة **وثانيا** ان ائمتنا
احيا عند ربهم يرزقون جناتهم ومماتهم سوا **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاحيا الدالة على ان مورد الاية الائمة ع بزعم الخصم **قلنا** سلمنا ولكن
الخطاب شفاهي وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين ايطائفة من الطوائف فلعله امتنا وعلى المستدل نفي الاحتمال
وثانيا ان الاية مجملة لانها لو ابقيت على ظاهرها لزم الكذب نظرا الى ان المفروض ان كل الامة معصوم وليس كذلك بداهة اما من التاويل في الخطاب او قوله
وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين واذا جا الاحتمال طرح الاجماع وسقط الاستدلال **وثالثا** نسلمنا ان المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع فنقول
ان من جملة المجموع المعصوم ولا ريب في حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع **ورابعا**
ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فهو حجة وفيه
اولا اعمية الدليل من المدعى اذ جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه
من الدليل العقلي او النقلي فلم يثبت المدعى وثانيا ان الاية موردها خاص لتبادر التنازع في المرافعات منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما
استفيد ان المجتهدين الغير المجمعين الغير المتنازعين لا يجب عليهم بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم
وخامسا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطا **وفيه اولا** ان المستدل بها من المصوبة
ولا وجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالتصويب لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لامكان الاجتهاد واصابة الواقع وان لم يود الاجتهاد الى المجمع عليه ولكن
الانصاف ان له ان يقول كما اكون قايلا بالتصويب كل قول بان الخطا المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما انزل على النبي فالمراد بالمجمع
عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافات بين القول بالتصويب وبين التمسك بتلك الرواية **وثانيا** ان الخطا اما جنسي بان يخطا احد دون
والاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس الخطا وانكار خطا كل مغاير الخطا الاخر واما شخصي بان يخطا الكل في امر واحد المتبادر
من لفظ الخطا هو الاول نظرا الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس ومعنى الرواية ففي اجماع الامة على جنس الخطا مبالغة على الخصم احد
الامرين اما القول بكون الكل معصومين او بكون احدهم معصوما والاول بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة من الحجية من باب
الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان مدعى الخصم ان المتبادر من الخطا مفردا هو ما ذكر الا انه في حالة التركيب يظهر منه الخطا الشخصي **وثالثا** ان الاجماع
اما ادراكي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع الكل من المجمعين على قول الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعد
والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعد فالمعنى ان امتي لا يجتمع على الخطا
بالاجماع الارادي فلا ربط له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقية ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على وجود السورة مع عدم اطلاع
بعض على اخر ابدا فكيف في تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجتماع الارادي يتبادر من لفظ الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر
نفي الاجماع مطلقا ارادية واتفاقية والاجماع في الرواية انما هو في حيز النفي لا الاثبات **ورابعا** ان الامة اسم جمع وهو عند الاصوليين يفيد العموم ووقوعه
في حيز النفي كوقوع كل انسان في حيز النفي فكما لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا رفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فلا يتبادر من قوله لا تجتمع امتي على
الخطاء الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ويصدق هذا القول وان كان واحد منهم معصوما عن الخطا فهذه الرواية تدل على حجية
مذهب الشيعة من وجود المعصوم في كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطا بهذه الامة فان في كل الامم السالفة كان معصوما
وما كان اجماع كل من الامم السالفة على الخطا ابدا ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** عدم اجتماع امة موسى او عيسى على الخطا في العصر السابق
لا ينافي اجتماعهم على الخطا وانكاره في زماننا ومن البديهيات انهم صاروا بعد نبينا مجمعين على الخطا بعد اقرارهم بالنبي ص ولكن امة نبينا لا يجتمع على
الخطا الى يوم القيمة **وسادسا** ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وقدحهم مما ذكر عدم كون هذه الرواية ونظائرها كقوله ع لا يكذب
يجتمع على الخطا وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنويا مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو
القدر المتيقن من مدلولها على المطلوب واما الادلة العقلية فقد ادعوا ان العلما قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من
المجمعين الكثيرين قد اخبروا باخبار قطعي بتخطئة من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلما المحققين لا يجتمعون
على القطع وهو القطع بخطا مخالف الاجماع بمجرد الظن فلا يكون قطعهم الا عن قطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مقتضيا وهو خطا مخالف الاجماع
حقا فيكون باطلا لاجماعهم حقا فهذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها
كون المخبر به امرا شرعيا محسوسا غير قابل للخطا غالبا فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع لعلم من ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او التعبد المحض
وما قررنا اندفع النقض باجماع الفلاسفة على ازلية العالم مع انه غير موجب للعلم القطعي بحقيته والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة

في بيان الحجة من الاية التي تدعيها الدليل

في بيان حجية الاجماع

في بيان الادلة العقلية على الاجماع

عرفنا

والنسبة
بينه وبين القول
بعد الفصل
عموم من
وجه

نتائج

عن نظر أعلى ونعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد كثيرا وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني واضح لا يشتبه على أهل التميز فانتفى فيه الشرط الثالث وإجماعنا نحن
ناش عن اجتهاد الأوائل لعدم تحققهم فانتفى المقدمة الثانية وبالجملة ما ذكرناه ينهض لو تحقق الشرط والفرض المذكور وكذا لا يرد الدور بأن إثبات الإجماع
بالإجماع لأن وجود هذا الإجماع الخاص لا يدل على حجية الإجماع لاستلزامه ثبوت أمر قطعي بل عليها وحجية الإجماع موقوفة على وجود هذا الإجماع الخاص ووجود هذا
الإجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع وكذا دلالة على وجوه قاطع بل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الإجماع فالحق في الجواب أن المستدل إن أراد إثبات
حجية الإجماع الذي يخالفه بالمعنى الخاص الكاشف عن رأي المعصوم فصغرى دليله غير ثابت لا الإجماع على القطع بتخطئة مخالف الإجماع مسلم وكذا كبرى دليله
وهو قضاء القاعدة بخطأ المخالف ولكن ذلك لا يثبت حجية الإجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح أكثرهم فلا ينفعه وإن أراد من الإجماع الإجماع من حيث
هو إجماع فالصغرى مم أن أراد من الإجماع القائم على القطع تخطئة المخالف إجماع جميع العلماء حتى الإمامية لأنا نمنع إجماع جميع العلماء حتى الإمامية
على القطع بتخطئة المخالف وبدونه نمنع حكم العقل على ما ذكره ولو فرض موافقة الإمامية على القطع بخطأ المخالف يكون حجية الإجماع الذي
يحكم بخطاء مخالفه للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء القاعدة وإن أراد من الإجماع المذكور إجماع العقلاء فالصغرى مم ولكن نمنع حكم العقل
بذلك مع إمكان القدح في الصغرى أيضا لأن النظام وجعفر حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الإجماع وهم من العقلاء وإن أراد منه الإجماع
في الجملة فلا ينفعهم أصلا إلا أن يكون المقصود حجية الإجماع في الجملة وأما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المخصوص به فيستدعي بسط الكلام في المقامات فنقول
اختلف عبارات العلماء في نقل محاورة اختلافا ناشئا عن اختلاف عباراته المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل أولا أنه إذا اتفق
الإمامية على قول ولم يخالفه ولا سنة مقطوعا بها سواء كان القطع مسببا عن تواترها اللفظي أو كان بأسباب اختفائها بقرينة دالة على صدقها صدورها
لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا أيضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فنحكم أن هذا القول قول الإمام ونحن لأنه لو لم يكن كذلك وجب
عليه إظهار الحق لهم بنفسه أو بسفيره حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة إلى الحق لو أفتى بشرطان يكون معه معجزة بل على صدد أداء الحق اللطف الواجب على
الحكيم ونقل عنه ثانيا أنه إذا ذهب المعظم إلى قول في المسألة والشاذ على خلافه وكانت المسألة مما لا يجري فيه التخيير والتجزية مثل
الاستمرار كما لو قال بعض بوجوب ركعتين عينا في ظهر الجمعة والآخر بوجوب أربع ركعات عينا فيه ونفرض أن البعض ذهب إلى وجوب الاستمرار
عينا والآخر بأنه كان فإن وجد دليل من الكتاب أو السنة المقطوع بها في أحد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الإمام وبأن الطرف الآخر على خلاف الحق
ولا يبنى كونهم على خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر آنفا فإن لم يوجد دليل في البين على أحد الطرفين فحكم الطائفة الراجحة ليس إلا التخيير لاتفاقهم على
الحجية التي ليس مقتضى قاعدة اللطف فيها إلا الحكم بالتخيير فليس حكمهم الواقعي إلا هذا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع فإن قلت على ما ذكرت
من كون الواقعي هو التخيير بالنسبة إلى اللاحقين لكونهم متحيرين وحكم الواقعي للمتحير ليس إلا التخيير نظرا إلى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة إلى كل واحد
من الطائفتين السابقتين لأن كلا منهما ذهب إلى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة إلى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف فإن مقتضى
قاعدة اللطف ليس إلا كون عمل كل واحدة من الطائفتين على طبق الواقع وهذا بالنسبة إلى كل واحد من الطائفتين متحقق لأن من أتى بالركعتين
يوم الجمعة معتقدا بوجوبهما العيني فليس عمله إلا كعمل من أتى بهما على سبيل التخيير وإن كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقاد خلاف الواقع مع كون العمل على
طبقه مما لا ينفر بقاعدة اللطف فتدبر وما نقل منه رابعا على الظاهر أنه لو وجد قول من واحد من الإمامية ولم يجد دليلا ولم نعرف له مخالفا أيضا ولا
موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هذا بيان المقامات الأربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات
فنقول في المقام الأول إنك قد عرفت أن حاصل كلامه فيه أنه لو لم يكن ما أجمعوا عليه قول الإمام لوجب عليه إظهار الحق لهم بنفسه أو بإعلام بعض
ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا إلى وجوب اللطف ومحصوله أن هذا اللطف كاللطف واجب على الحكيم وفيه أولا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى أما الأول
فلأن اللطف عندنا إما عبارة عن تحقق إظهار الحق الواقعي بالنسبة إلى كل فرد فرد من العباد سواء طابق المصلحة أم لا أو عبارة عن إظهار ما يقتضي المصلحة سواء طابق الواقع
أم لا أو عبارة عن عدم إخفاء الحق بالنسبة إلى المجموع وإن لم يطابق المصلحة أو عبارة عن عدم إخفاء الحق بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع بشرط المصلحة مع القول
بعدم انفكاك المصلحة أو القول بإمكان الانفكاك لا سبيل إلى الأول لمنع كون اللطف ذلك وإن ذلك بإثباته بل لم يقل به أحد وللنقض بالأحكام الواقعية
للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث أمره المعصوم فيه بطريق العامة لمصلحة فيلزم عليك أن تقول بارتكاب الإمام خلاف اللطف وللنقض بوجود الاختلاف
الكثيرة بين المجتهدين لو كان إظهار الحق بالنسبة إلى كل لازما للزم عليه إظهار الحق لكل واحد منهم وليس إلى الثاني لا أنا وإن سلمنا أن اللطف هو ذلك

في بيان تحقيق ما اختاره الشيخ من المسلك

في بيان تحقيق ما أورد على الشيخ

ثم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا او فقاهي ففي التخيير كما عن الشيخ لهم طرح القولين قولا ثانيهما عن بعض الاخبار نتائج

في بيان منع كلية الكبرى في قوله كل لطف واجب

الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين عين المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف
ذلك عليك بالاثبات لا الى الرابع لانك اما تقول بعد انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فنطالبك بالدليل او تقول بجواز الانفكاك في زمان فلم
لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفا واما منع الكبرى فبناء ان اللطف على الشارع اما واجب هو اظهار الحق
فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد واما مندوب وهو الاظهار فيما يستقل به العقل فانه لما صار العقل مستقلا
صار اللطف على الله مندوبا لكفاية العقل والاول ينقسم الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم
لطف وانما هو لدفع الموانع وقد سمعت ان جرجيس قتل مرات او بعث ليفهم والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بعدم الموانع لظهور
سولانا القائم ع واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكلية اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجمعين واجبا مشروطا
سلمنا الصغرى والكبرى لكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاء اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزوم اخذ اللاحقين بحكم المجمعين لا
يصح الا بعد اظهار كونه حقا وسببا لاظهاره اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول
خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لانا جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان
احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا لاظهاره فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فان جعل هذا الامر
الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع
المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة وان قلنا بان علمه اراد نفي المنع بعد الاطلاع تقريره منه فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية
التقرير وفيه ان حجية التقرير مشروطة بالقطع باطلاع المعصوم وبكون التقرير مسببا عن رضاه الواقعي والاول مسلم وجوده والثاني ممنوع لاحتمال كون التقرير
لاجل مانع فان قلت ما ذكرت يقوي ما ذكره العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلهم ان يقولوا كما قد يكون تقرير المعصوم لاجل التقية
فكذلك يمكن فقدانه كذلك فلا دليل على لزوم وجوده قلنا وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف اخر واجب مشروط بفقدان
المانع ونحن قطعنا بعدم ظهوره في هذا الزمان للمانع فان قلت فائدته في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان قلنا اصل وجوده
كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد المعادن منها ايضا مثله مثلا كما
هو نقل الرواية هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ تمسكا بقاعدة اللطف واما الكلام بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار
التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد والمؤمنين شيئا زادهم وان نقصوا اتمهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم فنقول
اولا ان الرواية بالملاحظة التركيبية يدل على جواز الزيادة والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما ام لا لكن الظاهر من الفرد الاخير واما عند وجود
المانع فالرواية بالنسبة اليه مشكلة بالتشكيك المضر الاجمالي وثانيا سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من الاحاد لا يجوز التمسك
بها في المسئلة الاصولية غاية ما في الباب حصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالاحاد في الحكم الفرعي من حيث
الوثوق فيخرج عن محل النزاع وثالثا لا شك في ان المؤمنين لا يجتمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي في الزيادة والنقصان لا يحصل الا
لاجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله نحن اوضعنا الخلاف بينكم الى ورابعا
ان الرواية لا تشمل حكم تبديل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والاخر بحرمته فلا يصدق على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان
نعم مورد الرواية ما لو قال احد بالصلاة لا سجود لها والاخر قال بوجوده فيها فالرواية لخص من المدعى وخامسا ان الرواية لا تفي دلالتها
بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا
واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال نصفهم بزيادة شيء والنصف الاخر بنقصه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لانه جمع محلى باللام يفيد العموم ولا
يصدق على النصف لا يقال يدل على حجية فعل الاجماع قوله ما اشتهر بين اصحابي ان المجمع لا ريب فيه نظرا الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل
كذا يستفاد من قوله ان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب اخذ كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها خبر
واحد ظني غير مفيد في المقام وثالثا انها تدل على عدم حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب
فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما كلامنا عليه في الثاني من المقامات فيرد عليه في هذا المقام وفي المقام الثاني نقض الى القول بحجية الشهرة
حيث قال لو لم يكن في جانب الشاذ كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان الشاذ يقول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقع بالنسبة الى المعظم بنفسه او بسفيره
مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ
في مقابلهم قول شاذ فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فذهاب الشيخ الى حجيته رد عليه لا يقال للشيخ القول بان في سنة
مقطوع بها وهي قوله كي ان زاد فيوخذ بالزائد لموافقته للسنة المقطوعة قلنا كيف صار هذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار واما

في بيان ان الرد على ما اعتمد عليه من الاخبار

كلامنا

كلامنا عليه في المقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما ضرورة الاعتقاد والعمل معا مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالفه الاعتقاد على التقدير
بلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لزوما عينيا حكم بسقوط التكليف عند
الاحجار وان وجد الماء المعد مطهرا فيدخل في العبادات بتلك الحالة فوقع من حيث العمل ايضا في الضلالة كما كان من حيث الاعتقاد كذلك وهذا غير خلاف اللطف
وكذا القول بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما اللاحقين لغير المجمعين فيمنع حينئذ اذ ظهر الحق الواقعي بالنسبة اليهم بتحقق بلسان الشرع والعقل اما الاخير
فلحكم القوة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان المشتبه محصورا وعليهم التطهير بالماء والاحجار مثلا واما الاول فلقوله لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله وذمة اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعي ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرنا واما كلامنا على التنزل
في المقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلثة واما تحقيق ما هو المحتاج عند القدماء فيستدعي بسطا وهو انك عرفت امكان كون
الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان احتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم وكذا الاثنان
الا في زمن الغيبة الا في مثل تلك الازمنة وبعد ما كانت شاهدت الاحتمالين ذلك فلا يحمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة
وابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات في كتبهم اما محمولة على المحصل المنقول والشهرة فاد بدقولهم اجماعا المحصل مع الاحتمال الاول فلا معنى
له اذ حصول شيء فرع امكان تحققه في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات او الاحتمال الثاني فكالاول في البطلان اذ كل واحد من القدماء يدعي اجماعا
كثيرة فكيف يمكن حملها على الثاني الذي وجوده حال الغيبة غاية الندرة وان اريد بقولهم اجماعا المنقول مع ارادة هذين الاحتمالين فلا وجه له ايضا اذ كثرة النقل
فرع كثرة المنقولات وقد عرفت ان المنقول في غاية الندرة او معدوم وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير عنها بلفظ الاجماع تدليس منهم بعد عدم القول بحجية
الشهرة مع صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين ليستقيم الاجماعات **فان قلت** لا يجوز الحمل على الثالث كالاول
لما بينا منهم من اشتراط مجهولية النسب في المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق ان تحقق الاجماع على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى وجود المجهول قلنا
الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع الاعم من السوابق الثلث فتدبر واما بيان طريقة المتأخرين في الاجماع فاعلم انه عندهم عبارة عن اتفاق طائفة
من الخواص على مسئلة من المسائل الشرعية بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضا المعصوم في نفس الامر والواقع من ما يحصل من اتفاق الثلاثة
ربما لا يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس ولا يشترط فيه المجهولية ولا يضر خروج المعلوم مثلا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم دعواهم ليس
قولهم في الفروع ولا علمهم الا على طبق رأي ابي حنيفة ودخلنا مدرسته فيها جماعة حنفيون طالبون للعلم ثم سئلنا واحدا منهم عن مسئلة فاجاب بجواب من دون
نسبته الى ابي حنيفة ثم سئلنا الاخر عن تلك المسئلة فاجاب هكذا وهكذا الى عشر او ازيد او انقص فيحصل لنا القطع بالوجدان بان هذا رأي ابي حنيفة غاية
ما في الباب انه قد يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل واتباعه مقلديه على امر قد يكشف قطعا عن رأي ذلك الرجل وتحقق هذا في امثال
زماننا غير عزيز فلو اطلعنا على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم ولبث بن ابراهيم ونحوهم من الاجلاء لقطعنا مثلا بان هذا رأي سائرهم ثم ان في المقام بعضا
من الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجيته لا باس بايرادها وحلها فان ههنا
محلها فمن الشكوك في المقام الاول انك ان كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يمكنك العلم بربوا سائر الاتفاق
مع انه مستلزم للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع العلم برأي كل واحد من المتفقين وهذا فرع العلم بان الامام رابعهم كذا لكونه من جملتهم والجواب ولا
بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكل الاول وغير مختص بالاجماع فان من يدعي ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا
يحتاج الى كلية الكبرى ولا نكيف يعلم كلية الكبرى فيلزم الدور فما هو جوابنا وثانيا بالحل الذي ذكره في دفع هذا الاشكال في الشكل
الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتيب القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بدخول
المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوصيات الشخص الخاص وانما العلم بخصوصيته حاصل من العلم الاجمالي السابق والعلم بالضروريات التي يشارك
فيها المجتهدون والمقلدون من النسوان والصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي صلى الله عليه وآله متفقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات وان جميع الشيعة متفقون
على حلية المتعة مع انك لم تعرفهم اشخاصهم مفصلا اقول مضافا الى ان هذا الدليل وهو الدور لو تم لدل على عدم امكان حصول العلم بالاجماع لا على
عدم امكان نفس الاجماع ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي او لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعا وعلى الاول المستند اما قطعي او ظني لا سبيل الى
الاخير اذ العادة قاضية بامتناع اجتماع كثير على مدلول ظني لاختلاف القرائح والاراء والطباع ولا الى الاول اذ العادة قاضية بانه لو كان
مستندهم قطعيا لكان منقولا ولبين فليس لو نقل لاغنى عن الاجماع ومنه انا نمنع امتناع الاجتماع على الامر الظني سيما اذا كان في غاية الظهور والجلاء مع كونه
حجة معتبرة ونمنع قضاء العادة بنقل القطع بعد تحقق ما هو اقوى منه اعني الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال التفاوت في تعدد الادلة
وتفاوت مراتب القطع واما ما تمسكوا به في المقام الثاني فمنها ان العلماء منتشرون في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن معرفة
اقوالهم وتجويزا ولا انه شبهة في مقابلة البداهة اذ مما لا شك فيه انك تعلم ان مذهب جميع علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم وان

في بيان تحقيق ما هو المحتاج عند القدماء

في بيان تحقيق طريقة المتأخرين في الاجماع

مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم مع ان مرتبة البداهة كما في تلك المسئلة مسبوقة بمرتبة النظر فكيف
لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام فان قلت ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات دينا او مذهبا قلنا اي ضرورة دعت
الى نجاسة الفكر من الجلاب بالقاء رؤس ابرة من البول فيه مع انا نعلم ان اخبار العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك
على خبر وايضا نرهم مطبقين على ان اكل مقدار عشرة مثقال من الخبز يفسد الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل الصوم لا ينصرف الا الى المعتاد من الاكل
والمتعارف وايضا نرهم يتمسكون في نجاسة بول وارث واما الابو كل لحمه مطهر بقوله اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من بول
ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا ولا التزاميا لذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير الملاقيات
الماكولة والمشروبة وغيرها والبول غير الوارث وليس كل ذلك الا للاجماع على ان العلة في ذلك الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعنادا
فلم لا يفهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون اغسله مضافا الى ان هذه الشبهة انما يرد لو اعتبرنا
في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتأخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا به في المقام الثالث فمنها قوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعوا في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منها ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا ينازع فيه ومنها ما تمسك به بعض الفاضلين من الخاصة وهو امور منها انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذلك
على المجموع وهذا عين الشبهة المورودة على التواتر والجواب الفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تأثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان
اكثر الاجماعات خلافية وفيه انه ان اراد مضرة وجود المخالف بتحقق الاجماع ففيه اولا ان رد عليك لان كون اكثر الاجماعات خلافيا فرع تحقق
الاجماع كما لا يخفى فتدبر وان اراد ان وجود المخالف بناء وتوجيه حجته فلا يحتاج في دفعه الى البيان لما عرفت من ان وجود المخالف لا يضر على
طريقة الاصحاب الا ترى ان الاصحاب يحتجون على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين
المحققين ام لا الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتأخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طائفة الحق على الاتفاق الكاشف عن دخول
في اشخاص المجمعين وانه سئل عنه شيء فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل عنهم عين ما سئل اولا فاجاب كل بما تعارض الجواب
السابق تعارضا صحيحا صريحا فلا بد من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهو يوخذ بالاول والثاني
الحق الاخذ بالثاني لانه في مرتبة الثانية ليس مامورا الا به وان كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم في الاجماع بطريق المتأخرين
الحدس الذي يجوز فيه الخطأ فبعد حصول الحدس الثاني المعارض للحدس الاول يحكم بالخطأ في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو مكلف بما ادى اليه
اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن والوقوف على ما لم يقف اولا وهذا لا يضر بحجيته كيف والبناء في فهم الكتاب
والسنة واستنباط وجوه دلالتهما على ذلك فكيف لا يضر اختلاف افهامهم في حجيتهما منا ويضر هنا واما على طريقة الشيخ فان فرض وقوعه قبل زمان
العمل فالجواز متجه واما بعده فلا لانه بناء على قاعدة اللطف لما عرفنا ان مقتضاه وجوب وقوع العمل على طبق الحق الواقعي فبعد حصول نقل العمل لا بد من كون
اجماعهم على الحق الواقعي واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز
لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطأ فحكمه حكم اجماع الشيخ من التفصيل الثانية
اعلم ان الشهيد بعد زعمه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من زمان
الشيخ الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي الاعتذار من جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة
بناء على تسميتهم المشهور اجماعا او بعد الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بناء وبل الخلاف على وجه يمكن مجامعته دعوى الاجماع مثلا لو قال احد
من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيقول قول المخالف قوله بان مراده على الوجوب التخييري لتجامع دعوى الاجماع على
نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على رواية بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع ظ
في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاق المجاز مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو قبيح وثانيا
ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل باجماع المنقول مع ان اكثر العلماء العاملين لم يعملوا
بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدل ليس لقياسهم الى بهم خاشاهم عن ذلك وثالثا رب مقام يدعى الاجماع فيه والمشهور على الخلاف فكيف
يحمل دعوى الاجماع على الشهرة ورابعا اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليسوا عاملين بها وخامسا
ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف
من دخول المعصوم فيه وثانيا يرد على الثاني ما ورد على الاول اولا وثانيا يرد عليه ما ورد على الاول ثانيا اذ غير العامل بمجرد عدم الخلاف
غير عزيز جدا وثالثا يرد عليه ما ورد على الاول رابعا ورابعا يرد عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التأويل لا

بمكن

بيان ما عمل به الخاصة من الخاصة

بيان ما عمل به العامة

طلاع على الاجماع ففيه اولا اولا في التقدير اولا وان اراد ان وجود المخالف بناء على ما مر ٣

بيان ما عمل به العامة

يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف يحرمه وثانيا يرد عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الرابع فيهما اولا وثانيا
ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع فاقد للرواية وقد يعتذر بان
تلك الاجماعات يحمل على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من الفقهاء المدعين
للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه ورابعا ما ورد على الاول ثانيا لبنا الاكثر على عدا عنبا وقد يعتذر بحمل تلك الاجماعات على الاجماعات
المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول رابعا ورابعا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من صاحب
كون الاجماع عند القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذا الزعم حكم بان
الاجماعات المنقولة فيما يقرب عليه من زمان الشيخ الى زماننا مبني على ادعاء الغفلة عليهم فيحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر واحاد محفوف بالقرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة
ويظهر من بعض المتأخرين ان صاحبي قد حملها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة ويرد عليه انكار بناء على الحمل على الشهرة فقط وما ورد على
الاحتمال الاول من الايرادات الخمسة وانكار بنائه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد مضافا في الحمل الثالث انه بناء على مذهب لم يكن يحمل
عليه فانه يقول بعدم امكان الاطلاع على الاجماع وهذا الاجماع صريح في امكان الاطلاع عليه فالامر دائر بين حمل كلام صاحبي على الغفلة وبين حمل
كلمات كل تلك الاعيان على الغفلة ولعل الاول ارجح الثالثة كلما قيل هذه المسئلة حكمها كذا اجماعا او للاجماع او بالاجماع او ان هذه المسئلة
اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما
يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العدم عند من عدى الشيخ من الخاصة من القدماء والمتأخرين اذ النسبة بين الاتفاق والاجماع عموم من
وجه بقيد الاجماع بدون الاتفاق على اتفاق جميع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضا المعصوم
والاجماع في الاتفاق الكاشف نعم يمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وفي حكم لفظ الاتفاق قولهم المسئلة كذا بلا خلاف
او لا خلاف فيه ولعل عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه يقول بعدم الاعتناء بقول
الناس في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل اللسان ونحوهم على الاجماع المصطلح يعتبر فيه امور من جملتها كون
المجمع عليه مرادا بنيا والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شأن المجمعين عدم التقوية بشيء الا بعد البلوغ من المعصوم
وشأن هؤلاء فيما قالوه الاخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر ان اجماع الفلاسفة على امر وكان دينيا كاجماعهم مثلا على وجوب عصمة الامام
لا يحمل على المصطلح او شأنهم فيما قالوا الاعتماد على العقل الناقص من غير ملاحظة شيء اخر نعم يعتبر الاجماعات المدعاة من علماء النحويين في مقام الترجيح
ومراتب الفنون وكذا الاجماعات قولهم اجمعت العلماء على تصحيح ما يصح عنه او جمعت الشيعة على رواية فلان على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات
من الموضوعات التصريحية **ضابطة** الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالاجماع على وجوب غسل الثوب عن ارواث ما لا يؤكل
لحمه واما مركب وهو الاتفاق الكاشف الناشي عن القولين فصاعدا المنافي للقول الثالث في مسئلة او مسئلتين يوجد بينهما قدر جامع كلي او مسئلتين
لا يوجد بينهما قدر مشترك والكلام الان في الاخير وقد عرفت انه على اقسام ثلثة من امثلة **القسم الاول** انحصار القول بين الاصحاب في وجوب
السجدة لقراءة العزيمة في الصلوة وحرمتها فالقول بالاستحباب او الكراهة موجب للحكم الزائد الاخر وخرق للاجماع المركب ومنها قول بعض
باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقول اخر بحرمته فالقول بوجوبه احدث القول خارج عنهما خارق للاجماع المركب ومنها ان المشتري لو اعطى للبائع
الواحد فيها عيبا ممنوع من الرد على قول ويجوز له الرد مع الارش على قول اخر فالقول بالرد مجانا احدث ثالث خارج عنهما خارق للاجماع
المركب **وللقسم الثاني** امثلة منها ان بعض الاصحاب قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال اخرون بعدم وجوبه له كذا فالقول بوجوبه في ذبر
الرجل دون المرأة خرق للاجماع المركب من غير احدث الحكم زائد خارج عن الاولين كما كان كذلك في الامثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في الاولين
واختيار احد القولين في بعض الافراد والقول الاخر في الاخر بخلاف القسم الاول ومنها ان للاصحاب قولا بفسخ النكاح لكل واحد من العيوب وقولا
اخر لبعض منهم بعدم في كل العيوب فاختيار الفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كما سبقه من المثال ويسمى هذا القسم قولا بالفصل ايضا ولا
يخفى عليك وجود الجامع وهو الدبر والعيب في المثالين ومن امثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول
بعضهم بقتله به وبصحة بيع الغائب والعكس خرق للاجماع المركب قول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا
وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للاجماع المركب ثم انه قد يجتمع خرق الاجماع
المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الاول فقط كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول
المقابل للاجماعين البسيطين كما لو اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول واجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسله من احدهما دون

في بيان ما يظهر من حال المحقق الثاني

في بيان الاجماع البسيط والمركب

في بيان الاجماع المصطلح

بالقول بالفصل وعدم مجتمع الجامع

الاخر قول بالتفصيل وهو ظ وتبين مما ذكر كما لان المسئلة في الاجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب هو
القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسئلة او مسئلتين وفي القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد متحدة
الحكم او مختلفة الحكم فيصير كل اعم من الاخر من جهة **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب اما عند غير الشيخ فلان الخرق بعد حصول العلم بكون
قول المعصوم في احد القولين خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة وهو ينافي
اللطف لا يقال هذا الدليل لا يتم الا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عدا من القدماء اما بطريق الشيخ فلانا
لو فرضنا اختيار التفصيل في فتح العنوة لم يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك الخلاف في اظهار الحق واما
بطريق من عدا من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلازم القطع بالمخالفة كذا لا يلازم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار
التفصيل يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم احتمال عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع بالموافقة اللازم له فيمنع عدم جواز
خرق الاجماع المركب في تلك الصورة مع ان الاصل الجواز فانا نقول بانا بينا العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة ليهم ويختارون ما يحتمل
الموافقة والمخالفة فيبنون على احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احدان هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق
الاخر ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير فتدبر ثم ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاة العذرة بغير
مغير وقلنا بثبات النجاسة بالاجماع المركب اذ القائلون بالنجاسة والقائلون بالطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة فالمحققون منهم وافقونا في عدم
الجواز وبعض منهم الى الجواز امكم وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول بما اذا وطئ المشتري البكر ثم
وجدها معيبا فقيل يمتنع الوطي للرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا رافع لامر متفق عليه اعني عدم الرد مجانا وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب
فقيل يفسخ بالكل وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا
التفصيل جيد اذ الادلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل اما عدم دلالة الدليل العقلي على
الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلان المسئلة مختلف فيها فابن الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين
واما الرواية فلظهورها في جميع الامة **ضابطة** القول بعد الفصل بين المسئلتين لا يخرج من احوال ثلثة اما ان لا يعلم حكم منهم فيها بخصوصه وان
اتفقوا على الحكم بعد الفصل وذلك كما في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم نعلم حكم
تركية المتولد فثبت تركية الذئب منها من اجل ما دل على جواز تركية السباع فيحكم بجواز التركية في الثاني بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما
ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن بفرق من الاصحاب بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم
الفصل كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فيحكم بحرمة المسكرات لاتحاد الطريق في المسئلتين ومنهم الفرض عموم العلة فمن حكم بحرمة الخمر
فلما في غيرها من المسكرات ومن لم يحرمها لم يحرمها مطلقا لاتحاد الطريق فلا يتحد الفصل كالصورة الاولى ومثاله لهم من ورث العمة وورث الخالة ومن
منع احدهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق بين المقامين ومن جعله
ثلث الباقي كابن سيرين فقال في الزوج بمثل ابن عباس وفي الزوجة وعكس اخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطريق فمن قوم جواز ذلك
منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب حيث قال الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه ومثله وهو حسن خلافا
لصاحب المعالم حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع احد الطائفتين ولا ريب وجوب المتابعة ومنه انه انما
يتم اذا علم عدم خروج الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بناء كلامه على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل فيه ما فيه **ضابطة** اذا اختلف الامة على قولين قطعيا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل
اجتهادي قطعي او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمتها ان قام دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيوب فان الدليل
الفقاهتي دال على عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل والا فيتعين قول بالتخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين
والرجوع الى مقتضى الاصل وذلك منسوب الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع مناقضا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب
طرا كما عليه صاحب المعالم حيث قال في جواز الخرق وعدمه والحجة على الصورة المنع مطلقا لان الامام مع احد الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد انتهى فبذلك علم اطباق الاصحاب على عدم جواز خرق
الاجماع المركب وكذا يرد كون هذا العنوان من المعالم تكرارا حيث ان هذه المسئلة عين المسئلة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المناقشة
الثانية بانهم في مسئلة الخرق في مقام الاطلاق والاهمال وهو انه هل يجوز احداث الثالث ام لا وفي تلك المسئلة في مقام انه لو حصل التعارض بين
القولين قطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن هناك دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب الى الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل

عند الاصحاب لا يجوز

في باب عدم جواز خرق الاجماع

محصل القول بعد الفصل

فيما لو اختلف الامة على قولين

تكلامهم

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على طريقة القدماء والمتأخرين والعامة وفي جواز تعاكس مشطريه متعلق باتفاق
وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا جوزنا تعارض الاجماعين نتائج

فكلامهم هنا في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام بيان كيفية العمل في البحث السابق منعقد لبيان عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين
اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل وبما ذكرنا اندفع منافاته لزوم التناقض بين الجهتين لكن القول بالتعميم المذكور
في البحث السابق منافي لما يظهر من الاصحاب في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير ان امكن الاحتياط فبذلك يعلم ان بنائهم على التخيير فلا وجه للتعميم نعم يرد
على صاحب المناقشة بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما باطلان في الواقع ولا وجه للاولوية بعد القطع باحد القولين
للامام وان كان من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق اندفاع المناقشة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم باطلا
في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظ النظر لاحتمال كون الامام فيها فلا بد فيحكم ببطلانه وحقيقة احد القولين فالطائفة الثالثة يعلم بطلان قولهم
ظاهرا بعد ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظ النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة
فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكر فاعلم ان بعضهم استند في القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل الى التخيير
لا دليل له لانه ان اراد الفاضل به انه واجب مستقلا **ففيه** انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فظاهر وانتفاء
الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار واما في تعارض القولين فلا وكذا الاجماع لما مر من اختلاف
الاصوليين في المسئلة واما العقل فلا يدل لوجوب الاستقلالي للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول
الواقعي للامام فهو مسلم فيما دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردين على موضع واحد كما في التجسد فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب الاخذ به
وكونه مكلفا به فيما دار الامر بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا او اجمالا وامكن الاحتياط لم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم التكليف
بما لا يطاق اذ مقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على ترك الحال ان التخيير لا يلازم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين
الذي اخذ المكلف هو الباطل من القولين فيلزم ح ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق وان اراد انه مقدمة لترك المخالفة القطعية لما
عليه الامام **فيه** ان الدليل على وجوب المقدمة حتى علم فيما قوله اجمالا وفيما دار الامر بين المحذورين كما في مسئلة وجوب السجدة غير موجود **فان قلت** من ملاحظة
القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية **قلنا** ان اريد انتفاء البراءة بالنسبة الى المشافهين فهو مسلم ولا ينفعه وان اراد بالنسبة الى الغائبين فلم لا يجوز كون الحكم
الظاهري في حقنا البراءة الاصلية حتى على المدعي لعدم الجواز الا بثبات وان اريد بان بناء العقلاء على التخيير هنا فهو ممنوع بل هم ربما يحكمون بالتخيير وربما يحكمون
بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال وربما يتحيرون فلا وجه لاطلاق القول بانهم يبنون على التخيير **والتحقيق** انه ان كان احد القولين موافقا للاصل
يؤخذ به كمسئلة الفسخ بالعيوب وعدمه ووجوب الغسل عند طي الدبر وعدمه والا فينبغي التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد وعمله
كما يقع ذلك في ابواب المعاملات ذهب جمع منهم الى ان التركة تقسم بين الاخ من الاب والاخ من الام لانه نصيب الاخ من الابوين وعلم انتفاء الثالث من البين وان احدهما
قول الامام بلا مبين لم يجب عليه الاتيان بل وجوده غير معلوم وحينئذ يعلم وجوبه لا جواز الحكم بالحرمة لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولا دلالة لحرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك **فان قلت** هذا الافتاء ملزوم للعسر والحرج المنفيين **قلنا** لا نسلم ذلك لظهور الى ندرة
امثال تلك المقامات فتدبر وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا واخر بوجوب صلوة الجمعة كل وقطع
بانتفاء الثالث وان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع ذ ذلك من قبيل الاجمال العرضي المراد والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل
المكلف ولا يمكن الاحتياط كما في مسئلة وجوب السجدة وحرمته عند قراءة العزيمة في الصلوة فان لهم فيه قولين بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هو التخيير البدوي
لان ظ الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسئلة فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان نسب الى بعض الاصحاب وملاحظة هذا الاطلاق الظاهر في
ثبوت الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض اعني فيما دار الامر بين المحذورين مع العلم بان احد القولين للامام وايضا لا شك في كون احدهما حكما للحاضرين
والمظنون اشتراك الغائبين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في الباب وهذا الظن في الحقيقة ظن بالمسئلة الفرعية وهو
فيها حجة فلا يتوهم بطلان التمسك بهذا الظن مضافا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح لقول الامام قطعا بخلاف
التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بناء العقلاء ايضا فيما نحن فيه **ضابطة** لا ريب في اتفاق جواز الفريقين بعد الاختلاف
على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان انعقاد مجلس فيه اجماع من العلماء وقطعنا بكون الامام فيهم اجمالا فقال بعضهم بنجاسة
القليل بالملاقاة واخر بعدمها ثم بعد ذلك اتفقوا على النجاسة بان قالوا ان القليل من الماء ينفعل بالملاقاة فيمكن كون الامام من الطائفة التي
قالت اولا بالانفعال ومن الطائفة الثانية ايضا بان كان القول بعدم الانفعال او لا تقية وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلا على طريقة المتأخرين لامكان
الحدس ولا من اختلاف الاصحاب وانعقادهم على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد فحصل الحدس ثانيا بانه قول
الامام معينا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوجه واضح وهل يمكن بناء على طريقة الشيخ ام لا حكى صاحب الفصول عن المحقق انه حكى عن الشيخ انه قال ان بنينا
بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف اذ ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون واعترض عليه المحقق بانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

في انعقاد القولين بطرح القولين

في بيان جواز الرجوع بعد الاختلاف

والاجماع السكوتي ليس اجماعا شرعيا

التخيير شرعا وطا بعد الوفاق بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه صاحب م بعد نقل الاعتراض عنه ونقول لعل المحقق حمل التخيير
في كلام الشيخ على التخيير الذي يوجد في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بانه الاحتمال في كونه شرعا وطا بعد الاتفاق وعلى هذا الاحتمال
كيف يصح منع امكان الوفاق بعد الاتفاق ولكن الحق ان مراد التخيير الاستمراري بمعنى ان الحكم الواقعي هو التخيير بعد عدالتهما الامام الحق الواقعي لئلا يلزم
خلاف اللطف المح عليه نعم بالنسبة الى الطائفة اللاحقة كما نقلنا عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الاخر في الواقع وهذا مناف
للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية احد القولين بزعمه فالجواز منتف نعم يرد على هذا المعنى ان الحكم بعد جواز الاجماع بعد الاختلاف بناء
على التخيير الاستمراري لا يتم قبل زمان حضور وقت العمل لجواز كون احد القولين باطلا ولذا اتفقوا على الاخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف ايضا
نعم لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل اذ الوفاق كاشف عن بطلان احد القولين فيلزم خلاف اللطف الا ان يقال ان مراد الشيخ ليس التخيير مطلقا حتى قبل
حضور وقت العمل بل مراده بعد عدالتهما الامام الحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق بعد الاتفاق في محله لكنه يرد على الشيخ اعتراض اخر على قاعدة اللطف في
الحكم بحجية المتفق عليه فيما اذا صار الامامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب واخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا
سنة مقطوع بهما يدل على حقية احدهما فلو كان الحكم بالنسبة الى اللاحقين احد الامرين بالتخيير بينهما لزم بقاؤهم على التخيير والضلالة وهو منافي القاعدة
اللطف فان قلت انهم متحيرون في الاعتقاد لا في العمل لامكان الاخذ من باب التخيير البدوي قلنا وان كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري واما
في العمل الواقعي فهم متحيرون وهم في الضلالة لامكان كون متعلق العمل الواقعي هو الذي تركه المكلف واخذ غيره ومقتضى قاعدة اللطف عند مطابقة
اعتقادهم للواقع او علمهم له وههنا ليس كذلك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما اذا اختلف الامة على قولين المسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري
كوجوب الظهر والجمعة مع عدالتهما الامام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجب عليه الحكم بالتخيير في نفس الامر لكفاية الحكم بالتخيير البدوي ايضا لانتفاء التخيير
بذلك في العمل الظاهري **ضابطة** الاجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه باقون فسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند
العامة اما عندنا فلما عرفت ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر ان السكوت اعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد
واحتمال التقية في الانكار واما عندهم فلما عرفت من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت اعم منه ولذا بهم الى تصويب كل مجتهد **تنبيه**
هل يجوز التعاكس في الاجماع المركب بان يقول الاول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلا وان فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه اما على طريقة
القدماء فبامكان حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين بحيث سئل السائل المجمعين المشتملين على المعصوم اجمالا عن حكم ما
القليل بالملاقاة فقال بعض منهم بالانفعال والباقون بالعدم ثم سئل عنهم في زمان اخر فتعاكس الشطران مع العلم الاجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين
والقول بامتناعه تمسكا بامتناع رجوع المعصوم عن قوله في غاية السقوط اذ نحن في صدد بيان جواز ذلك عقلا بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا محذور فيه
فيجب حمل احد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظن انه بعد الاعتراف بامكان تحقق التعارض بين الاجماعين المحققين على طريقة القدماء كما مر
الاشارة اليه لا ترتاب فيما ادعينا واما على طريقة المتاخرين فيجوز اظهر من اجل احتمال بقاء الامام على قوله في الزمانين **مسائل الاولى** في حجية
الشهرة والكلام فيما يقع في مقامات **الاول** في الشهرة المنضمة الى الرواية الضعيف ويسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقته واستناده اليه
بالاول ان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند في فتواهم اليها كما لو وجد المشهور فتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد
من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجد رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم تمسكا منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالانجاس
تمسكا برواية ضعيفة وهي مع ما يرجع الى ما يرجع نحوها من الروايات الفاقدة سندا **اذا عرفت** هذا فاعلم انه لا كلام في المحقق قد ذهبوا الى
حجية الرواية المنضمة الى الشهرة في الفتوى خلافا لشرذمة نوهما لان كلا منهما منفرد ليس بحجة وانضمام غير حجة الى غير حجة لا يصير غير الحجة حجة كما ان انضمام غير
الحجة الى هو واضح الفساد وسيتضح وانما الكلام في ان حجيتها من باب الوصف لاجل الدليل العقلي على اعتبار او من باب انه ظن مخصوص دل على اعتباره دليل شرعي
من الكتاب او السنة او الاجماع والاقرب الاول لانا ان فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكا بان ما المشهور الى عدم حجيتها فلا نم ذلك الذهاب حتى في صورة انضمامها
الى الرواية بل ان لم نقل بذهابهم الى الحجية لم نقل بعدمه وكذا نقول ان الخبر الضعيف وان كان غير حجة بنفسه لانه انبأ لكن دلالتهما على عدم حجيته حتى حين
انضمامها الى الشهرة ممنوعة لعدم الانضباط فظهر ان ما يمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من انه انبأ لا دلالة لهما على
على المنع في محل الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفا على وجود المقتضي وانتفاء المانع فلا بد من بيان وجود المقتضي ايضا فنقول لا ريب في بقاء اجماع
وفي اسناد انبأ العلم التفصيلي في اغلب الاحكام التي نقطع بالتكليف فيها بالنسبة الينا فالتكليف اما الانضباط على المعلومات والعمل بالاصالة البرائة في
غيره او الاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن والاول مستلزم للخروج عن الدين والثالث تكليف الحرج المنفيين الموجبين لاختلال النظام
والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الاخير واذا انفتح باب العمل بالظن فاما ان نقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على التقدير
الاول من الفساد الاربعة واما يتعدى الى سائر الاسباب الظنية فاما ان يتعدى الى الضعيف المجبر بالشهرة ايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على

في بيان حجية الشهرة وما يتعلق بها

تعدى

وأما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم تعارض الشهرتين فسنظهر انه من بحث حجية الظن لا أصل في حجية الكتاب لكتاب بظني السند في الحجية
ظني الدلالة ولو قيل ان خطابه شامل للمعدوم ويقبح الخطاب بالظواهر خلافه بلا قرينة ولازم المقدمتين قطعية الدلالة لدينا بمنع عموم الخطاب وبمنع عدم القرينة بعد اختلاف لسان المشافه والمعدوم ووحدة
ولا اقل من احتمال كونه قرينة فلا قطع ثم الحق حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك لاطباق المسلمين قديما وحديثا على العمل بظواهره ونصوصه واحتجاج اصحاب الائمة وائمتهم به في خصوم
والحاقه اصحابنا على الافتاء بالعمل به فتوى ولبناء العقلاء عليه والاجماعات المحكية والاخبار البالغة حد التواتر كاخبار عرض المتعارضات عليه وخبر الثقلين وابن الزبير وما ورد في انه لتقصيره ولان خطابه متعلق بالمشافه

وظاهره حجة لقبح ارادة خلافه بلا قرينة والاخبار الناهية لا تصلح قرينة كما ستعرف ت ب ح

المعدوم الى غيره والاول هو المطلوب والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح اذ لو لم يكن هذا اقوى من تلك الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين
الاول حجة من وان انه حجة لاجل كونه من الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب ولا شك في حصول
البيان والفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع فتوى المشهور وفيه اولا ان المتبادر من النبأ العلمي لا الاعم منه ومن الظني فلو قيل تبين موت فلان
عند فهم منه العلمي فلا دلالة للاية على كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم قلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكك بالتشكيك
المخرج الاجماعي وثانيا سلمنا الاعمية والتواطي في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسئلة اصولية فان قلت الاجماع القاطع
قائم على اعتبار الظن الكائن في الفروع فهو حجة في الاصول بالاجماع المركب قلنا ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير من الظنون
المخصوصة اول الدعوى بل حجيته انما هو من باب الوصف الدليل العقلي وثالثا ومنها قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك والشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب
فيه وكلمة ما من ادوات العموم فتشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد المعنيين
المتعاضدين فلا ربط للرواية بالمعنى اعني الشهرة في الفتوى فان قلت العبرة بعموم اللفظ والمورد غير مخصص قلنا ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد
بل تخصيص العموم بالمورد فلو قيل هل ينفعل الماء بالملاقاة فاجيب بانه كان كرا لا ينفعل فلا يدل هذا على عدم انفعال الكر من غير الماء بالملاقاة بل
المعنى ان الكر من الماء لا ينفعل وانكان اللفظ عامة فان قلت لعل الاستدلال بها من جهة النص بالعلة وهي عامة شاملة لما نحن فيه قلنا
عموم العلة هنا اول الدعوى فان الاجماع اخص من المشهور فان قلت يحمل الاجماع الواقع في الرواية على المشهور بقرينة السياق قلنا نحمل الاشتهار على
الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لدوران الامر بين ارتكاب التجوز في لفظ الاجماع وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار والتقييد اولى
وثانيا سلمنا ان الرواية وافية في الدلالة على المراد ولكنها ظنية والمسئلة اصولية ثم اعلم انه اذا كان الرواية المجبرة بالشهرة جزءان وافتى المشهور
بمضمون احد الجزءين دون الاخر فاما ان يقطع بكون مستمسك المشهور غير تلك الرواية او يشك في ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول
يكون الشهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير كون تلك الشهرة جابرة للصدور اذ لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الايجاب وفي الثاني يحكم
بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب المضمون كالاول لا الصدور الا ان الفرق ان ما حكم به في الصورة الاولى من ايجاب الرواية بعد الشهرة انما كان من باب
الاجتهاد وههنا لا يحمل الاصل الا على اعتبار الفقاهة وفي الثالث اما ان يقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة
على صدور الجزء من مضمونها الذي يطابق المشهور او يقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صدور الصدر او يشك في ذلك بعد العلم بوجود قرينة على احد
الامرين ضرورة ان عملهم بالرواية الضعيفة لا يكون الا مع احد الامرين فالصورة الاولى والثالثة حكمهما كالصورتين الاولين من الصور
السابقة في عدم جواز التجاوز عن قدر الجبر بالشهرة اجتهادا في القسم الاول وفقاهة في الثاني واما الثانية فهي مفتقرة بملاحظة المضمون
الغير المجبر الى افتاء المشهور اما افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افتى جماعة منهم بالوفاق واخرون بالخلاف ففي الاخيرين يجوز التجاوز الى المضمون الغير المجبر
اذا القرينة الدالة على صدور الصدر موجودة للوصف الذي عليه بناء المجتهد والمفروض وجودها في المقام واما الصورة الاولى فهي مفتقرة
الى التتميم فاما بظهر خطاهم في دلالة متن الرواية او لا فعلى الاول يجوز التعدي الى المضمون الغير المجبر الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز وخلاصة
الكلام انه كلما ظهر ايجاب الرواية صدرا فالتعدي جائز والا فلا على التفصيل المذكور والمقام الثاني في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب المعظم
في مسئلة الى قول والنادر الى اخر ولم يوجد دليل على احدهما فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب التوقف والرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى
القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب الاجتهاد فيه قولان الاول الحجية وهو محكي عن العلامة في نف والشهيد في ذكرى واستاذ الكل في الكل
وولده جمال الدين وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني العدم كالقياس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة في يه والمقدس الاردبيلي في مجمع
الفائدة وبحر العلوم في بعض رسائله وظ الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي والمعتمد الاول اذ لا شك في علمنا اجمالا وقطعنا وجدانا ان العلماء
لكمال تقواهم وورعهم لم يقولوا بامر الا كان مستندا عندهم بامر هو دليل عندهم وان اخطأوا فيه وفي دليليته على احتمال بعيد ثم حصل لنا
الظن القوي بكونهم اعتقدوه على ما قالوا به حقا مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العلم به لوافقناهم فيه بذلك الدليل البعيد خطأ جميع تلك
الاعلام يحصل بما ادعيناه من القطع اولا والظن ثانيا الظن القوي بالحكم الذي يتمسك في اعتباره بالدليل الرابع الشامل له مضافا الى ان اكثر الاحكام
او كثير منها يثبت بالضعاف المنجبرة فلولا اعتبارها لزم بالشهرة تعطيل كثير منها واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه وانكان ضعيف
السند غير صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا لعدم تاثير الخبر وقد بقي بعد الفصل بين الصورتين فرع هكذا قيل ثم انه قد عنون
الشهيد في حجية الشهرة بان عدم الفهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وبقوة الظن في جانب الشهرة
وضعفه في الم بان العدالة يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بما يؤمن من الظنون وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن
الحاصلة قبل الشيخ واما بعد فلا واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد من الشيخ وانت خبير بان هذا التضعيف مضعف ان حاصل كلام

في بيان حجية نفس الشهرة

ونحن اذا علمنا بما كان ظاهرا للمشافهة ولو بضميمة الاصول العملية فقد علمنا بحكم الله سبحانه بعد ادلة الاشتراك في الحكم مع التأييد بقوله تعالى افلا يتدبرون ان
كل واحد من هذه الادلة او مجموعها يفيد القطع بالحجية ولو تمسك الخصم بما دل على حرمة التفسير بالرأي وعلى ان علم القرآن عند اهل الذكر وعلى انه محرف فيحتمل
ايات الاحكام لقلنا ان العمل بالظواهر لا يعد تفسيرا بالرأي وان علم الكتاب عند اهله ونحن لا ندعي العلم مع ان الظاهر منه علم المتشابهات والبطون والنقص
تسليم مجمع على عدمه في خصوص ايات الاحكام واما قوله تعالى لا يعلم تأويله فليس للخصم التمسك به الا الزاما وجوابه ان التأويل غير العمل الظاهر نتيجة

الشهيد راجع الى ما قدمنا من ان الظن توافق جميع من الاعيان على الخطاء بعيد ودعوى ان الخطاء ليس بمأمون عن الظنون مسلم ولكن لا يقدح فيما
قلنا من حصول الظن بحقية مستندهم لكثرتهم وعدالتهم واهتمامهم في امر الدين نعم احتمال الخطاء يقدح في حصول العلم ونحن لم ندعه ايضا
كلامنا في حجية الشهرة في الجملة مع قطع النظر عن حدوثها قبل زمن الشيخ او بعده والكلام في ان اي شهرة معتبرة سيجيء انشاء الله تعالى في
المقام الرابع وقد يتمسك في حجية الشهرة بالرواية السابقة وقد مر تقدير الدلالة وما فيها من المنع دلالة واعتبارا فلا يفيد ثم ان في المقام الرابع
شبهة مشهورة وهي ان المشهور على حجية الشهرة فالقول بحجيتها مستلزم لعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل ودفعها اما على طريق صرف
النية من عدم حجية الظن في المسائل الاصولية فهو انه لا ريب في ان حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فلذا المشهور الى عدم حجيتها لا يوجب الا
الظن بعدم حجيته في المسئلة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما ستطلع انشاء الله تعالى واما الظن الحاصل من الشهرة في الفروع فمما دل على حجيته الدليل الرابع
فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة في الفروع لا يلازم اعتباره في الاصول لعدم الدليل على الاعتبار في الفروع واما دفعها على مذهب القائل بحجية
الظن في الاصول فبوجهين الاول ان يقال لا شك في ان ما تحقق فيه الشهرة الموثرة للوصف في الفروع كثيرة في الغاية سيما في المعاملات بحيث علم
اجمالا مطابقة بعض الظنون للواقع فيحصل العلم بثبوت تكاليف بين تلك الظنون فما يعمل بالجميع او لا يعمل بشيء منها او ببعض بقدره لا يقطع
الطرح للامر القطعي تخييرا او عينا والثاني مستلزم لطرح امر القطعي والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع امتناع التمييز بلا مرجح فتعين الاول
وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الوصف على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر نظرا الى ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم وقد قلنا
انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجية الشهرة الثاني ان المشهور كما ذهبوا الى عدم حجية الشهرة كذا ذهبوا الى عدم حجية غيرها من
الظنون الموهوم اعتبارها من الاجماع الظني وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها فنقول لا شك في ان كثيرا من الفروع عبادة ومعاملة
مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ويعلم اجمالا ان بعضها من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم يعلم بشيء منها لطرحنا
الامر المقطوع فحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شيء اخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته
بالقياس الى بعض منها لطرحنا الامر المقطوع فحصل القطع بان ما تمسك به المشهور في عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شيء اخر الدال على حرمة
العمل بالظن فلا بد من العمل بكلها ليحصل القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا والقول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة
المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح على انا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور في ذلك هو الاصل وانه ضعيف فلم
يتحقق الظن في المسئلة الاصولية حتى يعمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكاليف بشيء واجب البين بعد تراكم تلك الظنون كذلك قاطع
اجمالا بثبوت التكاليف في المسئلة الاصولية بمعنى انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه مطابق للواقع
فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت لا بد من المصير الى التبعيض اي يجب العمل ببعض الظنون في المسئلة الاصولية
لكن الى قدر لا يقطع مع المخالفة القطعية ولو بعد العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بتلك الاسباب في الفروع لكون الظن في الفروع اورث الى
الواقع من الظن في الاصول في المقام الثالث هل اعتبار الشهرة كاعتبار الاصول القياسية حتى لو صادف دليلا اجتهاديا كانت مطرحة او كالادلة الاجتهادية
فيحصل التعارض بين التصادف ويرجع الى المرجحات الحق الثاني فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهومة اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر
الصحيح المعارض للشهرة مع كون الوصف الشخصي في جانب الشهرة اذ المسائل التي تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعي في
تلك المسائل كثيرة بحيث يعلم اجمالا كون بعض الظنون مطابقا للواقع فاما ان يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول
مستلزم لطرح الامر المقطوع ولترجيح المرجوح في الظرفين قلت كما ان العلم الاجمالي بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق
للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت التكاليف في سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها فرفع اليد عنه مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها ايضا فلا
مع ان في كل مورد من الموارد مظنون فيها التطابق اي تطابق الشهرة للواقع كيف يمكن دعوى القطع الاجمالي بان بعضا من الصحاح المتعارضة مطابق
للواقع وهل هذا الا مثل ان يقال ان عدالة كل واحد من العلماء مظنونة ومع ذلك فنقطع بعض منهم مقطوع اجمالا فكما ان هذا تناقض فكذلك
ما نقول به هذا اذا اراد بالقطع بثبوت التكاليف في سلسلة الاخبار ان بعض مضامينها مطابق للواقع وان اراد ان بعض اسناد الاخبار يقطع بكونها
معتبرا عند الشارع فنقول ان الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فهو من حيث هو واما معتبر عند الشارع او غير معتبر فالقول بالعمل
بعض الافراد

المقام الرابع

هل الشهرة المعتبرة هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير او مطلق الشهرة قبل بالاول هو المحقق سديد الدين
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقيل بالثاني وهو المعظم وهو المعتمد اذ حجية الشهرة من باب الوصف فحيثما افادت الوصف فهو حجة
للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان دون زمان وللاول وجوه وهي على ما قرره صاحب المعالم ان الشهرة المفيدة للوصف هي الحاصلة قبل الشيخ لا غير
اكثر ما يوجد مشهورا انما هو حادث بعد الشيخ والسرفية ان اكثر الفقهاء المتأخرين عنه كانوا مقلدين له جماعة قال السيد في كتاب المسمى بالبهجة المرضية

اجمعين

في بيان الشهرة المشهورة بان حجيتها لعدم حجيتها

في اعتبارها

في بيان اعتبار الشهرة قبل الشيخ

اخبر في جدي الصالح ورام ابن فراس ان الحصري حدثه انه لم يبق للامامية مقال على التحقيق بل كلامهم حاف قال السيد عفي عنه لك والان فقد ظهر ان الذي
نفى به ويجاء على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى كلامه وفيه نظر ظاهر اما اولا فلما لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتاخرين للشيخ
في كثير من المسائل سيما محمد ابن ادريس فانه اكثر من الطعن في سائره على الشيخ وبالغ في القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب في اكثار الطعن من المحقق
والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التي خالفوه اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع في مراسم سلار ونسبة حمزة وغنية ابن زهرة وكاملة
الصلاح وسرائر ابن ادريس وغير ذلك من كتب من نشأ من الشيخ واما ثانيا فلان المتاخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين حد الاجتهاد او لا وعلى الثاني
فهم فساق حيث تصدوا للحكم والافتاء من دون الاهلية مع انه من اكبر الكبائر واعظم المعاصي وعلى الاول يلزمهم الجهل والفسق حيث لم يقفوا بحرمة التقليد
للمجتهد الحاصل ان مقتضى كلام صاحب المعالم ونظائره افساد الفسق الى الاعاظم وانهم فجرة ولا ريب ان اشتباههم لم ينشأ الا من ملاحظة موافقة آراء
المتاخرين للشيخ في كثير من المسائل مع انك جزم بان مجرد تطابق الآراء اعم من التقليد **المقام الخامس** ان تعارض شهرة المتقدمين والمتاخرين
وتساويا من كل جهة الا التقدم والتاخر ففي ترجيح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا الى المعصوم وامكن من تحصيل القرائن الموجبة
للقطع ومن ان المتاخرين ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن
مقتضى الانصاف تقديم شهرة القدماء اذ قرب عهدهم لا يعادله دقة النظر اذ مثل الاحكام الفرعية المستند فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع
ولا ريب ان حصول ذلك في جانب القدماء اظهر الثاني في حجية الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه
لصدقها على اتفاق المعظم على شيء بحيث يكون كاشفا عن الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظني وصدق الشهرة
فقط على اتفاق المعظم على شيء بحيث لم يحصل من هذا الذهاب الظن بالحكم الشرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع الظني هو عين الشهرة ومقتضى
تحقيق حجية ذلك الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمنقاد ظاهر التعبير بقولهم ان الظاهر ان المسئلة اجماعية او لعلها اجماعية وحاله حال الشهرة فلو تعارض
مع الخبر الصحيح وكان الظن في جهته فيأتي فيه ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي الثالث في حجية اجماع المنقول وعدمها وهو
ينقسم الى قسمين فانه كالخبر اما متواتر واما احاد والاول ما بلغ نقلته الى حد تؤمن تواطئهم على الكذب وان يخبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف
عن الواقع بحيث يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعية
والى غير ما هو محفوف بها ثم ان في المقام اشكالا لا منشأ له الى شيخنا البهائي وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر
كون المتواطئين من المحسوسات والاجماع توافق آراء المجتهدين وهو غير محسوس فليس بمتواتر والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شيء من الامور العقلية
يكون متواترا اما الصغرى فلكون الاجماع وهو اتفاق الآراء والمبنى الاعتقادات من المعقولات واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا يقع فيها الغلط والخطأ
اما لغموضها او خفائها او لمعاضدة الاوهام الفاسدة فلو اخبرنا عن امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات
وفيه ان لا منع الصغرى اذ المتعارف من الاجماعات المذكورة في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند القدماء وقد مر ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف عن دخول
شخص المعصوم في المجمعين ودخول قوله في جملة اقوال المجمعين لا ريب هذا الامر من المحسوسات نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتاخرون من الاجماع
لم يكن بعيدا واما ثانيا فبمنع اصل هذا الشرط في التواتر اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن طرق الخطأ فيه وذلك الجلي كما قد يتسبب
لاجل كونه محسوسا كذا يتحقق لاجل استناده الى امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على تقدير كونه معقولا مسبب عن امر محسوس اذ اتفاق الآراء لا يكون مسببا الا عن
الاقوال المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا بد في المتواتر اما كونه محسوسا او ملزوما بالامر محسوس واما ثالثا فبان نجاب بكون مرادهم من الاجماع المتواتر التواتر
الدال على الاجماع تسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشائع انه لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف وانما النزاع
في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجيته فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع المنقول من باب التعبد من جهة
انه ظن مخصوص دل على اعتباره الدليل الشرعي كاية النبأ والنفر والمحققون من المتاخرين على حجيته من باب الوصف وهو المعتمد يظهر من بعض حجية الاجماع المنقول
تمسكا بالادلة التعبدية والوصفية معا كصاحب المعالم حيث تمسك في حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان مخبره به اجماعا او خبرا بالاية التي مقتضاها التعبد وبالدليل
العقلي الذي مقتضاها الوصفية قلنا مقامان **الاول** في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف **والثاني** في نفي حجيته من باب التعبد فاعلم ان للقائلين
بحجية الاجماع المنقول تعبدا امور **الاول** الاولوية الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ ظنية
فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون وفيه اولا
منع اعتبار الاصل اي الخبر الواحد تعبدا كما سيأتي بيانه عند دلالة الاية وغيرها على حجية خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على الاجماع
من الامور البعيدة فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر بل لو وضع لاجل هذه الجهة التشابه بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد لم يكن
بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسئلة اصولية الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العدل

في بيان تعارض الشهرتين

في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف

أصل في الكلام على السنة

السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكره قول المعصوم او فعله او تقريره نتائج

سبب الحجية للآية **وفيه** اولا ان المتبادر من الآية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول تمام ما تعارف نقله حين نزول الخطاب والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع **وثانيا** ان الآية ظنية والمسئلة اصولية **فتم** **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه انا لو لم نمنع دلالة الآية لتمنع اعتبارها لانها ظنية **فان قلت** لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك به في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع اما محقق فليس ثابت ومنقول فلا نتمسك في حجية الاجماع المنقول وثم ان ههنا فوائد الاولى في بيان امور **الاول** يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يدعي الاجماع في المنقرضات المستحدثة الغير الحادثة في زمان المجمعين وهو ظ **الثاني** هل الاجماع المنقول يعتبر مطلقا وان لم يخبر الناقل خلافا لما ادعى عليه الاجماع والحق ان المسئلة تحتمل الى صور الاولى العلم بان الناقل لم يخبر خلافا لما ادعى الاجماع ولا شك في اعتباره **الثانية** الشك في اصل المخالفة وهي كالاولى في الاعتبار **الثالثة** العلم باخبار الناقل خلافا لما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك انهم معتبر والوجه **الرابعة** العلم باخبار الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه **الخامسة** العلم بالمخالفة والشك في التقدم والتأخر وذلك انهم معتبر فتدبر **الثالث** ان اجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او ما لم يكن المعظم على خلافه وله صور **الاولى** وجود الشهرة على خلاف الاجماع المنقول ولا ريب في عدم اعتباره لعدم الوصف **الثانية** وجود الشهرة على وفقه فلا ريب في اعتباره **الثالثة** وجود الشهرة في القدماء على وفقه ومن المتأخرين على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على الشهرة المتأخرين **الرابعة** عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والشرط وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير منحصرة فيما ذكر **الثانية** من الفوائد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارض الاجماعان المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من المتأخرين او مختلفان وفي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتأخرين اذ الظن بوقوعه في زمان القدماء اقرب من الظن بوقوعه في زمان المتأخرين واما في الاولين فيرجع الى المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد الوصف لمن عاصر الناقل اذا توافقا في الفصل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية **الثالثة** من الفوائد ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف الى سائر الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اعتبار الخبر بحسب تفاوت المراتب المذكورة كذلك الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او مع العلم بان ناقله لم يقل بالاجماع القطعي المنسوب الى الشيخ والحق ان للمسئلة صور **الاولى** القطع بعدم حجية الاجماع القطعي عند الناقل ولا ريب في حجيته **الثانية** عكس ذلك اي القطع بحجيته عند **الثالثة** الشك في مذهب الناقل فالاقرب في هاتين الصورتين اعتبارهما ايضا اذ الناقل لما علم بعدم حجية الاجماع القطعي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع واراد الاجماع الشيخ وجب عليه نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف ثم ان تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع القطعي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الا من باب الوصف ولا ريب ان حصوله في الاول اظهر وتدبر حجية المنكرين بحجية الاجماع المنقول ان **الاول** صادق حرمة العمل بظن خرج منه الواحد من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول ان تحت ذلك الاصل سيجيء بيانه في بحث حجية الظن ان شاء الله تعالى **الثاني** ان الاجماع من اصول اي دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد وفيه منع كلية الكبرى بقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد **فان قلت** مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام **فان قلت** مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام **قلنا** نحن لم نتمسك في حجية بخبر الواحد بل سيجيء ان حجية الاجماع المنقول لا جل دليل الرابع القاطع فانتظر **ضابطة** في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما بان تفحص المجتهد بتتبع المسئلة لا يصل الى حد يوجب العلم بعدم الخلاف او بانه تفحص وتجسس الى ان حصل له العلم بعدم الخلاف والمتعارف من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسئلة مما لم اعرف فيه مخالفا او لم يجد فيه خلافا والقسم الثاني ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسئلة ويعبر عن القسم الاول بقولهم خلاف في المسئلة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان صار مورثا لحصول الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجية الشهرة المجردة وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة والجواب الجواب والعجب صاحب المعالم حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن ثم عن استدلاله باب العلم ومعه لا ذكر هذا المقام ما يقتضي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القائل في غاية الكثرة **الفصل السادس** في بيان السنة لغة واصطلاحا السنة لغة الطريقة وبقياسه فلان وبراء طريقته وقد يراد منها المستحب واصطلاحا على ما قالوه قول معصوم او فعله او تقريره والظاهر ان مرادهم من القول اعم من الكتابة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم عبد المذكورات بكونها غير عادية وفيه توقف وعلى اي تقدير فالحد غير صادق اصطلاحا

في بيان كون فعل المعصوم بالاجماع المنقول

في حجية عدم العلم بالخلاف

في بيان السنة لغة واصطلاحا

عن حكاية

ولعل المراد من القول اعم من مثل الكتب والاشارة ومن الفعل اعم من الرد واحديثها تحكى السنة والنسبة بينهما عموم من وجه نقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكلي
الى الفرد والمنقول اليه احد الامور لا كل واحد منها للاصل والنقل يقيني للغلبة ثم الخبر المراد من الحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب عادة استقلال الكثرة
في افادة العلم ام انضمت الى القرائن الداخلة فتعريفه بانه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا يطرد لدخول خبر ثلاثة افاد العلم بضم القرائن الداخلة فانه لا يسمى متواترا اصطلاحا ولا بد معه اشتراط الكثرة في بعد التعريف
لان ذلك جزء مفهومه لا شرط الخارجي ولا ينعكس لعدم صدقه على خبر جماعة كثيرة افاد العلم لا بنفسه بل بضم القرائن الداخلة فانه او غير متواتر وهو ما ليس كذلك وان افاد العلم بقرينة خارجية ثم المتواتر اما يفيد القطع
بالفعل او لا اما لا او يصدق

عن حكاية قول المعصوم وفعله وتقريره من دون تقييد بكونها غير عادية كما هو المتبادر منه بل ظ المقيد هنا الاطلاق هنا وقد يقال الحديث قول المعصوم
او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو استنباطا فان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان جعل المنقول اليه حكاية
المذكورات لكان ذلك نقلا للكلي الى فرد منه مثل هذا النقل شائع وتوجيه المنقول اليه نفس المنقول لكان ذلك نقل اللفظ الى مبانيه غالبا فانه غالب
اقوال المعصوم انشاء لا اخبار فلا يناسب بقاعدة النقل هو ما ذكرنا وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموما من وجه والوجه معلوم واما
الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس بسنة مصطلح ولا حديث مصطلح نعم حكاية المعصوم ذلك الحديث سنة اصطلاحا ومن قولنا
لا على وجه الاعجاز ظهر الفرق بين القرآن وبينه فان القرآن ما انزل منه تعم على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح بانقل المناسب
الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن الاشكال في ان المنقول اليه هل هو كل واحد من القول والفعل والتقرير ام احد الامور مقتضى اصالة اتحاد النقل و
ظاهر كلماتهم الاخير وعلى التقديرين النقل في لفظ السنة والحديث يعتبر للغلبة **ضابطة** الخبر اما متواتر واما احاد والاخبار اما محفوف
بالقرائن المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ويفيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال وخبر الاثنين
ان جعلنا ماخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو في اللغة الضم فانه يحصل باثنين فلا يخرج ح ويفيد بنفسه يخرج العلم من القرائن الخارجة واما الداخلة
فدخولها لا يضر بالافادة النفسية فانها ليست بقرائن في الحقيقة كالاعدلية والاورعية والاوثقية والخلو عن الذهن ونحوها واعلم ان افادة
الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل
المركب من الكثرة والداخلة او بالخارجة فقط او بالكثرة والخارجة او بالخارجة والداخلة او بالثلثة فتلك اقسام سبعة والتعريف لا يشمل الثلثة
الاول فينعكس لا انه ينتقض طردا بالواحد المنقول من الثلثة المفيدة للعلم بنفسه مع انه واحد لا متواتر الا ان يقال ان من شرائط التواتر كون المخبرين
كثيرين والمفروض للنقض ليس من هذا القبيل او ان افادة العلم بنفسه تخرج او يقال ان حصول العلم من خبر الثلثة ثم او يقال ان حصول العلم بنفسه ممنوع
ولكن في كل المذكورات من التوجيهات نظر اما الاول **فبيانه** انه ان اراد ان الكثرة شرط لتحقق مفهوم المتواتر فبين ان المفهوم قد يتحقق مع فقد الشرط
كما مر وان اراد انها شرط التسمية ففيه لزوم عدم الاطراد ايضا حيث لم يؤخذ فيه قيد الكثرة في التعريف لصدق التعريف على ما ذكرنا واما الثاني
فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا بعد في حصول العلم من القرائن الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع
تواطئهم على الكذب والتحقيق ان يقال ان خبر الجماعة على اقسام منه مقتضى العادة افادته العلم بحيث لا يتخلف عادة ومنه مقتضى عادته عدم افادة العلم فلو اتفق
تخالف عادته ومنه ما يستقر له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد والمتواتر خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب يكون مقتضيا افادة العلم مادة فاذن الكثرة
شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فيحصل الطرد والعكس ثم ان ظواهر عبارات العلماء ان الخبر المصطلح بنفسه متواتر واحاديث جعلوا الخبر مرادفا للحديث
ثم قسموا المتواتر والاحاد ولكن الظ من الامثلة التي ذكروها في المقام لاثبات المتواتر انقسام مطلق الخبر اليهما **ضابطة** ذكر القوم لصدق
مفهوم متواتر شرائط منها عدد كون المخبرين ظانين فالمخبر به وكان مستند ظنهم امر واحد بل لا بد ان يكونوا عالمين او ظانين مع اختلاف اسباب الظن
وتعدد كي يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدد كون المخبر به امرا غريبا عجيبا كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشر رؤس على حمار ذي رجل واحد وعشرة
اذان ونحو ذلك فانه ح لا يحصل العلم كما لو اخبروا بحمل بدجلة جبلا عظيما ولكن لا بد من ملاحظة الموارد وقد لا يكون في المخبر به غرابة اذا اسند
الى شخص كنبي او وصي ويكون فيه غرابة اذا اسند الى الغير كما في حمل الجبل مثلا فلا يرد النقض بثبوت المعجزات بالتواتر فتدبر ومنها كون علمهم مستندا الى
الحس والتحقيق انهم ان ارادوا كون اسباب حصول العلم حسيا فله وجه وان كان المسبب لبيا وان ارادوا كون المسبب حسيا فهو ممنوع اذ يكفي في حصول العلم
كون المخبر به جليا والجلاء قد يكون للمحسوس وقد يكون للاستناد الى المحسوس ويؤيد ارادة المعنى الاول تقسيمهم المتواتر الى لفظي ومعنوي وارادة الثاني
ظهر عبارتهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وفيه ان هذا الشرط غلبي ولا
فقد يمكن تحقق القطع للمسبوق بالشبهة او التقليد ايضا ومنها انتهاء الطبقات بمعنى انه اذا كان الخبر ذو طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر في كل طبقة والا لم يفيد
العلم واورد عليه بالنقض بحديث حاتم وشجاعة رستم فان خبرهما ذو طبقات ومتواتر ومع ذلك لا يتسوى الطبقات فالجواب اولا بان الخبرين ليسا من التواتر
بل شبيهان بالاجماع واتفاق الناس يحصل العلم من التسامع والتظافر وثانيا بالنقض بكون الخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا فتدبر
ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب بعد اخذ ذلك في التعريف يستغنى عن عدة من الشروط ثم ان في المقام اشكالا يكون استقصاؤها
تنبيها للاكثر اعني في كون العلم الحاصل من التواتر ضروريا او نظريا او مختلفا فالاحسن الاعراض عنها والتعرض لما هو المهم من الكلام
ضابطة التواتر اما لفظي او معنوي والاول يتصور على صور اربعة اما الاولى فبيانها ان الناقلين اما
نقلوا باللفظ الواحد المختلف وعلى الاخير اما ان يكون الالفاظ مترادفة او لا وعلى الاخير اما ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام او التضمن
او المطابقة والتضمن اما الاول ان ينقلوا عن النبي ان كنت مولاه فعلي مولاه من دون تغيير في اللفظ ومثال الثاني ان ينقلوا فيقول بعضهم سمعته

وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية فما كان من هذه الاقسام الستة مقطوع اللب فلا كلام في حجيته لان العلم حجة لكل احد في كل مقام من اي سبب حصل اي مرتبة كانت من مراتب العلم في اي زمان
كان قبل الخمس ام بعده وما كان منها مقطوع اللفظ فهو من الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع عليه وما يذكر حجيته احد عدا ابن قبة فيحتمل انكاره لذلك لجريان دليل على عدم جواز التعبد بالواحد
من استلزام تحليل الحرام وعكسه فانحصر النزاع في قسم سابع خارج عن الستة وهو الواحد الذي لا قطع بصدوره ولا مضمونه ولما كان هذا فردا من افراد الظن فالاحسن طرد الكلام
في حجية مطلق الظن وعدم حجيته فاعلم ان من الظنون ما هو مقطوع الاعتبار شرعا كالحاصل من متواتر الكتاب والمتواتر اللفظي والواحد القطعي الصدور وما هو مقطوع عدم الاعتبار كالحاصل من القياس
المستنبط والاستحسان والمصالح المرسلة وما هو مشكوك الاعتبار بالمعنى الاعم ومحل النزاع هو الاخير ثم الكلام في الظن من حيث الظان انه المجتهد المطلق او المتجزي او المقلد او من حيث
محل الظن انه الحكم الفرعي او الاصولي
او الموضوع المستنبط او الصرف
او المسائل المشتبهة او الاعتقادية
او من حيث اسباب الظن او من حيث حصوله
او من حيث ما ان العمل به انه قبل الفحص
ام بعده فلا بد من ذكر هذه في نظر
اصولي ثم اعلم ان المجتهد اذا رأى في اخبار
ظن بجواز غسل الجمعة مثلا فتحصيل
هذا الظن والاعتقاد لا يخلو
في جوازه عندهم ظاهرا وخروجه عن
محل النزاع وكذا الاشكال بذلك
المظنون في الخارج بان يغتسل غسل
الجمعة ليس في محل النزاع بل محل
النزاع جواز جعل ذلك المظنون
حكما لنفسه وجعله حجة له وبناء حكمه
عليه لو لم يعمل به ابدا عصيانا او
نسيانا ثم انهم بعد ما نازعوا
في انسداد باب العلم بالمعنى الاعم
من الظن الخاص في اغلب ابواب الفقه
انفتاحه وانه قوا فرقين فاوعوا
في انه بعد فرض الانفتاح الاغلبي
لو فرض نادرا موضع لم يمكن فيه
العلم بعد الفحص فهل يجوز العمل
بالظن في هذا الموضع ام لا فمنهم
من انكره ومنهم من اثبته كما هو
القول الثاني من عمومهم في حجية
الظن بدليل دفع الضرر ويتجه
المرجوح تابع

بقول الهر ظاهر والاخر سمعته يقول السنور ظاهر والاخر السنور نظيف والاخر الهر نظيف وهكذا ومثال الثالث سمعته يقول الما القليل الملاقي للنجاسة
لا تشربه والاخر سمعته يقول لا بتوضأ منه والاخر لا يستعمله والاخر اهرقه وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم
ضرب زيد عمرا والاخر ضرب زيد بكرا **والثالث** ضرب زيد خالدا وهكذا مما يدل تضمنا على وجود الضرب من زيد ومثال الخامس كما اذا قال
سمعته الما القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر سمعته يقول اذا بلغ الما قدر كر لم ينجسه شيء ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس
كما اذا قال احدهما انه قد وقع الضرب اليوم من عمرو والاخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا اقول ويمكن زيادة الامثلة كجعل دلالة النص بالتضمن والاخر بالالتزام
الى غير ذلك واما الاربعة الاخرى فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون في واقعة واحدة او في وقايع وعلى الاخير اما ان يكون ذكر كل واحد
من الوقايع دالا على اللب بالتضمن او الالتزام او لا يكون كل واحد ملزوم اللب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الاول كما اذا اخبر كل واحد
عن موت زيد او شجاعته رستم او سخاوة حاتم ومثال الثاني كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والاخر غزوة
بدر والاخر احد وهكذا فحصل منها العلم الاجمالي بشجاعته ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم قتل زيد عمرا وفي حرب كذا والاخر قتل زيد بكرا في حرب
اخر وهكذا فيقضي العلم بشجاعة زيد وان هذه الافعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق اقول ويمكن زيادة الامثلة هنا ايضا ولكن التفصيل
فيه غير مفيد ثم انه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين التواتر بين اللفظي والمعنوي عموما من وجه فان اللفظي ما كان فيه اللفظ مقطوعا سواء كان
اللب مقطوعا ام لا والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا **ضابطة** خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر افاد العلم
ام لا وعلى الاول سواء افاد العلم بنفسه ام بالقرائن الخارجية وهما قسمان محفوف بالقرينة القطعية ومعرى عنه وكل منهما باعتبار النقل ينقسم الى
قسمين ما لفظي اما لبي واللفظي المحفوف بالقرينة على اقسام اما مقترن بالقرينة الدالة على صدق صدوره او المضمون او هما ولا تشبهة في امكان حصول
العلم من الخبر الواحد اذا كان مقترنا بقرينة على صدق المضمون كما مثل في موت ولد الملك والشبهة الماعة في المثال لا يلتفت اليه والادلة المستدل بها على
عدم الامكان واهية وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا بالقرائن الدالة على صدق المضمون فقط واما اذا كان محفوفا بالقرائن
القطعية الدالة على صدق الصدور فقط فان ذلك الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا من حيث حصول القطع بالمضمون وكون الظن الحاصل منها حجة اجماعا
والظن الحاصل منها مسمى بالظنون الخاصة مما ذكر ظهر حال الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة**
في حجية الخبر الواحد المعرى عن القرائن الدالة بالقطع على صدق الصدور او المضمون او هما وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة ومقامات **اما**
المقدمة فاعلم ان الظنون على اقسام ظن بلغ من الشدة اعتبارا بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة
على صدق الصدور كالمتواتر اللفظي وكالظنون الكتابية **ان قلنا** بتحقق الاجماع على اعتبارها وكثرة العدلين وامثالها اذا افاد
الوصف في الموضوعات الصرفة وكنقل اللغوي في الموضوعات المستنبطة وظن بلغ عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم
يبلغ فيه دليل قطعي من الشارع على احد الطرفين ولا نزاع في حجية الاول وعدم حجية الثاني وانما النزاع في الثالث فلا تغفل ثم لا يخفى عليك
ان النزاع في الخبر الواحد انما هو عن القرائن القطعية انما هو لاجل ظنية صدوره لا لاجل ظنية دلالته لانك قد عرفت انه على فرض قطعية الصدور
لا يضر ظنية الدلالة كالمتواتر اللفظي القطعية فجهة النزاع انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع الى المتواتر
اللفظي والمحفوف بقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور المفيد للظن وليس كل هو الاقوال في المسألة خمسة عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا
وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد المرتضى ومتابعيه وجواز العمل به عقلا وهو لمعظم الاصحاب وجواز العمل به شرعا وهو لجماعة منا
على العمل بالظنون المخصوصة ووجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي وجماعة **المقام الاول** في تاسيس الاصل الكلي في
مطلق الظن المشكوك ان خبر الواحد فرد من افرادها فهل مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ماذا بمعنى ان مقتضى الاصل الاولي
بعد ثبوت التكليف هل هو الكفاية بالظن والعدم وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكاليف ام لا والتحقيق عدم الكفاية
بطرق
للاصل ويمكن تقريره اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية او بتحصيل
العلم بها بمعنى الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقادير ان بنينا العمل على تحصيل العلم
بتلك الاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكف العمل في تحصيل الاحكام
الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنا شاكين في حصول الامتثال بمعنى غير قاطعين لاحتمال
ان يكون المكلف به نفس الاحكام او العمل بها والقوة العاقلة بعد ثبوت القطع بالاشتغال الحاكم بلزوم تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت**
ان بعد بذل الجهد تحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد فما الشك في ثبوت التكليف بالزائد التحصيل والاصل البراءة **قلنا** بجريان اصالة البراءة
فيما اذا شك في حدوث التكليف لا فيما شك في بقاء التكليف وارتفاعه مما نحن فيه من الاخير والاصل فيه الاشتغال **فان قلت** انا راأيا كم قائلون بلزوم

وأما على فرض الانسداد الاغلبي وتسليمه فالكل متفقون على حجية الظن وانما ذكروا ابطال البراءة والاحتياط على فرض هذه الصغرى دفعا للتوهم لا لوجود عامل بهما في الحقيقة فمحل النزاع انما هو
ما شك في جواز العمل بالظن فيه وعدم جوازه وأما تفصيلا فقد عرفت ان مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي والشك فيه وأما في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز مقطوع ولو فرض الشك فيه
كان من محل النزاع فظهر ههنا نزاعا صغرويا ونزاعا كبرويا على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن اما واجب او محرم فالقول الثالث خرق للاجماع المركب **أصل** في حرمة العمل
الأصل الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الى ان يقوم عليه دليل ودلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط بعد العلم الاجمالي بتعلق التكاليف الشرعية ولا زم التوقف عن الاتيان في المعاملات
حيثما دار الامر بينها بين المحذورين ككون المال لزيد او لعمرو واتيان ما يحتمل وجوبه فيما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وترك ما يحتمل حرمته فيما دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب فيما دار الامر فيه بين
تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول لكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص والقدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل الاعتقاد المطلق
وانتم تدعون خصوصية زائدة والاصل عدمه **قلنا** الحصر ممنوع اذ لعل المكلف به تحصيل نفس الاحكام بل نكون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد ومقتضاه
التخيير بين الامرين العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين ومقتضاه عدم كفاية الاخر فالقدر المتيقن في البين مضافا الى انه ممكن قلت ذلك
بانا واياكم قائلون بحصول الامتثال عند تحصيل القطع والاختلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتيقن عليه المتفق عليه
بين في حصول الامتثال انما هو حصوله بتحصيل العلم وعليكم باثبات حصول الامتثال بالاخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو
عدم جواز تحصيل الاعتقاد راسا ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلت** هذا القدر الثابت من التكليف انما
كان ثبوته لاصل انفتاح الفريقين عليه فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يصير الشك في كيفية الاعتقاد شكا في المكلف به **والقواعد**
المقررة يقتضي اجراء الاصل الاشتغالي فيه **فان قلت** سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك اثبات لزوم
تحصيل القطع لعدم المخالفة في مقام تحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا ان ذلك مخالفة للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة
العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف راسا وانا لك باثباته
قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة والايات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين
وثالثا يلزم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلومات واما في غيرها فلا حتى يحتاج
الى الظن مقتضى الاصل البراءة من غير المعلوم قلنا مردك من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص او بعده فان كان الاول ففساده اظهر من الشمس وابين
من الامس وان كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا في عدم كفاية الظن اما بعد عدم امكان العلم فهل الحق مع المخالفين او مع من يجري الاصل نكلامنا
ح ليس فيه **واما الطريقة الثانية** فبيانها ان الاربعة في شرع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون بيننا مرسلا من جانب
الارباب ومبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة باشيائنا في الجملة فما بين الاشياء ان لم نقل بان الله تعالى في كل واقعة حكما وقد برهنا عليه بقوله ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وسيجيء انشاء مفصلا وانتم لا تشبهون في ان كلما هو حكم للمشافهين فهو حكم الغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين
ثبوت التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهات الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى والا فلا بد من اتيان جميع ما يحتمل
كونه واجبا وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة
وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فبعد ما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل الاحكام الواقعية علما مما يحتمل كونه
واجبا وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلدعاء المعظم الى لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعة فاولم نقل باحتياطها ذهابهم الوصف فلا اقل من ابداء
الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع البدء عن الصغرى ايضا يتم المطلب قلنا
من ان التكليف ثابت والشك في المكلف به فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن فان
قلت المسلم من اشتراكنا مع المشافهين انما هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين واما في صورة الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب قلنا الكلام في ذلك
الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا انا نشير اليه هنا اجمالا فاعلم ان دليلنا على ذلك امران **الاول** الدليل الاجتهادي وهو من وجوه
الاول الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر **الثاني** الاجماعات المنقولة **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين المشاركين
للمشافهين في غالب التكاليف فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب **الثاني** الدليل الفقاهتي بيانه انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والتكليف اما ان
يكون ما هو تكليف المشافهين وغيرهم وعلى التقديرين ابتلاء المكلف الذي الى به المشافهين يكون موجبا للبيقين بسقوط التكليف واتيان غيره ليس كذلك
القوة العاقلة ح حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** غاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات بين الامور الكثيرة
وللاشياء الغير المحصورة ومن القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصورة قلنا لا يلزم الاجتناب اذا كانت الشبهة قليلة في كثرة وما نحن فيه
ليس كذلك بل شبهات كثيرة بين الاشياء الكثيرة **فان قلت** سلمنا اتحاد تكليف المشافهين والغائبين ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل
القطع بعد المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا الجواب قد مر **فان قلت** المذكور سابقا موجب الشك في التكليف قلنا الجواب قد مر **فان قلت**
ونحن نحصل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت من باب المقدمة ووجوب المقدمة على فرض تسليمه انما هو مرجح وجوبها ووجوب المقدمة
هنا اعني تحصيل نفس الاحكام الواقعية ثم فالمقدمة مثله اما عدم وجوب ذي المقدمة فلانه بعد تحصيل الاعتقاد الجازم بالحكم الواقع النفس الامري وحصول
الخطاء الاعتقادي **نقول** انه مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازما ام لا **فان قلنا** باللزوم لزم التكليف بما لا يطاق وان لم نقل
باللزوم فهو عين معنى عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية انما يكون لزوما تعليقيا بمعنى انه بعد
الفحص ان صادفناها والا فلا تكليف به للمانع والحاصل ان التكليف التعليقي موجود في صورة القطع بالاشتباه وان اخطاء الواقع حصول الامتثال مقطوع

فيما يتحصل في الشبهات الموضوعية والتحريمية والوجوبية

فيما يتحصل من ان تحصيل العلم في الواقعي على فرض

ولو قيل بوعلم المجتهد حين عروض المسئلة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب تفريطا الى ان تعذر العلم ويتمكن من الظن فان لم يكن الظن حجة لرفع التكليف بالفحص وان كان حجة بقي الامر بالفحص واستصحاب
الامر بالفحص يقتضي وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولا نسلم حجية الظن ويتم بناء على هذه الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه بقاعدة الاشتغال اذ الاستصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسئلة اما علم
من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او بشك في الاخير لو تفحص وعجز عن العلم اما ينكشف انه لم يكن متمكنا من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لا حقا كما كان سابقا وفي شيء
من الصور الخمس لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك العرضي والتساوي ولو قيل او قطع المجتهد اولا بالسد الاغلبي فحصل الظن
وعمل به في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم غالبا بحصول القرائن بعد ذلك كان حصل الاصول المهجورة وصار اغلب النصوص متواترة عنده فحصل العلم بما امكنه وبقي قليل من مظنوناته السابقة على حالة الشك فيستصحب

حجية الظن وجواز العمل به في هذا القليل ويتم ما عدا من موارد الشك في حجية الظن بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بالاشتغال لما مر ايضا نقول ما اذا قطع بالسد الاغلبي او لا ثم شك في بقائه وارتفاعه فيستصحب الموضوع والحكم معا ويتم فيما عدا بما قلنا ايضا ان الفرض الاول معارض بمثله فبعد تعارض الاستصحابين يضم مركب الاجماع بقي الاشتغال سليما عن المعارض وكذا الفرض الفرض الاخير هنا فافهم الى استصحاب الانسداد حين الشك في بقائه لا يتصور اما لانه عمل بالاصل قبل الفحص او لانه شك في الحادث ولو قيل ان الاحتياط بالتقرير الذي ذكرت عملا بالاشتغال غير ممكن اما في المعاملات فلان الوقوف عن الاتيان عملا الحرمة لدوران الامر بين وجوب الاتيان وحرمته فلا احتمال مع الوقوف واما في العبادات فلان مجرد الاتيان يحتمل الوجوب كغسل الجمعة لا يقطع معه بالبراءة لاحتمال الوجوب فضلا لوجوبه او اشتراط العلم بالعلم به غير ممكن بالفرض نتايج

بخلاف قوة الاكتفاء بالظن **فان قلت** قاعدتك هذه هي البناء على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذي ذكرت يستلزم خلاف الاحتياط
لان العلماء ذهبوا الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهابهم الى المذكور ان لم يؤد الوصف على لزوم
احد الامرين فلا اقل من ايراثه الوهم وهو كاف فيجعله صغرى القياس ونقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب واما
الصغرى فبيانه واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاخر وهو العمل
بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وايضا ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل ولا شك ان ذهابهم موثر لاحتمال الوجوب وكلما
احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر وان شئت تحصيل العلم بالوجه بمقتضى الاحتياط لزم خلاف الاحتياط اذ العلم بالوجه موقوف على العلم بالظن وترك
الاحتياط وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد ومن العلم بالوجه ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظ
فالمحتاط ايضا مجتهد عالم بالوجه لانه في كل مسئلة من المسائل وان كان صغرى محتملة الا ان كبراه مقطوعة لكونها ناشئة عن حكم القوة العاقلة فللمحتاط
ايضا قد حصل الحكم الظاهري وهو قطع بالوجه بحسب الظ وان كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم بالوجه على ما هو عليه
في متن الواقع قطعا او ظنا قلنا النقض بالمجتهد في مواضع لا يكون ظانا كما اذا كان ماخذ الحكم الادلة الفقاهية وانتفى الدليل الاجتهادي فان قلت
ان ما ذهب اليه العلماء من لزوم الاجتهاد او التقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الواقعي وعلى
هذا ان ثبت العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرت مع انه بعيد اذ الاتفاق على بطلان الاحتياط بين
والمحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا مقابل التقليد الا ان نقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود ايضا فيتم
الاستدلال ايضا فنقول انا قد بينا العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينهما وغير الوجوب
لا فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وما ذكرته من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات ان وجد والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان
الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو الاخذ بالعمل بالظن على ما سبق انتم فظهر من قاعدة الاشتغال ان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم
الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا انا لا نتمسك الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب مختلف فيه

واما الطريق الثالث فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجوب التكاليف فيما بين المشتبهات ام لا يعلم وعلى الثاني الاصل هو البراءة وان ظن
بالتكليف فالعمل باصالة البراءة ليس بالوصف بل العمل بها متعين ما لم يقم ظن شرعي على الخلاف ونحن اذا لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف
لم يكن معتبرا فنحكم باصالة البراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول الاصل الاشتغال وان ظن بعد التكليف
لما مر مرارا من ان القطع بالاشتغال مقتضاه القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان ظن بالتكليف والاعتبار فعلى التقادير الظني
غير معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب او التحريم ولو موهوما يحتمل الضرر على ترك الاول
وفعل الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى ذهاب احد من طريقين
احدهما مامون والاخر مخوف لو بادر الى المخوف وذهب لذمه العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر
فدفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما
ظن بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم بغير ما ذكرت فمدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك
يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فظهر من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف
والا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد والاجيب في كلمهما نظر واما **الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار
والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون متاخما بالعلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من
القياس والاستحسان اذا كان متاخما بالعلم بطريق اولى والتالي باطل فالمقدم مثله وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها متاخما
بالعلم لم يكن حجة للاجماع المركب وعدم القول بالفصل **فان قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظن القياس والاستحسان والمصالح المرسلة
لعملنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل قلنا ان معنى الاولوية لا يكون الا ان اقيم دليل على حكم في فرد من الافراد
فنحكم بذلك الحكم في الافراد الاخر من الافراد اذا لم يقم عليه فيها دليل بالاولوية هذا ولكن في الطريق الاخير اضطراب فنظر الى ظنية الاولوية
فيشكل حجيتها لانا ان قلنا بعدم اعتبار الظن في الاصول فواضح وان قلنا باعتبارها لا يتم الاستدلال على عدم كفاية الظن بالظن فلو لم يكن
الظن معتبرا لم يكن تلك الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر نعم يحتمل منع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من
القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل بخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون ثم في المقام كلام يختلط عليك الكلام **المقام الثاني**
في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل اصل الاثم في العمل بالظن ام لا **والمقام الاول** انما كان في تاسيس

في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة

الكفاية ايضا اذ هو الاستدلال على عدم

الاصل

واما العمل بالظن في تعيين الوجه فانه مردد بين الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط في الفرع عالما انه مقتضى المقتضى وهو عدم امكانه ذاتا لوجود المانع والدليل الوارد حتى لا ساوي فليس الاصل فلنا
ان مخالفة الاحتياط مع الامكان ان به لاحتمال مخالفة الواقع في كل من الامكان والمقتضي به بخلاف الوقف فهو اوثق واحوط واقل محذورا واما اشتراط العلم بالوجه فغير محتمل عند العقلاء واطلاق الادلة
لكن ترك العمل بالظن مستلزم لارتكاب خلاف احتياط واحد وهو احتمال حرمة تركه والعمل بنى تعيين وجه الفعل يوجب خلاف احتياطين اذ الظن بعدم الوجوب في ترك الفعل ترك العمل بالظن والاتيان بالفعل
سلمنا الاشتراط لكن يكفي العلم بالوجه الظاهري وهو الوجوب المسبب من قاعدة الاشتغال كما في سائر الاصول العملية الثاني استصحاب الامر بالصلوة مثلا ولا يمكن ذهاب الظن في كل مقام الشك الى جانب
الاحتياط واستصحاب بقاء التكليف المعلوم بالاجمال في ابواب الفقه وسلاسل الشكوك المتقدمة واما القدح في الاستصحاب بمنع جريانه اذا المستصحب ان كان الامر بالاقل فقد اتى به وبالاكثر فالتكليف به

الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام الاول وكل من قال بالكفاية في المقام
الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل له القول بالكفاية
وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام بل له القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا
وانما الاشكال في تاسيس الاصل الاولي في هذا المقام ولا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه مخالف للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى
الاخص خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم ولنا عليه وجوه عديدة
الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقم دليل على الاعتبار بلسان العقل والشرع والظن من بعض الفضلاء ان مقتضى الاصل الاصيل
جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي للكفاية وقد علمت ان لازم من قال هنا بالكفاية ان يقول
بالجواز هنا ويؤيد ظهور ذلك الذي نقلنا عنه منه كلامه حيث قال بالدليل على حرمة العمل بما وراء العلم ولكن الظاهر ان هذا الفاضل مع قطع النظر
عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بناؤه على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المعاضدة لا في مقام التحقيق فلا نزاع لنا معه وغاية
ما في الباب مخالفته معنى وهو لا يضر باجماعنا فتدبر **الثاني** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكليف
فمن اكتفى بالظن فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه لقوله لا تنقض اليقين اه والاصل في النهي التحريم فان قلت كيف يتمسك في اثبات حرمة
العمل بالظن بالاستصحاب الذي مدركه ظني قلنا فائدته هنا في محله ان الاستصحاب انكاضنا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار **الثالث**
ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان ترك ذي المقدمة اما حكمي واما حقيقي وترك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما سواء كان
قطعيا او ظنيا او شكيا او محتملا فنقول ان الاكتفاء بالظن مما يحتمل فضلا عن ترك ذي المقدمة في تحصيل الاحكام
الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب فالاكتفاء بالظن فيه استحقاق العقاب **الرابع** ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم
الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل فاذا لم يدفع المكلف الضرر المحتمل من نفسه لذمه العقلاء الا ترى انه لو اراد شرب الماء وكان عنده ماء احدهما
محتمل السم الاخر خال عنه فاختار المشكوك لذمه العقلاء ونسبوه الى السفه فاذن نقول ان ثبات محتمل الوجوب لازم وتاركه مذموم اما الصغرى
فلزوم دفع الضرر المحتمل واما الكبرى فلبناء العقلاء واما التتميم فواضح **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق
شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول ان صدر الاية الشريفة في مقام ذم الكفار لاجل كون بنائهم على العمل بالظن وذلك كاف الثاني دلالة سياق الاية
الشريفة على التحقير للعمل بالظن وذلك امر ذوقي الثالث التعليل فان مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع لتحصيل الغنى حيث يدل على عدم حصول الغنى بالظن
ثم ورد بما يتمسك بالاية الشريفة على اثبات الحكم الوضعي ايضا اعني عدم الكفاية فان قلت ان مورد الاية اصول العقائد والذم انما هو بالعمل
بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فان قلت ان التعليل لا يدل الا على حرمة العمل بالظن الذي يستوي نسبته اذ من القواعد المقررة
انه لو سيق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة هي مفرد محلى باللام يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى اذا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
فالمراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا مطلق الرسول قلنا قد مر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فان قلت ان لفظ الظن مطلق لا عام وابن العموم
للفظ حتى يفيد ذلك الكلام بل اللفظ مطلق والظاهر العهد فان بين المطلق والعام فرقا وهو توقف حمل المطلق على العموم على عدم وروده مورد حكم
اخر وعلى كون الافراد متواطئة بخلاف العام لانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهذا الشرط غير موجود لانه ضرب المطلق في مثل المقال الى ما تقدم ذكره
قلنا مع ان عدم توقف حمل العام على العموم على عدم وروده مورد حكم اخر ممنوع بل هو والمطلق في هذا الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين
لا يلازم مخالفته له في جميع الاحكام اذ المدار على العرف وهم يفهمون من امثال المثال العموم وايضا قولك ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة لا ضرب التهام
اذ بين ما نحن فيه وبين الاية الشريفة اعني قوله تعالى واذا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين ان لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على
غير معين اذ بين ما نحن فيه وبين الاية الشريفة اعني قوله تعالى واذا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين ان لا يمكن حمل الرسول في تلك
الاية على فرد غير معين لانه في مقام العصيان ولا على كل الرسل فلا بد من الحمل على المقدم بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المقدم اي الظن في العقائد
وعلى مطلق الظن فعلى المدعي التعيين ثم فان قلت ان الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله
تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد من عدم الغنى عن الجوع عدم رفع الجوع اذ لا معنى لعدم رفع الاحتياج عن الجوع لكن غالب استعماله في المعنى الاول
فقولك فلان محتاج الى الشيء الفلاني يكون معناه انه فاقد ذلك الشيء والاولى تحصيل الحاصل وقولك انه غني عنه غير محتاج اليه معناه انه واجد له
حملنا الاية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناه ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون عامله واصلا به في شيء من الاشياء قطعا
ولا ريب ان هذا الذي هو الاية كذب جدا وغير مراد قطعا اذ ربما يحصل الظن الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون الواقع وقد يصيب فلم يكن
الاية مرادا بصيغة مجملة لتعدد المعنى المجازي فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط الاستدلال قلنا ان الاية انما تدل على ان العامل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع

مشكوك من اهل الامر او الامر لغير الامري فالفقد المعلوم منه ما في به ولا دليل على الزائد يمنع اعتباره لان حجية الاستصحاب اما لاجل ظنية نفسه او ظنية مدركه وهو الاخبار وحيث نفيت بالاستصحاب اعتبار الظن بفقد نفيت اعتبار الاستصحاب في وجود المعارض له للاستصحاب السابق فواه حال الثالث قاعدة المقدمة المقتضية لوجوب الاتيان بما يحتمل كونه مقدمة للواجب بمعنى ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمات القطعية او الاحتمالية كما في مقدمة الواجب بدليله وهو بناء العقلاء ولو قيل ان هذه الادلة الثلثة انما تتم فيما علم بالتكليف اجمالا في خصوص الواقعة او بين الوقائع المشتبهة لا في السد الجزئي مع فقد العلم الاجمالي كما قلنا ان كان حرم العمل بالظن في المعلوم بالاجمال حرمة هنا ايضا فالاجماع المركب من جهة الجنس وهو الحرمة موجود نعم الاجماع المركب من جهة الفصل اي العمل بالاحتياط لا البراءة بعد الحكم بالحرمة كما اقتضته الادلة المذكورة عند العلم الاجمالي غير موجود الا ان يقال مامر من لزوم دفع الضرر المحتمل ولا يندفع الا بالاحتياط كما مر ولو قيل ان القائل بوجوب العمل بالظن يحرم الاحتياط والحكم بمقتضاه فاحتمال الضرر معارض بمثله قلنا الاصل في المسئلة الاصولية وهي وجوب العمل بالظن وحرمته وان كان واقعا بين المحذورين والضررين الا انه في المسئلة الفرعية في مقام العمل يمكن الاحتياط لكن لا تحرم التحريم في العمل بالظن احتمال مخالفة الواقع من جهتين بخلاف الاحتياط نتائج

الخامس اصالة البراءة عن وجوب الفحص اذا علم عند عرض المسئلة بانه لا يتمكن من العلم بل يتمكن من الظن ويتم فيما عداه كما لو كان ثانيا من اول الامر بالاجماع المركب الا ان يرد ذلك بان ونجوا الفحص تعبدي
تبعي لا يجري فيه اصل البراءة السادس لا ريب في اتحاد الاحكام الواقعية وتبعيتها للصفات الكامنة والا فان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يترتب على تلك المصالح والمفاسد كما هو مقتضى
اللطف الواجب والا فان مقتضى اللطف نصب الدليل على تلك الاحكام المنبئة عن المصالح الواقعية اجمالا فان الظن يخطئ ويصيب فيوجب تحريم الحلال وعكسه ويوجب لغوية جعل الاحكام بمقتضى المصالح
الواقعية وخلاف اللطف بالنسبة الى العباد ارتكابهم ح الحرام الواقعي المهلك بمقتضى الصفة الكامنة فيه لا بد من كونه بالعلم القطعي مفتوحا لكل احد فيه ان المراد ان كان مجرد نصب الدليل القطعي للعباد
وان لم يصب الواقع لزم ما لزم في الظن او القطعي المطابق للواقع فان لم يكن لازما عليه تعم فلا كلام او لازما عليه ولم ينصب او نصب لكن كان اختلال العلماء في تقصيرهم فهو كما ترى او عن قصور فلم ينصب فيظلان

الدليل محسوس بوجداننا الا بسلمنا الكبرى اذا يقول في الظنون الالفاظ كالحاصل من المتواترات اللفظية وفي الموضوعات الصرفة المبنية على رسيس الظن او السبب كبيد المسلم واصالة الطهارة مع ان محل كلامنا في تاسيس الاصل صورة الشك في حجية الظن وهذا الدليل لو تم لاثبت الانفتاح المطلق ومعه لا شك في حرمة العمل بالظن ولا نزاع السابع اجماع الخاصة على عدم جواز العمل بالظن ما لم يرد عليه دليل ولذا لم يزاحد بقوله بحجية الظن تمسكا بعدم الدليل على حرمة العمل وكل خطاب شفاهي المرتضى ايضا من الاجماع على حرمة العمل بالواحد هو لذا تحت هذا الاصل الجمع عليه بعد عثوره على الدليل الوارد لا من اجل عثوره على حرمة العمل به الثامن الظاهر الآيات النصوص القطعية اصل في بقاء اصالة الحرمة الى اصالة الجواز في الجملة الحق انه لا يصلح الحرمة الى اصالة الجواز في الاحكام الفرعية في الجملة وبدل عليه العقلي وبيانه ذكره في طي مقدمات اربع المقدمة الاولى ثبوت التكاليف في حقنا بالضرورة ووجوب تحصيل العلم بها والفحص عنها الثانية لا ريب في انسداد باب العلم بالمعنى الاعم من الظن الخاص في معظم الاحكام الفرعية لان ادلة الفقه غالبا اربعة العقل والاجماع والكتاب والسنة وهي لا تفيد غالبا القطع نتائج

اثبات حرمة العمل بالظن

بحسب اعتقاده فقط وان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحسب اعتقاده فقط فلا يلزم كذب فان الظن مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن
هذا الايراد من ان المراد بالحق الظاهري فهو فاسد جدا اذ الظن من الحق الواقعي فتامل وما يقال من ان المراد من الآية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب
فهو ليس فاسد كسابقه اذ الظاهر السلب الكلي فان قلت لما لم يكن الآية مرادة بظاهرها فلا بد من تصرف فيها والاحسن ان يوجه بان المراد من الظن الشك
او الوهم قلنا مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل وغير صحيح عند اهل اللسان وان كان استعمال الشك في الظن معهودا ان الشك والوهم ايضا
قد يصادفان الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا فان قلت ان الآية الشريفة انما تدل على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان بعض
الظنون معتبر قطعا فالآية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة قلنا لا تنصرف الآية الى الظنون التي دل دليل على اعتبارها فتم مضافا الى
ان بين الآية والادلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من العمل على الخاص اعني الآية فيما وراء الخاص فلا لم ثابت فان قلت
كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي لتخصيص الآية على اصول العقائد فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال التخصيص
قلنا اما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص اكثر فيما ذكرت فان قلت ان الآية على فرض تمامية دلالتها فكيف التمسك
بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالآية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وبط مضافا الى ان عدم حجية الظن في
مسائل الاصول على اعتقادك قلنا اما بناء على مذهب من يثبت له الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بظن وصل من الشارع
دليل على اعتباره واما بناء على مذهبنا فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بدليل الآية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلة ظنية يحصل
من مجموعها ظن القطع بالحرمة والآية من جملة تلك الظنون ومن جملة الآيات قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وجه الدلالة الآية انما تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا او شكا او وهما وظاهر النهي التحريم فان قلت
ان الخطاب شفاهي محمل للغائبين اما الصغرى فضرورية اما الكبرى فلانه لا ريب في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك
الحالة ساكتة او دالة وعلى فرض كونها دالة يحتمل كون دلالتها موافقة لظاهرها ويحتمل ان يكون مخالفة له فهي مجملة فان تمسك باصالة
عدم القرينة فغايته نفي القرينة الغير الحالية واما هي فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث فان قلت الاصل عدم مخالفة موافقتها لظاهرها
فان احدهما ليس اولى من الاخرى وان تمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية قلنا انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار
مسلم في المسائل الفرعية واما الاصولية فلا فظهر من تضاعيف ما ذكر ان الآية مجملة والدلالة ساقطة قلنا سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم
والمخاطب واحتمال كونها ساكتة ودالة الى غير ذلك مما ذكرت ولكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فان قلت لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية لزم الحكم بلحن من اكتفى في المباينة بالقرينة الحالية وليس كذلك قلنا
قد اشتبه عليك الامر بناؤهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين فان قلت ان الخطاب مفرد مختص بالنبي ولا دليل على الاشتراك
حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم واما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حكم الاول حكم الآخر فهي لا
على الاشتراك فيما نحن فيه مع انه الا ان يتمسك بالاستقراء نظرا الى غالب الاحكام مشترك فالظن يلحق المشكوك بالغالب لكن خبر بان الاستقراء ظني
التمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلنا ان عموم التعليل في الآية الشريفة يدل على الاشتراك
ولا يخفى على من له ادنى دربة فان العبرة بعموم اللفظ لكن لقائل ان يقول ان مراد من الاستدلال بالآية انكار ان اثبات حرمة العمل بالظن
في الجملة فهو مسلم ولا يجديك نفعا وانكار اثبات حرمة مطلق الظن فهو ممنوع لعدم دلالة الآية الشريفة عليه قول بل الحق ان الآية الشريفة بظاهرها
دالة على العموم والقول بان الآية يدل على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد والقول بان كلمة ما للعموم فاذا دخل عليها النفي يفيد نفي العموم
لا عموم النفي او القول بانها ظاهرة في تحريم اسناد المسلمين الى السوء من غير علم كلها مما يصغى اليها بعد ظهور الآية الشريفة من حيث هي في العموم بناء
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فلو حصل التخلية من حجية الظن بالدليل الخارجي وفرض الشك في حجية الظن استمرار الظهور الآية في العموم
ومن جملة الآيات قوله تعالى ان الشياطين يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان القول على الله بما لا يعلم
مما يكون الشيطان امر وكلما يكون الشيطان امر فهو حرام اما الصغرى فللآية واما الكبرى فاتوا عبد الله تعالى على اتباع الشيطان فنقول فيما نحن فيه
ان العمل بالظن قوله على الله تعالى بما لا يعلم وكل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى فوجدانا واما الكبرى فللآية الكريمة فان قلت
الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعالى من الصفات الثبوتية او السلبية ونحوها كالقول بانه تعالى جسم لا ما نحن فيه ظنا والى
تلك الآية الشريفة على اهل العرف ليفهمون منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب غسل الجمعة وامثاله انما يكون قولا بما لا يعلم فتدبر
مضافا الى ان غاية ما في الباب ادعائك التشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد وقد مر في محله انه اذا شك في التشكيك والتواطي
فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطي فان قلت المقام اثبات حرمة العمل بالظن والآية غير دالة عليه اذ غاية ما في الباب دلالتها على حرمة

القول

القول بما لا يعلم لا حرمة العمل به وهو المدعى فلنا اولا الامر تم بالاجماع المركب وعدا القول بالفصل وثانيا ان القول قولان حقيقي وتقديري
والعمل بشيء قول تقديري به فان من بنى العمل على فعل شيء او تركه بالاعتقاد لو سئل عنه من وجه استقرا عمله به فلا شك انه يقول انه حرام او واجب
ثم ان القول بان الخطاب شفاهي ومجمل للغائبين او ان الاية محمولة على حرمة العمل بالظن في اصول العقايد وامثال ذلك قد مر الجواب عنها ومن
جملة الايات قوله تعالى انهم الا يظنون وامثال ذلك من الايات التي صدرت في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد
تلك الايات انما هو اصول العقايد وبان الذم لاجل انحصار عملهم في الظن قد مر ان كله مخالف لفهم العرف منه **والسادس من الادلة**
على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن الائمة بالنهي عنه منها ما روي المفضل عن الصادق من شك او ظن واقام على احدهما فقد حبط عمله وامثال
ذلك من الاخبار مما لا يعد ولا يحصى وبالجملة قد حصل لنا القطع بحرمة العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الايات والاخبار المتكثرة
وغيرها وان لم نقل بكون الظنون الحاصلة من الايات مخصوصة اذ عدم ثبوت الاجماع على حجية الكتاب انما هو لمخالفة الاخباريين وهم يقولون
بحرمة العمل بالظن وموافقون معنا في تلك المسئلة ثم ان العقل هل يدل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ام لا والتحقيق لا وقول ابن قبة
غير سديد اذ لو كان العمل بالظن من حيث هو قبيح عقلا لما جوزه الشارع المقدس ابدا وقد جوزه قطعا في موارد خاصة فان قلت انك قد عرفت
في مقام اثبات حرمة العمل بالظن بالدليل العقلي اعني لزوم دفع الضرر المظنون واستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وكل منهما حكم
عقلي قلنا ان ما ذكرنا انما هو حرمة العمل بالظن تبعا والعقل لا يأبى عنه ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالاصالة ونحن ننفيها وقد
تجاوز عن هذا الايراد بان الحسن والقبح انما يكونان بالوجوه والاعتبارات ولعل مراده ان العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن
ولكن بعد ملاحظة شيء اخر يجوزه لا ينكر افل المحذورين وقد يورد على هذا الجواب بانه يلازم قول الاشاعرة من كون الاشياء قبحها
شرعيا فليتامل فظهر من نصا عيف ما ذكر من الادلة ان العمل بالظن حرام تعبديا اي ما لم يقم دليل على اعتباره **المقام الثالث** في ان هذا
الاصل ان قلت بالدليل بحيث لو شك في حجية ظن وعدمه كان الاصل الحجية والكتابة وجواز العمل به ام لا يظهر من كلمات بعض الفضلاء الاول
ولكن التحقيق ان يقال في هذا المقام مقامات منها في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا ومنها في ان الظن في المسائل الاصولية العملية
حجة ام لا ومنها في حكم المسئلة التي شك في كونها من مسائل الاصول الاعتقادية والاصول العملية ام الفروع فهل الظن فيها حجة ام لا ومنها ان
الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة
ام لا اما **المقام الاول** فاعلم ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور خمسة **الاول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجوه الاول منها محتاج الى بيان مقدمات ثلث لحجية الظن في الجملة ومقدمة رابعة لتعميم الاسباب وفي هذا الدليل بهذا
التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البراءة والرابع
في رد المحتاطين **والخامس** في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من اي سبب حصل ام لا **والسادس** في انه بعد حجيته هل هو
حجة مطلقا في جميع موارد الفروع ام في العبادات دون المعاملات ام العكس **السابع** في بيان تعارض الظن الشخصي والنوعي **والثامن** في انه على فرض
حجية الظن هل هو حجة مطلقا قويا وضعيفا ام الضعيف حجة ما لم يمكن تحصيل القوي **اما المقدمة الاولى** فاعلم انه لا شبهة في ان الله
ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القرآن المجيد واحكاما للتبليغ الى الغائبين فبلغها الى الحاضرين وانا مشاركون معهم في تلك الاحكام الى
اليوم القيمة وتلك المقدمة ليست بحيث تامل عند ادنى الالباب **المقدمة الثانية** فهي في ان باب العلم التفصيلي الوجداني اعني اليقين وباب العلم
الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي يكون اعتبارها قطعيا من الشارع في معظم الاحكام مسدود فان اغلب ادلتنا في هذا اليوم ظنية اذ الادلة وغالب
الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن المحقق في محله انه ينقسم
الى قطعي وظني والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى انه مع بعضهم من امكان الاطلاع عليه والضروري رابضة في جنب الاحكام في
غاية الندرة مع كون الاغلب اجماليا كوجوب الصلاة والصوم والزكوة ونحوها مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية نعم قد يتفق ان
يكون اجماليا وكان اجماعيا كحرمة المتعة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية الندرة على ان بعضهم نفى الثمرة عن حجيته معللا بان كلما
حكم به العقل استقلالا اقام الدليل عليه من الشارع واما النقلي فكالاستقراء والاستصحاب عند القائل بحجيتهما من باب الوصف والاولوية الاعتبارية
الى غير ذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة فهو على فرض حجيته مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصار بالظنون الكتابية
ايضا غير كاف اذ قل مورد لم يوجد على الخلاف ظن ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة الدالة على حجية الكتاب وعلى رد الاخباريين فنقول
ان الحق قطعية اغلب الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء الخاصة والعامة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض الاخباريين على عدم حجيتها على الاطلاق
محكما ومتشابها مستدلا بانا لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم عن قل هو الله احد فقال انه مجمل وتمسكهم في ذلك بالاخبار الواردة في حرمة التفسير بالرأي

وان كان ان المشايخ الاربعة انما هو لفائدة هي هداية الناس كلهم كما يظهر من حملهم تعديلات علماء الرجال على المعنى الاعلى واجماعات الشيخ على مصطلح المتن وانتفاع الكل لا يكون الا بذكرهم الاخبار القطعية ليعمل
بها كل احد حتى من لا يعمل بالواحد ففيه ان القطعية عند المشايخ لا يوجب القطع عند غيرهم مع احتمال كون غرضهم من التاليف انتفاع القابلين بالواحد مط وغيره مع حصول العلم له فذكروا الاحاد وغير قابل لا
يمكن عندهم نفع الكل لما عرفت والقياس على التعديل نقل الاجماع مع الفارق لانهما لفظيان ينصرفان الى الفرد الظاهر وان كان ان المشايخ حكموا بصحة ما في مؤلفاتهم هذه والصحيح عندهم هو المطابق
للواقع لا صالة عدم النقل عن المعنى اللغوي عندهم والظاهر من حكمهم هو الحكم القطعي فيه ان كون مرادهم ما ذكرت ظني وان القطع عندهم لا يوجب القطع لنا وان كان ان الكافي عرض على الامام وقال انه كاف للشيعة
وسماه كافيا وهذا يكشف عن صحة جميع اخباره ففيه ان اصل العرض غير معلوم ثم التسمية غير معلومة وان في تقريره عم ما في التقرير السابق هذا كله مضافا الى كثرة الاختلاف في الاربعة وكثرة الوسائط وطول الزمان ووجود

الكثير بينها وان الكلام بكثير اما ادوا
في اخبارهم مع احتمال السهو لتشابه
في اصحاب الاصول والمشايخ بينها
في المطالب العلمية فهي علم او
احتمل ولو وهما خطا واحد من احد
في مجموع تلك الكتب الاربعة
الشهرة في كل خبر فيها وخرج عن القطع
فدعوى قطعية السند واهية فان
قلنا ان اخبار الاربعة قطعية لكونها
بدليل خاص وهو شهادة المحدثين
على صحة ما فيها وكل شهادة حجة
شرعية فباب العلم بالمعنى الاعم منفتح
قلنا كون ذلك شهادة لا اخبارا
ثم ولا اقل من الشك فيه مع ان
كون مرادهم من القطعية قطعية الصدور
مظنون لا مقطوع ولعل مرادهم
ما يعتمد عليه قطعيا ام ظنيا
فشهادتهم على قطعية تلك الاخبار
غير قطعية لنا حتى يعمل بشهادتهم
مع انه لا دليل على حجية الشهادة
في الاحكام الشرعية ثانيا

وفي ان علم القرآن عند اهل البيت ع وبقوله تعالى ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وكلها واهية اذ المتبادر من التفسير الرأي انما يكون هو
التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول به فتدبر وايضا الاخبار تدل على ان علم القرآن عندهم ع ونحن ننكر ذلك ولا يدل هذا على قطعيتها
واما الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تاويل الايات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخون في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب
دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمؤولات والاية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا
الى التاويل ولا يكون الا عند الله وعند الراسخون في العلم وفي ذلك الكلام وتتميم المرام ان من تراكم الامور السنة حصل القطع بحجية محكمات الكتاب الا ان ذهاب
معظم العلماء عامة وخاصة الى الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني احتجاج الصحابة بالايات
في مقام المخاصمة بحيث لو اورد احد المتخاصمين ايه على الاخر تاييدا للمطلوب يسكت الاخر فكان حجة عندهم على الظ من المسلمات الثالث بناء اهل العرف
على حجية الكتاب بحيث يكون حجيته جبلية لهم حتى قيل لهم اقوال بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب فانه لو لم يكن حجة فلاي شيء نزل فعدم منع الشارع
عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل على الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبر المتخالفين على الكتاب فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه
فلو لم يفهم المراد منه لما امر الشارع ايانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها انه تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي والسادس قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فان التدبر فرع الفهم فالامر يدل عليه لا يقال ان التمسك بتلك الاية الشريفة
على حجية الكتاب دور قلنا المراد من الاستدلال انها يحصل الوصف على الحجية لتفيد القطع بعد تركبه مع الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك
الاية استقلالا فانها بالجملة حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون الكتابية غير كاف
واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر اما القطعي واما معنوي او لفظي ومعنوي والاخير ان افاد القطع الا انها في غاية الندرة الاول
وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده قطعي الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ايضا
ام لا قليل في الاخبار كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور او المضمون او هما واما مجردة عنها
واما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني دلالة واعتبارا فان قلت فقد نقل مولانا محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان
الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة محمد الثلثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريب العهد بالاصول
الاربعة التي انتخبت من مصنفات اربعة لان مصنفي اربعة الاف مصنف على ان الاخبار التي ذكرناها في كتابنا انما يكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحة عندهم
عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب
ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من اني تفحصت كتاب العدة من اوله الى اخره ولم
اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه مصرحا واما الصدوق فهو وان كان في اول كتابه ما ذكرت لكن يظهر منه انه رجع عن هذا القول وهذا
النقل وان لم يكن محققا لكنه يرفع القطع ويورث الوهم واما الكليني فهو وان قال بذلك في اول كتابه ولم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء
الثلثة شهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلمنا تسليما على صحة ما في كتبهم ولكنك من اين علمت ان الصحة عند القدماء هي قطعية الصدور بل هي عبارة
عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء من الفحول فان قلت انه قد صرح جمع من العلماء على ان
الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور قلنا هذا مجرد الافتراء وعلى فرض التسليم يكون قول هؤلاء معارضا بقول هؤلاء الفحول فيحصل
التعارض فمن اين حصل القطع بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون هؤلاء بل كل محتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدور الاخبار
المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحة عند القدماء بهذا المعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور لكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عنده
قطعية الصدور اما ان يكون مفيدا للوصف او للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطعي عقلي
واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضاه ومعناه ان مقتضى عادته يكون افادة القطع بحيث لو لم يفد
لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك وتابعا سلمنا عدم كون معنى القطع العادي
ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال تعمده في الكذب لنا عدم التعمد في الكذب لكن نقول ان القطع بالصدور الحاصل للصدوق انما
يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه او من الناقل له والخطاء منه او من الناقل له ويحتمل التبديل من الناقل ومنه ويحتمل النقل بالمعنى منه او من الناقل
كما هو غالب قد اخطأ في فهم المراد فمع قيام تلك الاحتمالات من اين حصل القطع بكلامه وخامسا ان قول الثلثة يكون محصلا للقطع لكن قول كل
واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك وسادسا سلمنا ان قول كل واحد يفيد القطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بان الصدوق قاطع بهذا
الحديث الخاص المفروض عليك مثلا مع احتمال التبديل والنقل سهوا والزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جمعا من اهل العلم
يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع وليس لهم ادعاء في كل اية وسابعا سلمنا جميع ذلك لكن هل انت لا تقطع بان في جملة الاخبار المودعة في الكتب

في ان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور على قول بعض

الثلثة

من كلامه

حدث

فاذن الاخبار الآحاد حجة من باب الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون باب العلم بالمعنى الاعم منفتحا فمن ادلتها ان بناء المسلمين في زماننا على العمل بالاخبار التي تطمئن اليها النفس في اخذ
فتاوى المجتهدين ولا يقتصرون على الشفاه ولا على الكتاب وهذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي ص الى زماننا حتى ان اهل المدينة ما كان دينهم اخذ جميع احكامهم مشافهة عن النبي ص بل الزوجة كانت ترجع زوجها
والولد اباه والطفل معلمه وهكذا ومن المعلوم عدم حصول القطع لهم في جميع تلك الاخبار وهكذا اهل البلاد في زمن الائمة بل اهل بلدهم ايضا مع امكان الاخذ منهم فسيرة المسلمين واجماعهم على ذلك من قديم
الزمان الى زماننا تدل على حجية الواحد اما التقرير المعصوم ولكشف اجماعهم عن رضائه واذا ثبت الحجية للخاصة ثبت لنا بادلة الاشتراك لان الداعي على الخلاف حكمنا هنا مع الخاصة ان كان اختلاف الزمان لاحتمال
النسخ فيه الاجماع على عدم عروض النسخ في هذه المسئلة مع ان النسخ بعد انقطاع الوحي لا يجوز له ولاحتمال التقية فيما ان النبي لا تقية عنده مع ان هذا الاحتمال يرفع جهة التقرير لا الكشف لاختلاف الاشخاص فيتقيه

حديث غير صادر من المعصوم سلمنا عدم قطعك بذلك اقل لا تظن سلمنا عدم ظنك بذلك اقل لا تشك سلمنا عدم شكك اقل لا يحتمل عندك ولو موهوما فبناء على هذا
يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف حصل القطع لك بالصدور وثانيا سلمنا عدم حصول ذلك لك الا نقطع بان حديثا واحدا من الاحاديث
المودعة في الكتب الاربعة يكون غير صادر من المعصوم سلمنا عدم القطع اقل لا تظن سلمنا اقل لا تشك سلمنا اقل لا تحتمل فهذا المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل
يحتمل ان يكون في التهذيب او في الاستبصار او في الكافي او في الفقيه فبضم الكل يحتمل الكذب والحاصل ان القول بقطعية صدور الاخبار المودعة في
الكتب الاربعة من المحشي لا غلا **فان قلت** ما ذكره الفاضل الشارح الذكر من ان الاخبار كلها قطعية الصدور انما هو لاحتفافها بالقرائن القطعية
الدالة على صدورها فان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بعد كذبه ومنها ذكر
الرواية في الكتب التي الف لهداية الناس مع امكان تحصيل العلم للمؤلف فيظهر قطعية الرواية عنده ومنها تعاضد الخبرين او الاخبار المتوافقة
في المضمون ومنها كون الراوي ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها كون الراوي ممن ورد في شانه من الامام مدح يتمايل على وثاقته ودينه
وعدالته الى غير ذلك من القرائن التي لا تعد ولا تحصى **قلت** اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة فهو فاسد جدا واغلط
خطا اما اولا فلانا سلمنا عدم تعمد المشايخ الثلثة في الكذب لكنهم ليسوا بمعصومين حتى يكونوا مصونين عن الخطا على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو
من باب الاجتهاد والخطا فيه غير عزيز جدا واما ثانيا سلمنا عدم احتمال الخطا في حقهم واما عدم احتماله في حق الرواة فمم وثالثا سلمنا عدم احتمال
الخطا في حقهم ايضا ولكن عدم احتماله في حق النساخ مم واما قولك ومن جملة القرائن كون الراوي ثقة فهذا ولا منع حصول القطع بعد كذبه في
الرواية فانه بعيد وثانيا سلمنا ذلك ولكن ذلك ينفي تعمد الكذب واما الخطا فلا قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية
الناس فيها ولا منع حصول العلم بامكان تحصيل العلم للمؤلف وثانيا منع استلزام القطعية عند المؤلف القطعية عند الغير وثالثا احتمال كون المؤلف
ممن يكفي عنده مطلق الاعتقاد ولا يلزم عنده تحصيل العلم ورابعا يحتمل كون المؤلف مخطئا في الاعتقاد على فرض تسليم القطع فتدبر قولك ومن
جملتها تعاضد الاخبار فيه ولا ان ذلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن المنازع او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطا والسهو
من الناقل والناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر قولك ومن جملتها كون الراوي ممن اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه فيه اولا ان جعل هذا قرينة على مطلوبك فرع كون الصحة عندك هذه عبارة عن قطعية الصدور وهو اول الدعوى كما مر وثانيا
ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال الاجماع ما الاجماع وما ادريك ما الاجماع وثالثا غاية ما الباب تسليم ذلك في حق من
انعقد عليه الاجماع واما غيره من الرواة يجري فيه الاحتمالات منعه ثم المطلوب من عدم القطع مضافا الى ندرة الرواية عن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم قولك
ومن جملتها مدح المعصوم فيه اولا ان ما صدر من المعصوم خبر واحد وهو ظني وثانيا ان عدالة الراوي تمنع عن التعمد لا عن الكذب سهوا وخطاء
مضافا الى ندرة هذه الاشخاص وندرة روايتهم وبالجملة القول بقطعية الاخبار والاخبار المودعة في الكتب الاربعة مما لا يكاد يصغى اليه فظهر من مضاعيف
ما ذكر ان باب العلم التفصيلي بلا واسطة شرعية او بواسطة شرعية في معظم الاحكام مسدود ومرادنا من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل
القاطع والمتواتر المعنوي وامثال ذلك ومن قولنا بواسطة شرعية انما يكون هو المتواتر اللفظي فقط والقرآن وامثالها مما يمكن اعتباره قطعيا
مقيدا بعد حصول الوصف على الخلاف **فان قلت** كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية
وشمولها للغائبين مع ضميمة مقدمة اخرى اليه من قبح الخطاب بما له ظاهر واراده ما هو خلاف الظاهر من دون نصب قرينة قلنا انا قد بينا الثمرة
بين القول بعموم الخطابات وخصوصيتها للمشافهين في بحث خطاب الشفاهي بوجوه منها انه مع عموم الخطابات بعد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح
الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلف به للغائبين تحصيل فهم المشافهين او ان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين او الطائفتان
مكلفتان بتحصيل فهم ثالث وكل واحد منها مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث فان
نشاغيه عن البيان ولا الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول وقبح الخطاب واراده خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن يحتمل نصبها بحيث
فهم المشافهون ثم اتفق وبالجملة ادعاء ان العلم القرآني من العلوم الحاصلة بلا واسطة ليس بجيد **فان قلت** ان الاخبار المودعة في الاربعة
وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى الاجماع العلماء قديما وحديثا على العمل بها ولم يعارضها مساو لها او اقوى قلنا
اولا ان عمل الكل في الكل مم انه نحن نقطع بان كل تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد المرتضى
ومتابعيه من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع مما لا يكون كاشفا لان العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا
الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انتفاءها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض الاصحاب هذا المذهب وبعضهم عملوا بها لاجل كونها
من المظنون الخصوصية بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل كما هو ايضا مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم يفد
لم يعملوا بها فعلى هذا الاحتمالات ان يثبت لنا الاجماع الكاشف عن الاعتبار مضافا الى ان المسلم من مما الاجماع قيامه على اعتبار الاخبار الصحيحة المذكورة

اهل الاشتراك ولعمرك ان تقريرهم
اهل زمانهم لعله كان لاجل علمهم
بمطابقة اخبار زمانهم للواقع
ان يعلم العاملين بذلك فيه
لولا انا نعلم بجواز الكذب في زمنهم
الاخبار وثانيا ان مجرد العلم بما
لمطابقة لا يكفي في عدم المنع عن
العمل بالخبر باعتقاد انه واحد يحتمل
عند العاملين المطابقة وعدمها
لانه اغراء بالجهل او كثرة الوسائط
لنا الا لهم فقيه انها لا تصير فارقة
بل لهم كانوا يعملون بالواحد حتى
مع كثرة الوسائط ومنها ان
نصب النبي والائمة الولاة في البلاد
لتبليغ الاحكام واثبات ان
على الجبار حجة الوالي لهم مع وجدانا
للاستقراء والتقرير لغو نعم ايضا
لولا حجة قولهم ونحوه ان ارسالهم
الرسل الى الاطراف لتبليغ الاحكام
بالتقرير المذكور ومنها ان
اصحاب الائمة دونوا كتبا كثيرة
تبلغ ستة الاف او اربعة الاف
واهل عصرهم كانوا يعملون بمحتملها
والحال ان العلم غير حاصل غالبا
لهذا هؤلاء فاجماع اهل ذلك
العصر وتقرير الائمة اياهم بذلك
على حجية الاخبار لهم ولم يجعل فصلا
بين افراد الواحد وادلة الا
شتراك تعم الحكم بالنسبة الينا
منها اجماع علماء الامامية على
العمل باخبار الاربعة وان كان
عمل بعض لاجل كون جلها او
كلها قطعية عندهم واخرى باب
الظن الخاص واخرى باب الظن
المطلق ومنها ان الكافي دون
في الغيبة الصغرى وهي زمان
حضور الامام ع وتمكنه من الرجوع
وكان هذا الكتاب مشتهرا لذلك
اليوم بين الامامية لكونهم مؤمنين
لطائفة قليلة ومؤلفه من المشاهير
مع حكم العادة بعدم حصول
العلم غالبا للعاملين به فتقرير
اياهم كاشف عن الحجية ويتم في سائر
الاخبار بالاجماع المركب

ومنها المرتضى ركب من امور ظنية يحصل من مجموعها العلم وهي ذهاب المعظم الى ذلك حتى الشيخ بل الكليني والصدوق ايضا لانهما ذكرا حديث الاخذ بالاعدل عند تعارض الخبرين في كتابيهما وتدوين العلماء
كتب الاخبار والاجماع المنقول عن الشيخ والعلامة وغيرهم على الحجية المقدم على اجماع المرتضى بوجوه والاخبار العلاجية وتدوين العلماء علم الرجال وطابق العقلاء على اعتبار بناء الواحد في
امور دينهم ودنياهم الا ما خرج وتحريض المعصوم اصحابه بتدوين الاخبار وعدم تدوين القائم كتابا للشيعة يغنيهم عن العمل بالاحاد مع علمه بالحال ومنها اية النبأ والنفر والسؤال والكتمان قلنا
اما الجواب عن الاول فهو ان محل الكلام حجية الاخذ على فرض انفتاح باب العلم غالبا كزمن المرتضى على زعمه حيث اجتمعت فيه الاخبار وجمعت الاصول بحيث كان الشخص متمكنا غالبا من الاجماعات
المتواترات اللفظية والاخبار القطعية للقرائن الخارجية واما اصحاب النبي والائمة فكان باب العلم منسدا لهم في الاغلب لعدم تمكن المعصوم من قضاء حوائج جميع اهل زمانه رجالا ونساء قريبا ونائيا
مشافهة وبلا واسطة وعدم تمكن كل الناس من اخذ شتات مسائلهم بتذكية العدلين الذين عدالتهما مقطوعة وذلك في غاية الندرة **فان قلت** انا نعمل بالاخبار الموثوقة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامرنا
الشارع المقدس بعد التبين عند قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان المشايخ الثلثة ايتهم قالوا ان هذا الخبر مثلا قول المعصوم
وثانيا ان الاية غير تامة الدلالة وسيجيء انشاء الله تعالى **فان قلت** انا نعمل بالاربعة الى شهادة هؤلاء الثلثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة
وثانيا ان ذلك ليدل على اعتبار الشهادة حتى في موضوعات الاحكام والحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك
مما لا شك فيه ولا شبهة يعتد بها **المقدمة الثالثة** في انه بعد فرض الانسداد وثبوته هل يثبت المكلف بالعمل على اي شيء فهل هو مكلف
بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على القدر المعلوم او على الاحتياط ان امكن والتوقف فيما لا يمكن كما في المعاملات مثل ما لو دار الامر بين
كون المال لزيد او عمرو او غير ذلك فيه احتمالات منها ان يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساد ذلك اظهر من ان يبين اذ المفروض الانسداد فالتكليف
بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الاشاعرة فضلا عن نحن فيه على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلوم وعدم التكليف بما سواه
وذلك الاحتمال ايضا فاسد لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فان الفاقد المعلوم من الصلوة مثلا من الاجزاء التحريمية والركوع والسجود ونحوها بطريق
الاجمال ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلوة فقد خالف الواقع قطعا وقد سمى العلماء هذا التحصيل
المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والتدين بدين خير المرسلين بل لا يبقى له من الاسلام الا رسم ومن الايمان الا اسم وهذه المقدمة ليست محل نزاع
عند اولي الالباب وخال عن الشك والارتياب **فان قلت** المراد من قولك المقتصر بالمعلومات خارج عن الدين انكار انه كافر فقط اذ لا يشترط في الايمان
العمل بالاركان ولم ينكر ذلك الشخص ضرورة بل من ضروريات الدين ايضا وانكار انه مخالف للتكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالصغرى
مسلمة ولكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الاجمال العرضي المصداقي
الذي دار الامر فيه بين المحرم وغير الواجب كالشبهة المحصورة فانهم ذكروا فيها اقوال الاسبعة منها جواز التصرف فيها اجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة
ولا شك في مخالفة هذين القائلين للواقع قطعا ولم يحكم احد بخروجهما عن الدين ومنها في الاجمال العرضي المصداقي الذي دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام
كاشتباه جهة القبلة فان بعضهم حكم على التخيير في الجهات المشتبهة وظاهر التخيير الاشتراك بل ذلك مصرح عبارات اصحاب هذا القول ولا شك ان هذا القائل
قد خالف الواقع قطعا عند اشتراك الاشياء واختيار الصلوة الى جهتين كان صلى الظهر الى احديهما والعصر الى اخرى وليس بخارج عن الدين ومنها في الاجمال
العرضي المراد الذي دار الامر فيه بين ان يكون الواجب هذا او ذاك كالظهر والجمعة يوم الجمعة فقال بعضهم هنا بالتخيير والظن منه الاشتراك بل هو مصرح من اصحاب
هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الاتيان لكل منهما احدى جمعة والاخرى في اخرى وليس مع ذلك خارجا عن الدين ومنها المسئلة المدونة
في كتب الاصحاب من انه لو اختلف الامامية على قولين قول بالوجوب وقول بالتحريم فالاكثر على ان الحكم للفرقة اللاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع الى
الاصل ولا ريب ان هذا القائل قد خالف الواقع قطعا اذ المفروض حصول القطع بوجوب قول الامامي احد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وانكار
المراد انه خالف التكليف الظاهري فالصغرى ممنوعة اولا ان البداية كافية عليك اذ من المعلوم الاولي انه لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم
بقول كل اهل الاسلام انه لم يشرع بشرع الاسلام وانه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي اوردتها علينا بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع
قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالاحكام الواقعية منجزا او على بقائها معلقا اي ما لم تتعذر بعذر معلوم العذرية وانسداد باب العلم لا يكون عذرا لمعلوم
العذرية بجواز العمل بما هو قائم مقامه وهو الظن فان صادف والا فهو معذور وبقبح التكليف بما لا يطاق وثالثا بان من ملاحظة الاجماعات الكثيرة القريبة
من البلوغ الى حد التواتر الدالة على اشتراك التكليف كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة حكم الاولين حكم الاخيرين ومن ملاحظة الاجماعات
المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة ذهاب الاكثر العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل من شرع بشرع الاسلام
في بدو الامر ولاحظ ارسال الرسل وتبليغ الاحكام وبناء المسلمين في كونهم يرتكبون افعالا وتروكا على انه مكلف بجميع التكاليف التي ارتكبوها تحصيل القطع
بالاشتراك وبان الاقتصار على القدر المعلوم لا معنى له وان تلك المخالفة المعلومة اجمالا لا يعتبر فيها ذلك العلم وان لم يكن كل واحد من تلك الملاحظات
الاربع مفيدا للقطع لكن يحصل التراكم القطع بما ذكر ورابعا سلمنا ان الاقتصار على المعلوم ليس بديهي الفساد ولا هادما للشريعة ولا مخالفا
للاجماع ولا للامر القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع ولكن نقول ان التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق وبلزم
على المكلف تحصيل القطع بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ح يحتمل ان يكون التكليف ابتداء على القدر المعلوم ويكون التكليف بالمجمل من باب
المقدمة ويحتمل ان يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمال العرضي المراد الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون
الاقل مما لا يكون المكلف ممتثلا بامتثاله ولو بعد لو كان المكلف به الاكثر فاذن لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال
ولو بالخروج عن العهدة كونه قاطعا باشتغال الذمة فيحكم القوة العاقلة ح بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال وتحصيل القطع بالامتثال
وبطريق اخر وهو انه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب قبل الفحص بانتفاء الخصم لكن الخصم يدعي ان انتفاءه مشروط بامكان تحصيل العلم ويقول

بعد

ومنها ان بعد فرض انسداد باب العلم فتكليف المكلف بما اراد

وهذا العلم الاجمالي اوجب المحض علينا ولم يكن واجبا عليهم بل كانوا كالمقلدين المجتهدين في زماننا او اوجب اختصاص العمل بالاخبار بالفقيه دون العامي في زماننا بخلاف زمانهم فلعله اوجب فرقا اخر وهو حجية
الخبر لهم لا لنا فالموضوع مختلف فلا نيم الدليل على حجية الاخبار مع الفتح الاعلى حتى صحيح القدماء والصحيح الاعلى والصحيح المشهوري فكيف بما عدا الصحيح سلمنا لكن القدر المعلوم من اجماعهم انما هو
الخبر الصحيح الصادر من العدل الامامي الضابط الخالي عن المعارض المساوي وهو نادر سيما في ابواب المعاملات فباب العلم مسدودا غالبا ونوهم ان الصحاح العامة كافية مدفوع بحصول العلم الاجمالي
بتخصيصها بعد ملاحظة معارضاتها من الظنون المطلقة كالاستقراء والشهرة وعدم الخلاف والاجماع الظني وغيرها وما ذكر تقدر على استخراج اجوبة سائر ادلتهم وان شئت البسط فراجع رسالتنا المفردة

بعد الاشارة اليه وبعبارة اخرى بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي شككنا في بقاء التكليف وارتفاعه ومقتضى الاستصحاب البقاء **فان قلت** منع عدم الانتصاب
على المعلوم التفصيلي لا وجه له فان القوة العاقلة حاكمة بعد التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة
بذلك اما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ح او لوجود الدليل على العدم اما الاخير فباطل اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا والكل
مفقود **اما الاول** ففيه ان الدليل موجود وهو ما مر من الاربعة فان تمسكت بما خذا صالة البراءة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او امر
علم ارادة العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل انما هو في المكلف به لا التكليف حتى
يجري اصالة البراءة **وخامسا** انا سلمنا ان الاصل على المقتضي على القدر المعلوم ولكن ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها
اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لا يجابه اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما دار معلوم ووقع
التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم ح ربما يجر الى الفساد وهتك حرمة الانفس والاموال وكذا لو نوزع في تركه ميتا ودار الامر بين كونه لبيتهم فلو توقف
الحاكم ح لا يجر الى الفساد بين المتنازعين او الى موت الايتام من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بنى المجتهد فيها على التوقف لا يجر الى اختلال نظام
العالم ولزوم خلاف الايتام بالمطلوب من الحكم على الاطلاق فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الانتصاب المعلوم واذا ثبت عدم
الانتصاب في تلك الموارد ثبت في الباقي بالاجماع المركب والحاصل ان في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به
يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم لكن لا ضير في مخالفة الاصل اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الانتصاب على القدر المعلوم كافيا
للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة نظرا الى ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية والخطاء
فيه غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد تختلف حتى انه قد يوجد المسئلة اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم
في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه
للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن
مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وبه ظهر الجواب عن قولك ان العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه
للواقع اما اولا فبان هذا الكلام تناقض صريح اذ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكانك تقول ظنوني بمجيء كل واحد من زيد وعمرو وبكر
على التفصيل ومع ذلك اني قاطع بعدم مجيء احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة موهوما لا مظنونا ولا مشكوكا
ولا مقطوعا واما ثانيا فبان تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها لعدم الهدم الشرعية بنحو تلك المخالفة كما مثلنا لها من الامثلة بخلاف ما لو اقتصر
على المعلوم واما عن قولك كيف لا يظن بذلك اما اولا فبما مر من الجواب الاول واما ثانيا فبان الانتصاب على المعلوم فيه المخالفة القطعية والعمل
بالظن فيه المخالفة الظنية واذا دار الامر بين المفسدتين احدهما القطع بالمخالفة والاخر الظن بها فلا ريب في تقديم الاخير كما لو وردت عطشان
على اناءين احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا ريب في ترك تلك الحالة لو اختار المقطوع لذمه العقلاء واما ثالثا فبما مر ايضا من الجواب الثاني ومنها
ان يبنى بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وذلك لاحتمال ايضا خال عن السداد كما سابقه وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط هنا
القطع بما وافقه الواقع وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بجميع محتملات وجوبه لو موهوما والا ترجيحا عن جميع محتملات حرمته لو موهوما ولا بد له من التفحص
عن الموارد وموارد اختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون مجرد التفحص فيه عسرا وحرجا فضلا عن العمل به بعد ذلك فانه لا شبهة في ان العلم
بمواضع الاحتياط والعمل به فيما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولا جل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون
منافيا للغرض الذي سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول المحتاط في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل
الى الاخير لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول وبهم الامر في العبادات ح بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن ثبات الاجماع
الذي ادعيناه مقدمة بثبوت احد مقدمتيه بالبرهان العقلي **الثالث** ان سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب
لكن نحن نقول انه اذا كان العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى عامتهم نفسا ابين عن الامس للايات والاخبار الدالة
على نفي العسر والحرج ومن الايات قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله ع بعثت على الملة السمحة
السهلة الى غير ذلك من الاخبار التي حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم **فان قلت** العسر والحرج وانكما منفيان الا ان العمل بالظن ايضا
حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط ثم وما يقال في الجواب عن هذا
الايراد من ان الاحرج دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط من موهوم فاسد لان العمل بالمظنون انما يكون اولى
بالاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة
الاشتغال المقتضية للاحتياط والعرف يفهم ورود الاشتغال على ادلة نفي الحرج قلنا اما فيما اذا ثبت لنا تكليف وفرد بين ويكون هو بالنسبة الى احدهما

في حجية الظن فلنها قد بلغت العشرة
وتجاوزت النهاية الثالثة بعد ما
عرفت الانسداد الاعلى في ابواب
الفروع فهل الكلام ح في العمل
بالظن من حيث انه ظن واعلم انه
على فرض هذه الصغرى ام لا
ح تحصيل العلم او العمل بالاحتياط
او البراءة او التخيير بين الظن و
الاحتياط او بين الظن والبراءة
او بين البراءة والاحتياط او
التبعيض مكان التخيير المذكور
او الرجوع الى الاصول العملية
كالاستصحاب واصل الاشتغال
واصل البراءة والاحتياط واصل
الاباحة كل في مقامه وغير ذلك
من الاحتمالات وجوه منقول
فنقول اما لزوم تحصيل العلم
التكليف بها الاحتياط ولو قيل
ان المكلفين كل انفسهم
ثابت العلم على انفسهم
صار واسبا لعدم اتيانهم بالواجبات
من عقابهم على عدم اتيانهم بالواجبات
الواقعية لا الاقتصار بالاحتياط
نباني الاحتياط خطابا وعقابا او
عقابا قلنا هذا مسلم لكن لا نوجد
كل العقاب انهم وان صار واسبا
للامتثال لكنهم غير معتقدين
بالسببية فتامل مع علم حصول
النقوبة بفعلا من المعتقدين
مع علم صدق الخطاب بالنسبة
اليهم زمن تمكنهم شرط الاتيان
بالاختيار منتف من وجوه و
اما الاقتصار على المعلومات
والاخذ بالبراءة فيما عداه
فيستلزم الخروج عن الدين
وهدم الشريعة لكن عمل الاكثر
بها كثير في كثير من الاحكام
الاشتراك بل مخالف للاجماع
الصغرى ت

وذكر بعض المحققين ذلك في هذا المقام انما هو للمناقشة لا الاعتقاد مع ان مخالفته لا تضر بالاجماع مضافا الى ان مقتضى البراءة التوقف عن الافتاء في المعاملات ولزم اعلاف بما لا يمكن فيه
الاحتياط فيلزم اختلال النظم وبهم الامر فيما عداها بالاجماع المركب لا يمكن قلبه لقوة ضميمته سلمنا ان لا دليل على بطلان البراءة لكن لا دليل عليها ايضا فنسلم اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لو لم يجز
مخالفة المعلوم بالاجماع والحكم بالبراءة فلم حكم بعضهم بجواز ارتكاب الجميع في الشبهة المحصورة وحكم العلامة بجواز طرح الامرين فيما اجتمعت الامة فيه على قولين بل العادة قاضية بحظ المجتهد في بعض ظنونه في جميع
ابواب الفقه ومع ذلك يعمل بظنونه في كل ابواب الفقه سواء العامل بالظن الخاص المطلق قلنا كل ذلك على فرض صحة المقيس عليه ليس مع الفارق واما وجوب الاحتياط الكلي فيما عدا المعلومات فمستلزم للعسر
والحرج الشديد وموجب للتوقف عن الافتاء في المعاملات المستلزم لاختلال النظم مع انه في دوران الامر بين الوجوب والحرمة كيف يمكن الاحتياط وان حكمت بالتخيير في مثله ففيه ان ما يحصل من التخيير وهو الاخذ
باحد الطرفين يحصل من العمل بالظن ايضا فكيف يعد الظن باحد الطرفين يحكم بالتخيير ولو قيل ان ادلة نفي العسر انما تعمل بها اما لورود دليل على العسر هنا فلا ورود للايات التي هي
عن العمل بالظن قلنا ان انصرفت الى صورة العسر مع ايات نفي العسر ارجح من ايات النهي فيما نحن فيه سلمنا تعارض الايتين وتساقطهما وبقي اجماعهم على قاعدة نفي العسر فالمرجع دليل على خلافه سلمنا عن المعارض الا ان يعارض باصالة حرمة العمل بالظن فتتوهم النقض بما اذا انجر ظن المجتهد في جميع ابواب الفقه الى طرف الاحتياط فالعسر والاختلال لازم على العمل بالظن سواء جدا واما التبعيض بين الاحتياط في البراءة فهو مسلم ان عمل بالاحتياط في مظنون التكليف وبالبراءة في موهوم التكليف وليس هذا الا عملا بالظن لان عمل بالاحتياط في موهوم التكليف فهو مستلزم للاحتياط في مظنون التكليف فهو مستلزم للبراءة في موهوم التكليف بطريق اولى فتعين التبعيض بنحو ما ذكرناه ففي العمل بالظن بين البراءة والاحتياط ولو قيل العمل بالاحتياط الى حد لا يلزم العسر واعمل بالظن فيما عداه ولا زم التبعيض في موارد الفقه بين الاحتياط والظن قلنا ان المجتهد لا يمكنه هذا التحديد في جميع ابواب الفقه بحيث لا يلزم عسر عليه ولا على مقلديه لاختلاف دواعي الناس واحوالهم فهذا التحديد لا يمكن مراعاته عادة اولا لاختلاف الدواعي ولو امكن فلا يمكن اطلاع المجتهد عليه ثانيا ولو امكنه فهو عسر عليه ثالثا منفي بادلة العسر مع انه يقبح من الحكيم ان لا يجعل سبيلا جليا لعباده ويامرهم بالتبعيض الموجب لعدم الانتظام تامل

موجه بعشرين لاخر لنفينا المعسور بنفس الادلة الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذا الموضع التي يكون الدليل على ثبوت التكليف بالاصل فارقبك
انكان نفس الحرج منفيا في الشريعة فلم يرتب الشارع المقدس بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد لو لم يقم دليل على ثبوت التكليف هنا لنفينا بتلك الادلة
ولكنها مختصة بتلك المواضع النادرة هذا ولكن الحق في الجواب الاول والثالث وانكان صحيحا الا انه ليس كافيا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط
موجبا لاختلال نظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور كان موارد الاحتياط عندهم قليلا غاية القلة
وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم لكنا قلنا بلزوم الاحتياط في
المواضع فان قلت الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع بالاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في الموضوعات
دون الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات
والى تلك الصورة لكن نمنع اعتبارها لانها انما لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة
بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطان ويبقى الدليل الاول سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فاقول
لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع انعقاد الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا
للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح
وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فاولا بان الاجماع
انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال بانيا الواجبات كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرحوا
به بل اطبقوا عليه وثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات
الصرفة ثم واما عن الايراد الثاني فاولا بان الاية الشريفة مختصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر لا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية لما
لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب
ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبني على عدمهما وفساد هذا ايضا اظهر من الشمس
اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا
لاصالة البراءة كما هو مذهب من يقول بها ممن يفتقر بالمعلول وموافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من المحتاطين يكون مستلزما
لترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكان قاطعين بالمخالفة نظرا الى
القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام الى للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المستلزم ايضا حرام ثم ومنها ان يبني
العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد كسابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات
او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير هذا الاحتمال
فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد امور الاول انه مخالف للاجماع القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا
لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجدنا نادرا من الاحكام خاليا من الاخبار لا قصرنا باجماع الامامية فلو لم يوجد ذلك ايضا فيكون الحكم
التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحالنا في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم
بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضر بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي وجده ثلة بحجيته ومع ذلك فهو مجمع على عدمه واما في الثالث ان القوة
العاقلة كما يحكم باستناع ترجيح المرجوح كذلك يحكم باستناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث
ان التخيير يكون مقتضيا التجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بنا العمل على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى
ذلك جواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بنا العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال
ح ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون التخيير بين المظنون والموهوم او التعيين للمظنون وعلى التقدير يكون العمل
بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون ثم واما في العبادات فيما دار الامر فيه بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد
ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس
وهو انه لا ريب في ان دوران الامر بين الاشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين اختيار ما يكون موجبا لبراءة الذمة وما يكون موجبا لاشتغالها
لكان اختيارا اولا بحيث لو صدر اختيار الثاني من عاقل نسب الى السفه وان هذا الا اقتصاص القدر المعلوم وقد فسد الخروج عن الذم ومنها ان يبني العمل
بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك التخيير ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص وقبله اما
الاول فلان التخيير فيه يتخير بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك والقوة العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال

منع

مضافا الى الاجماع على نفي هذا التبعيض بل على نفي التبعيض باقسامه وما ذكرنا نقدر على ابطال سائر المحتملات وان اردت التفصيل فراجع رسالتنا المفردة فانا قد بلغنا فيها اقصى الغايات الرابعة
بعد ما عرفت حجية الظن من حيث انه ظن في جميع ابواب الفقه في الجملة فهل يعم الحكم جميع اسباب الظن او يختص ببعض دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم التي هي محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار
لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والضعاف المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لعدم ذهاب الاكثر الى حد طرفيه بحيث يوجب ظنا عليه كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب
الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاقتصار فيما خالفه على القدر المتيقن الاقتصار في مقام العمل على قسم من القسم الاول وهو الصحيح
الاعلى كما عليه صاحب الوافية ودرك فلا يبعد بان حتى الى الصحيح المشهور لكن يردهما انه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلى وان كان الظن على خلافه لمعارضة شهرة او صحيح مشهور منجبر بالعمل او حسن او موثق او نحوها
منفي بالاجماع واما الثاني اي التخيير في العبادات اما قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص واما بعد
الفحص فهو مسلم ولا يضر بمذهبنا لانا انما نقول بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط فبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيان ما هو موهوم
الوجوب او ترك موهوم الحرمة فلا يكون منافيا لمذهبنا ونحن لا نمنع ذلك اذ غاية ما في الباب نفينا اللزوم ويمكن عندي نفي التخيير في تلك الصورة ايضا لان
المتشابهين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلاف ما به الاحتياط موهوم ومنها ان يبنى العمل بعد الانسداد على التبعيض
بين الاشخاص بمعنى ان من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا وذلك ايضا فاسد من وجهين الاول مخالفة الاجماع القاطع
والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج ومنها ان يبنى بعد الانسداد على تبعيض الاحتياط بمعنى
لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد دون بعض اما ان يعمل في غير موارد احتياطه على اصالة البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلاثة وكل
ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد واصالة البراءة في اخر ليس الا التوقف في المعاملات وقد عرفت انه يوجب اختلال نظام العالم والعمل
بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتشابه بينهما ومنها ان يبنى على التبعيض العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في بعض
الموارد دون بعض فاسد ايضا لانه اما ان يعمل في غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على الاول
مستلزم للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجح والثالث لاختلال نظام العالم بالنسبة الى المعاملات وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات
والرابع للتشابه بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضا فاسد للاجماع القاطع على انا بعد ما ابطلنا الاحتمالات بطلان التخيير
بينها يظهر منها وبصيرنا ظانا بعد واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات لا يبقى احتمال العمل بالظن وهو المطلوب وظهر في طي ما ذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن
عموم حجيته بالنسبة الى مورد الفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية ثم في ذلك المقدمة حوالنا مل حتى يظهر لك حقيقة الحال **المقدمة الرابعة**
في انا اذا بينا العمل بالظن من المقدمات الثلاث في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصا بسبب دون اخر تحقيق الكلام ان الظنون
على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وامثالها والتي هي مظنونة اعتبارها
ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك موجب للوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق وامثالهما من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها
ولا الى عدم اعتبارها فصارت مشكوكة الاعتبار وقسم موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين وفتوى
المفتي وعدم علم الخلاف والعلم بعدم الخلاف لغيره الكاشف عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن الى
الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك
لوجهين الاول انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعلقية فبعد انكسار صولة الاصل بامر مجمل ما ان يترك العمل بجميع افراد الظنون او يرجح بعض
الافراد ويعمل به او يعمل بالتخيير او يعمل بالجميع لا سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو البراءة العقلية ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا
مرجح فان قلت المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار قلنا اولا ان الدليل على كون الظن مرجحا ما دام وثانيا
سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس الامر فيه دائرا بين المحذورين وثالثا انه لو كان مرجحا مطلقا
للزوم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع ان احدا لم يرجح بالظن هنا ورابعا ان الظن باعتبار بعض الافراد
لا يكون منافيا لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائرا بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامسا ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالانشغال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن المعلوم حجيته اجمالا فان قلت ان امرنا دائر بين المحذورين لان الاصل حرمة
العمل بالظن فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو سلسلة مظنون الاعتبار اذ دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة للزوم الرجوع الى
المرجحات ولا ريب ان الظن مرجح كما عليه بناء العقلاء ولا يجري قاعدة الاشتغال ايضا قلنا كون مظنون الاعتبار قدرا متيقنا في الواقع اول الدعوى
وثم ولا الى الثالث لكونه مخالفا للاجماع ولما مر من ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو
المطلوب الثاني انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوما بلزوم الاقتصار بالمعلومات فان قلت بناء على هذا فعند الى مشكوك
الاعتبار واقتصر به ولا تتعد الى الغير لان الضرورة تتقدر بقدرها قلنا اولا ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها مما عدنا من سلسلة
موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار في الحقيقة هنا سلسلتان مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجود له وذلك لان علة كون
تلك الظنون موهوم الاعتبار وذلك بورث الظن وفيه ان بارث ذهاب الاكثر الوصف مطلقا بل بورث الوصف اذا لم يعلم بدليلهم او علمنا به وراه غير مخدوش
اما بعد علمنا به بانه مخدوش فلا يحصل الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وقد عرفت انه قد دحض بامر مجمل فكيف يورث الوصف وكيف
نصير تلك الظنون موهوم الاعتبار وثانيا اما بعد ما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير
مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وهما فوقع الشك في المكلف به فمقتضى قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ التخيير منفي بالاجماع ظاهرا وبالامر غير دائر

من الظنون كما هو صاحب الوافية فلا مقتضي لوجوب العلم الاجمالي بمطابقة بعض كثير من تلك الظنون الشخصية المتعارضة مع تلك الصحاح الاعلائية في مجرى ابواب الفقه للواقع فالعمل بتلك الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي لا دليل عليه بل مخالف للاجماع و بناء العقلاء بل للعقل لانه ترجيح للمرجوح وللمساوي اذ ليس العمل بها مع هذا الفرض قدرا متيقنا في مقام العمل وان عمل به مع عدم كون الظن على خلافه كما هو صاحب المدارك فهو مسلم لكن الصحاح الاعلائية بهذا الوصف في ابواب الفقه نادرة لا تكفي ازمع الاقتصار عليها يلزم العسر فيما عدا تلك الموارد وان احتاط والخروج عن الدين ان عمل بالبراءة فضلا عن الحذر وفلا بد من التعدي من تلك الصحاح المذكورة الى غيرها من الظنون فان تعدى الى الظنون الشخصية المعارضة مع الصحاح الاعلائية والواحدة للعلم الاجمالي لزم التعدي الى الواقع ليس معارضا معها من تلك الظنون للاولوية والاجماع المركب وان تعدى الى الخالية عن معارضة الصحاح خاصة ثبت لزوم التعدي في الجملة ايضا سلمنا لكن الصحاح الاعلائية لو عمل بها الجميع حتى ما لم يعارض منها لم تكف في ابواب الفقه سيما ابواب المعاملات تتبع

فيما يتعلق بالظنون

... سيما في شيوع الاستدلال في ابواب الفقه عند فقدها فان تمسك بالاطلاقات والعمومات فهي مخصصة بالمجمل كما عرفت فلا مفر من التعدي الى غيرها ولو قيل ان لصاحب دليلا على عدم اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلى وهو اية النباء فانها تدل بمنطوقها على التبين عن خبر هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد لعدم حصول العلم بعدالته بتزكية الواحد والفاسق موضوع للامر النفس الامري فلا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون خبره حجة والمفهوم وان دل على حجية قول العدل المزكي له الملازمة لحجية قول المزكي لكن المنطوق عند التعارض اقوى من المفهوم قلت بعد تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية مقدمية ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي دلالة اصلية فتقدم اي لذلك بل العرف يفهم هنا ورود على المنطوق مضافا الى ان اية النبا لا تعارض الدليل العقلي الذي اقتضاه على التعدي كما لا تعارضه ايات النهي عن الظن وما ذكرنا تقدر على استخراج دليل التعدي الى سائر الاقسام

سيما بعد ملاحظة ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من الصحيح الاعلى وان كون الاعلى قدرا متيقنا بعد الانسداد الا على اول الكلام

بين المحدثين ثم **وثالثا** فلو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عمومية انسداد الظن لا يكون محلا للشك بقي في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الاول والجفر والاسطرلاب وامثالها والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد ثبوت الجميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والانزجار عما يحتمل كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا كان الاحتمال احتمالا عقليا لا كل احتمال اعتباري لا يكون بناء العقلاء على اعتبارها كالمذكورات بالنسبة الى احكام الشريعة ومنها الظن الحاصل من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قضية ابان المشهورة في الاصابع ثم ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا بالاجماع واما الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى فرض تسليم دلالتها تكون موهونة نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب الى هنا اذ الدليل انما هو عدم الترجيح بلا مرجح والخروج عن الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة حاكمة بعد اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلان لو اكتفينا بغير ذلك الظن لحصل الغنى ولا يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم ولو بنى ذلك في المنافي لكان النوم حجة لزم من حجيته عدم حجيته ثم **فان قلت** لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان القطعي على جواز العمل به لم لا تقولون بجواز العمل بالظن القياسي والحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على حرمة العمل بسائر الظنون ظني فعليه منسوب الى سوء الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة بسائر الظنون بسوء عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطع بخلاف الدليل على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة اذ الدليل الدال على تعميم الاسباب ليس الا الترجيح بلا مرجح وعدم الكفاية وترك العمل بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وايضا لا يضر ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم من تركه الخروج من الدين **وثالثا** انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن لاجل لزوم المخالفة القطعية ولا ريب لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة وقد تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية انما هي لسد باب العلم وباب العلم في القياس واخواته مفتوح وانت خبير بان الكلام في انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس مفتوح نظرا الى انعقاد الاجماع على عدم اعتبار القياس واخواته **فان قلت** الدليل الدال على جواز العمل بالظن العقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج الظن القياسي **قلنا** ان هذا الخصوص لا يخصص ما قدمناه عن هذا الابراد من ان الدليل العقلي انما دل على جواز العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد اذ غرضه من هذا الكلام انكار ان القياس لو خلي وطبعه لا يحصل الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد طي الشارع لا يحصل الوصف ففيه ان حصول الوصف امر قهري لا دخل لامر الشارع وطبعه فيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصحيح والشهرة مثلا فلا يخ اما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة والعكس ولا يكون شيء منهما موردا للوصف وفي الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره كالاخير اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما سيجيء انشاء الله واما الاشكال فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن النوعي لقوة نوعه او بالشخصي لقوة شخصه ويتخير بينهما بالتخيير لبدوي كما عليه بعض او يترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق فاذهب اليه المحقق من تقديم الظن الشخصي وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في رد طرح الدليلين والرجوع الى الاصل ولنا في رده وجوه **الاول** ان ذلك خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بتعميم الظنون من حيث الاسباب قائل عند تعارض هذه الانواع الثلثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي والنوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع الى الاصل خرق للاجماع المركب **الثاني** ان هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك في انه بعد اثبات جواز العمل بالموهوم الاعتباري يكون الاحتمالات المعتبرة هنا اربع كون المكلف به العمل بالموهوم الاعتباري عند عدم التعارض فقط او عند التعارض فقط او كون المكلف به العمل بالموهوم في احدى الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به العمل به كائنا ما كان فاذن العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع الاحتمالات محتمل والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض بطريق اولى واذا انتفى ذلك الاحتمال الثلثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض والعمل به في احدى الصورتين اي بواحد كل منهما اما عند التعارض واما عند العدم والعمل به وكائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض واما بالنسبة الى

القطعية

فيما اذا تعارض الصحيح مع الشهرة

الاحتمال يعني

الاخر

وان ذهاب المعظم الى عدم حجية الشهرة لا يصيرها موهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية سيما اذا كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عملا بالاصل لا للدليل على العدم وملاحظة
ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب في بعض المقامات لكنا نقتصر في العمل بالظنون على كل ظن ادخله احد المعممين وبعمل فيما عداه باصالة الحرمة فلا نقول بانقلاب الاصل كليه فمثل الظن الحاصل من
النوم لا نعمل به للاصل وعدم جريان المعممات فيه لا للدليل على عدم حجيته وان امكن وجوده ايضا واما مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فما نقطع بعدم اعتباره فهما للدليل فليست هي من الظنون المشكوكة
ولا داخلة في محل النزاع ولا خروجها موجبا لتخصيص الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره فليس ذلك تخصيصا بل اختصاص لعدم جريان المقدمة المعممة وهي
المقدمة الرابعة فيه واما الظن الحاصل من خبر المجنون والصبي الغير المميز فليس حجة للاجماع ظاهرا وبناء العقلاء وفي خبر الصبي المميز وجهان اقواهما الحجية ومن الفحص قبل العمل بالظن حجية الظن المطلق مشروطة بعدم التمكن
من العلم في المسئلة العارضة للاصل وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل السابق فلو علم التمكن من العلم في تلك المسئلة تفحص عنه متابع

الاخر فيكون الشك في التكليف والاصل البراءة عنه فلا معنى للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون تلك الصورة مدرا متيقنا
وكون الاصل البراءة في الصورة الاخرى فلنا فدا شبه عليك جهة النزاع اذ احتمال تعيين العمل بموهوم في الاعتبار عند التعارض انما يكون لرفع
حكم الاصل لا لاثبات حكم اخر وبترجيح صورة عدم التعارض في تلك الجهة محل كلام اذ في صورة التعارض كل من المتعارضين لعلتهما ينفي الاصل فلا
معنى لقولك ان العمل بالموهوم اذا كان في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى اذ لا اولوية من تلك الجهة الثالث انا
لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن
النوعي والشخصي بثبوت احكام شتى في البين في جانب الظن الشخصي بحيث يكون طرحها مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في رد من يقول
بتقديم الظن النوعي على الشخصي ولنا في رده ايضا وجوه ثلثة **الاول** ان كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى
اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى اعتباره وذلك انما يكون مفيدا للوصف عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا فاذا لم يكن نوع
الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسلمنا عن المعارض اذ المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث الصحيح وعدم
كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض لمنعنا صغرى بمعنى ان ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح مطلقا حتى عند التعارض اول الدعوى اذ القول
بذلك مستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح ولم يقل به احد من الخاصة وانت خبير بان ما ذكره من المنع والسند غير وجيه لان احدا من العلماء لم يقل بالتعبد
بخبر الصحيح تعبدا طبعيا واقتضائيا ولذا لم يردوا الحشوية القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء واما التعبد بالخبر الصحيح تعبدا لاجل المانع
فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لازما متعينا باجماع الامامية وان هذا الا
التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لنا موردا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض لكن هذا الظن بدوي
اذ القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي جانب الظن الشخصي وان الغالب بين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم والعمل
بالاخبار وغيرها انما يكون من باب المقدمة لا اصل تحصيل الاحكام الواقعية واصابتها انما تكون حاكمة بامتناع حصول الوصف من ذهاب الاكثر
الى اعتبار الحديث الصحيح **الثالث** انا نقطع بان في امور التعارض بين الظنين النوعي والشخصي يكون احكاما واقعية ولو قلنا بحيث لو تركنا العمل بالظنون
الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة فعلى هذا اما ان يعمل كل الظنون الشخصية وبعضها حتى يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزام الترجيح
بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **فان قلت** انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك نقطع لوجود الاحكام
الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلا فكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية فلذا الثاني فما وجه الترجيح والحال ان ترك العمل بكل منهما مستلزم
للمخالفة القطعية **قلنا** ان ما ذكرت لا يكون مثبتا للمطلوب اذ الظن بالخلاف في المظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا يجامع مع القطع بموافقة
البعض للواقع وقد مر ثم ان تلك الادلة جارية على القول بالتخيير ايضا فتعين تقديم الظن بالشخصي على النوعي نفي في المقام اشكال اخر في مقام اخر وهو
انه اذا تعارض الظنان النوعيان اي ما يكون نوعهما مفيدا للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما موردا للوصف بالطبع وللاقتضاء بل لملاحظة
المانع اي التعارض هل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار ويرجع الى الاصل والحديث الصحيح مقدم على الشهرة او العكس او يحكم بالتخيير والتحقيق ان
نظر الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحصل الوصف من المعارض المخالف ونظر الى فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط
والرجوع الى الاصل فوجه فساده ان المتعارضين لهما جهتان توافق وهي اشتراكهما في نفي حكم الاصل وجهة تخالف وهي اثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لهما في
نفي الاصل فما معنى الرجوع الى الاصل واما الاحتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على الراجح اعني مظنون
الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه ثم واما الاحتمال الرابع ففساده اولى بالدليل الاجتهادي وهو حكم القوة العاقلة بقبح التسوية بين الراجح والمرجوح
كترجيحه عليه ثانيا بالدليل الفقاهتي وهو انه بعد فساد تقديم الشهرة الامر دائر بين تقديم الخبر الصحيح والتخيير والقوة العاقلة حاكمة بتقديم الصحيح
لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلت** فيما لو تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون المحرمة كالقياس مع
وجود الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل او العمل بالظن القياسي متعين او العمل بخلافه متعين او الحكم التخيير والتحقيق العمل بما وراء القياس من
الانواع الثلثة للاجماع القاطع وما تراه من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا ردا على الحشوية انما هو التعبد طبعا واقتضاء لا التعبد لاجل المانع
كما فيما نحن فيه فانهم مطبقون على التعبد ان سلمنا عدم انعقاد الاجماع على تقديم الانواع نظرا الى ان حرمة العمل بالظن القياسي مظنة لجماعي وبكفينا ذلك
لان تعاضد الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير شك ويبقى بعد نفي العمل بالقياس مظ والرجوع الى الاصل احتمال واحد هو العمل بالجانب المخالف من
الانواع الثلثة **مسائل مهمة الاولى** في انه بعد اثبات حجية الظن فهل يجوز للمجتهد ان يعمل بالظن قبل الفحص مع امكانه نظرا الى ثبوت حجية الظن من الدليل
الرابع على الاطلاق او لا يجوز نظرا الى اصالة حرمة العمل بالظن خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصل فيه اشكال والتحقيق ان يقال بعد الجواز لان
المجتهد اما ان يكون حين حصول الظن قاطعا بامكان تحصيل العلم بعد الفحص او شاكا فيه او قاطعا بعدم الامكان اما الصورة الاولى فلا اشكال فيه في عدم الجواز لدليل

فرع له من يقول بتقديم الظن النوعي على الشخصي

تذنيب

مسائل مهمة

وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق ولو علم بعدم التمكن منه حصل له الظن بالمسئلة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد
الفحص على الخلاف والاصل لا معارض له لعدم جريان المقدمة الثالثة بل والرابعة ح ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا للاصل اصل في مقدار الفحص الميزان في مقدار الفحص الواجب
استفراغ الوسع فيه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز او يلزم تعطيل الاحكام فيجب الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذا القطع به غالبا لا يحصل الا بعد حصوله اصل في عدم وجوب
تحصيل الظن الاقوى لا يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى فالاقوى بازدياد الفحص والدليل حذر امن لزوم العسر او تعطيل الاحكام او هما معا اقول مضافا الى انا ان اوجبنا اعلى درجات الظن فغير ممكن غالبا
او درجة من الدرجات المتوسطة فلا دليل عليه فهو تعيين بلا معين او تحصيل الاقوى فالاقوى اما ان امكن بحيث لا يلزم معه تعطيل ولا عسر فيجب به غير ممكن للفقيه ومتعين الاكتفاء بمطلق الظن بعد فحص مظان الادلة
ومعارضاتها تتبع

عليه بوجوه ثلثة **الاول** ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة منتفية اذ كون هذا مما انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعدم الانسداد
الثاني ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية اذ الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص
ايضا ولما قبل الفحص فالملازمة ممنوعة اذ كون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى **الثالث** ان المقدمة الرابعة
من المقدمات الاربع منتفية لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامران الدائران بين الامرين اللذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان
ورجحان العلم على الظن من التمسك لا يجدي دليل الاشتغال وعدم الكفاية ايضا **واما الصور الثانية** اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم
وعدمه فالحق فيهما ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص للوجوه المذكورة ثم واما الصور الثالثة فالحق ايضا فيها انها كاخوتها في عدم جواز العمل بالظن قبل
الفحص نظرا الى ان الصغرى وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ كلما انسد باب العلم فيجب العمل بالظن اول الدعوى اذ المقدمة الثالثة والرابعة منتفيتان
اما المقدمة الثالثة فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجز العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو شك في ان العمل بالظن
بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبل الفحص اذ الظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل بعده على انه يحتمل حصول الظن بعد الفحص
على الخلاف ثم ان ما ذكر كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص فاما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في نادرها وعلى التقدير
الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لمفاسد ذكرناها سابقا ولا الى
الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص ولا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل الفحص وذلك الوصف الحاصل قبل
الفحص يكون التقليد علة واجبا وبعد حصول ذلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** انا نفرض الكلام فيما كان
الفحص ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طرء عدم الامكان حرمة التقليد فيتعين العمل بالظن قلنا
ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص
فيشك في بقاء عدم الجواز فاذا تعارض الاستصحابان يبقى استصحاب التقليد سليما عن المعارض قيل في اجراء استصحاب التقليد مطلقا نظر اذ ذلك انما
يتم في المسائل التي سبق منه التقليد واما مع عدم السبق فلا مستصحب **الثانية** من المسائل في انه بعد اثبات لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص
عليه لازما حتى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم او الظن كان فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسئلة الخاصة وفي المسائل
اما ان يكون موجبا للعسر والحرج وملزوما لتعطيل الاحكام او لا يكون كذلك لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم
او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما انكان موجبا للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا المحذورين او الاخير فقط
فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا **الثالثة** من المسائل في انه اذا كان الثاني لزوم الفحص عند العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل
القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على اخر الظن كان فيه اشكال والتحقيق هو الاخير لان القطع بلزوم العسر
والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسئلة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا بامكان العلم بعد الفحص الملزوم لاحد
الامرين لا يكون الفحص له لازما على فرض ويكون حراما على اخر فليتامل **الرابعة** من المسائل في انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظن الاقوى
اولا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن نعم لو فرض ظن ضعيف على مرتبة من الشك او دون مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء على
عدم الاعتنا به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور جزما وفي عدم لزوم تحصيل
الظن الاقوى قطعا اما الاول فلانتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور
مرجوحية هذا الظن بالنسبة الى اقوى منه بمرتبة بمعنى ظهور مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء
على اعتباره فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلا يدخل مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاحتياط والاحتياط فيما
العمل ان لم يمكن لموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتامل واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما والفحص غير
معتبر لزم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزومه عنده والاخران حرمة الفحص عندهما مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف
المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوضعي كاحد الانواع الثلثة والتعبدي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارهما وهو الاجماع لا يفيد
اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلثة مع احد افراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع
بالصدور فلا يخ اما ان يكون الوصف مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي
ونحوه اذ الظني لا تعارض القطعي مع عدم مرجح له وعلى الاول تقديم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية
كلها معارضة مع الظنون المنكرة الحاصلة من الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن ومنه يلزم الخروج عن الدين
واما على الثالث ففيه الاشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل طرح المتواتر فقط ويحتمل التخيير لا سيما

في انه هل يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى اولا

الاصل في تعارض الظنون النوعية والشخصية انه تعارض ظنان احدهما اقوى اعتبارا من الآخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن الشخصي في جانب الاقوى اعتبارا عمل به لرجحانه اعتبارا او وصفا او في جانب الاضعف اعتبارا
عمل به على الاصح لوجود العلم الاجمالي بين الظنون الشخصية بمطابقة جملة منها للواقع فيترجح مع امكان منع كون الصحيح في مثل صورة المفروضة مظنون الاعتبار اذ لا يورث عمل الاكثر الظن بالاعتبار وح ولو حصل ظن فهو مبدأ
يرتفع بملاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي انما هو مع الشهرة بالفرض وان الغائب يشارك الشاهد وان العمل بالادلة لاصابة الواقع وان فقد الظن الشخصي من الجانبين طرحنا الثالث باتفاق الطائفتين
ورجحنا العمل بالصحيح لسلامة قوة اعتباره عن المعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالتخيير حاصل من تقدم الصحيح ايضا واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعا كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب
القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع وما تراه من يقينهم العمل بالقياس تعبدا رد على الحشوية فانما هو التعبد طبعا لا التعبد لاجل المانع

الى الاول لنفي الدليلين الاصل وانهما متعاضدان في ذلك ولا الى الاخير لفتح التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الثالث لفتح ترجيح المرجوح فتعين
الثاني وهو المطلوب اعني ترجيح المتواتر اللفظي ولقد تم الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول اعني الدليل الرابع
واما التقرير الثاني فهو ايضا يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكليف وبقائها والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلها في التقرير
الاول الثالثة في ان المكلف مكلف بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان لا انفكاك لازم ولا لزوم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام
في المعاملات فح اما ان يفتي بمقتضى الاصل فوافوتاه من الدين للزوم ما ذكرناه في الاقتصار بالمعلوم من المفاسد واما ان يبقى بالاحتياط
فوافضحتا من اختلال نظام العالم واما ان يتخير فيما بين الاقوال لعدم المفاسد المذكورة فاما ان يفتي بمقتضى الاعتقاد او الاخر بدهي
الفساد وعلى الاول فاما علما او ظنا لا سبيل الى الاول انا المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب وبضميمة
المقدمة الرابعة يثبت التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب المعالم من انه لا ريب في ان التكليف ثابت وباق وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة
في معظم الاحكام منسد فبناء على هاتين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او بغيره لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرناها فتعين
الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم يجز
العمل بالظن للزم الخروج عن الدين اما بناء على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة والضعاف المنجبرة
بالشهرة يكون عنده من الظنون المخصوصة فيجري انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يقول بانا لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة
لما يكفينا للزوم الخروج عن الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناء على هذا فلم يبق من الظنون المخصوصة
الى الغير فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص يحصل الظن بوجوب
شيء او حرمته يحصل له الظن باستحقاق العقاب في ترك الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركه العقاب والحرام عبارة عما يستحق
فاعله العقاب فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب صغرى
وكبرى ويقال ان ما ظنه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم مما يكون مخالفته مظنون الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا
ثم ان هذا القياس الذي رتبناه انما هو على مذاق القوم وتقريرهم لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو اعم من ذلك بان يقال ان ما ظنه المجتهد
من الوجوب والتحريم او سائر الاحكام التكليفية الوضعية مما يكون مخالفته مظنون الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله تعالى
فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا ويكون مخالفته مظنون الضرر فيجعل هذا
صغرى ويضم اليه كبرى وهو انه كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى
كلام اما في الصغرى فمن وجهين الاول انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنون الضرر للزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنون الضرر اذ لا ريب في ان المجتهد
بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن بالحرمة بمعنى انه يحصل له الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فيترتب صغرى وكبرى على قياس
ما مر فنقول لا شك في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او غير ذلك مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والملخص من هذا الكلام انا
لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا بلزوم من وجود عدمه فهو باطل الثاني ان القول بان ما ظنه المجتهد مما
يكون مخالفته مظنون الضرر اما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن القياسي ايضا مما ظن المجتهد فيه
بالحكم الواقعي وفي مخالفته الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا فان قلت ان مدار لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي
انما يكون من جهة نهي المولى والا لحكمنا بلزوم دفعه ايضا قلنا ايضا بعد لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لاجل نهي المولى الا ان في القياس
النهي قطعي وهنا ظني ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان يراد بذلك ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة
الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري من اين حصل فان قلت ان الظن بذلك حصل من الادلة الظنية قلنا الظن الحاصل من الادلة
الظنية واما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي انه كلما كان حكم الله الواقعي فهو حكم الله الظاهري قلنا بعد ما
ذكرنا في القياس فما هو جوابك فهو جوابنا فتدبر فان قلت فيه ما قلت سابقا من تعلق نهي المولى اجبنا ايضا بما قلنا سابقا فان قلت
انا لا نعمل بالظن من حيث انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نحن نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب والتحريم ونعمل باصالة البراءة فيما حصل
لنا الظن بعدم الوجوب والتحريم قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل له الظن
بالوجوب والتحريم وباصالة البراءة فيما حصل له الظن من القياس بالعدم فان قلت فيه ما قلت سابقا فنحن كذلك واما في الكبرى فلان قولك كلما
يكون فيه مظنة الضرر يكون دفعه لازما اول الدعوى بل القدر المسلم منه انما هو في الاموال المعاشية واما المعادية فمن اين لكن التحقيق ان الصغرى
كونه مسلمة لا يكون الكبرى قابلة للمنع اذ دفع الضرر المظنون في الاموال المعاشية اذا كان لازما وفي المعادية بطريق اولى ويمكن منع الصغرى ايضا لوجوه

نتائج تشخيص مباحث الظن

في بيان دليل الثاني من الادلة الخمسة

في بيان المناقشة في الدليل الثاني

ولو سلمنا عدم الاجماع لقلنا ان حرمة العمل بالظن القياسي مط اجماعية والثالث منفي بتعاضد الظنين فتعين العمل بالظن المعتبر اقول وفي كون الظن الذي لا يعتبر للاصل في حكم الظن الذي يقطع بعدم اعتباره
كالقياس وجهان واذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد والشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب والوجه واضح اولا في شيء من الجانبين فكذلك و
الثالث منفي باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق قدم اذ لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن المطلق غالبا للمعارضة مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج عن الدين فتامل نتايج

في بيان اقسام المتصور في الضرر

ثالث وهو انا لا نضايق صيرورة المجتهد ظانا بالضرر عند المخالفة لكن الضرر الذي يكون الظن به بديهيا من ملاحظة مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى
اجل شانا من ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن بالضرر ولم يبق حجة للخصم صغرى حتى ينضم اليها كبرى القياس ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس ببسط
في المقام وهو ان يقال ان الضرر اما ان يكون بلا معاض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا
او اخرويا والذي يكون مع المعاض ويكون معاضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين ام اخرويين او الضرر دنيوي والنفع اخروي او العكس ام
مختلفين والذي مع المعارض ويكون معاضه اما ان يكونا دنيويين واخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة فالاول منها وهو كون الضرر
دنيويا سليما عن المعارض لا يخ اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا او مشكوكا او موهوما وفي الثلثة الاول يكون دفعه لازما لبنا العقلاء
الناشي عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخ اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كما لو اخبر شخص او صبي يكون احدا لا نائم
سما او مسموما فدفعه ايضا لازم وان كان المخاطب ظانا بالعدم لبنا العقلاء ايضا واما ان يكون الوهم ناشيا عن مجرد الاحتمال العقلي ودفعه ايضا
لازم عند العقل لو خلي وطبعه لكن بملاحظة لزوم الايخ بعد دفعه سفيها لا لاجل ان دفعه يخ بل لاجل ان عدم التعرض لدفعه يكون ارتكابا
لاقل المحذورين **والثاني** منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعاض مع كونه اخرويا فهذا ايضا لا يخ عن الاقسام الاربعة فدفعه ايضا يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية **والثالث** منها هو ما يكون للضرر معاض مثله مع كونهما دنيويين وفيه
مقامان **الاول** في جواز ذلك الاجتماع وعدمه ولا شك احد في جوازه ووقوعه ايضا كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مفلوجا او شارب السم **المقام**
الثاني في ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام خمسة **الاول** ان يكونا متساويين
في الاعتقاد والاحتمال ومتفاوتين في الضرر قوة وضعفا **والثاني** ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما
مقطوعا والاخر مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك **والثالث** ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا **الرابع** ان يكونا متفاوتين
في كليهما مع كون اقوى الضرر واقوى الاعتقاد في واحد منهما **والخامس** ان يكونا متفاوتين في كليهما مع كون اقوى الضرر معاضا لاقوى الاعتقاد ففي
الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساوى الضرران في الاعتقاد وعليه بنا العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين
ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولا محل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقطوع
الاذنين محل القطع لا خيا واما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذنين مظنونا كلاهما او مشكوكا او موهوما والحاصل
بنائهم مع تساوي الاعتقاد واختلاف الضرر التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا للسفه العقلاء وفي الثاني القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز
عما هو اقوى اعتقادا وان تساوى الضرر وعليه بنا العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا واخر يقتل فيه ظنا او بين
قطع طريق يقتل ظنا واخر يقتل فيه شكا وبين قطع طريق يقتل فيه وهما لا خيا واما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا الخلاف لذمهم العقلاء وفي
الثالث القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا بل بطريق اولى كما يدور الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والاخر
يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احديهما اقوى ضررا فقط والاخرى اقوى اعتقادا وعليه فقط بنا العقلاء ايضا وفي
الخامس اي ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معاضا لاقوى الضرر اشكال والحق ان بنا العقلاء فيه بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بنائهم في موضع
على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب عليه فيه مائة ضربة قطعا واخر يضرب عليه فيه ستا وخمسين او عشرين ضربة
ظنا فان بنائهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل في اختيار الاضعف اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما فح ان كان
ما هو الموهوم مطابقا للواقع فمعناه والا فزيادة خمسين او عشرين سهلة وقد يكون بنائهم على التحرز عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا
كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا متاخما بالقطع فان بنائهم على التحرز عما هو اقوى ضررا معللين بان الظن
غالبا يكون صوابا فيحتمل كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبون بخلاف هذا الطريق فان غاية ما في البال فيه قطع اليد هو سهل بالنسبة الى القتل
وقد يكون بناءهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم واخر يكون قطع الرجل الواحد
الاذن الواحدة فيه مقطوعا فان بنائهم على التخيير والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معاض مثله مع كونهما اخرويين وفي جواز هذا التعارض
وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع امر وبعثا اخرى الجهتين تعليليتان وبعثا اخرى لا يكون الامتثال محكنا في هذا التكليف حتى ان الاشاعرة
الذين يصححون التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف يخ فلو وقع التعارض بينهما كما فيما نحن فيه فان في العمل
بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايضا بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر فاما ان يكون
التعارض فيه بديا وبعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والاخر مدفوعا بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها هو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي ولا بد فيه من بسط فنقول ان ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه

كثيرة

بالتخيير في الرابع القوة العاقلة حاكمة

في بيان تحقيق الحق في اقسام الضرر

اقول واذا كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فحكمه موكول الى باب التعارض والتراجيح والحاصل ان الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم اما لا معارض له او له معارض معتبر من صنفه او من غير صنفه مساو له
معه او اقوى او له جهة اضعف او غير معتبر قطعا ام اصلا ثم الظن الشخصي اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين والحكام ما ظهر بتامل تا

كثيرة منها ما لو اكل الشخص الطعام سند حلقومه بلقمة بحيث لو لم يشرب مائعا من ماء ونحوه لهلك والمفروض عدم وجود المائع الا الخمر ومنها لو
قطع بالهلاك ان صائم في رمضان ومنها ما لو كان برئه من المرض موقوفا على شرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الا بامه بحيث لو لم يفعل
لهلك ويظهر من بعض الميل الى عدم صحة التكليف بارتكاب الضرر الدنيوية فيحكم بلزوم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني والوطي
في الرابع فنقول ان هذه المسئلة مع كونها كثيرة الجدوى وقد زل اقدام الفحول في تحقيقه ولكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب بضرر المكلف
فعلا او تركا هل يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صدوره قابلا للمصلحة ولو بالوجوه الاعتبارية او لا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضا للمصلحة
فيصح التكليف به اعني بذلك الشيء المضر بان يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وان صار هالكا بسببه والحق هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف
كثيرا بما يضر العبد في الشرائع السابقة كقضية جريج المقتول كم مرة ثم بعث ايضا على ما روي وكذا في شريعتنا كما في قضية نور العينين مولانا ومولى
الكونين ابي عبد الله الحسين عليه السلام وكذا لزوم الجهاد ولو كان الجهاد وقطعين بصيرورتهم مقتولين فمن وقوعه في الشريعة نقطع بجواز هذا التكليف
الوقوع في الشريعة اخص من الجواز فذهب جل العلماء انهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاكة لو صام في رمضان معللين بان حفظ النفس
واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وتحريم الصوم لا يخ اما مع حكمهم بكون ضرر العبد قبيحا بالذات ولا يمكن تعلق
الامر بالضرر اولا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به وان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتولية
وكيف يحكمون بحرمة وطي الاجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاكة وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وتحريم الصوم بحكم القوة
العاقلة فتدبر ونوضح المقام بوجه الاحسن يقتضي بسط في الكلام فنقول لا بد من تقديم مقدمات ثلث الاول في ان المضر بالعبد هل يكون قبيحا
بالذات ويكون قبيحا اذا كان من غير وجه كالظلم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا بما مر وغيره من الامثلة الثاني في ان بعد ما
اثبتنا ان المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى ان العقل لا يابى عن تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي
والاخر اخروي فهل الحكم ماذا الحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان ضرر الدنيوي
مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة قطعية الضررين فلاجل ان الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة اليه كاذرة
ابرة في اصبع بالنسبة الى الفيل وقد مر ان القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا بعد ذلك الاعتقاد واما في صورة
كان الضرر الاخروي مقطوعا دون الدنيوي كان يكون مظنونا ام مشكوكا ام موهوما فظهر حالها من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل انه اذا
كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل نحن نحكم بهذا وان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي
مقطوعا ام لا الاخروي انه لو دار الامر بين ان نقتل شخصا في قطع طريق ظنا وفي اخر بقطع اصبعه قطعا لاحترز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا
وانما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة
التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المفسدة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي او موهومه الاحتياط
بل هو عينه وان الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا الى صار البراءة عن الضرر
الاخروي فيصير الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيجري فيه الاحكام المارة للضرر الدنيوي الذي لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي
اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في ان الضرر بالنفس في الاحكام الفرعية من الواجبات
والمحرمات الاكلية وبعبارة ما عدا الفروج هل هي من القسم الاول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الاخروي او الظني منه حتى
يجب التحرز عن الضرر الاخروي ولكان موجبا للتهلكة او هي من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او
الموهوم الاخروي حتى يجوز التحرز عن الاخروي ويجب عن الدنيوي فيه اشكال والحق الاجتناب لا شبهة في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب
الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك اما لفظية واما لبية اما الاخير فغير منصرف الى ما نحن فيه قطعا واما الادلة اللفظية فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة
الظنية لا يمكن منع الاضرار لكن يمكن صرف تلك الادلة بوجوه اربعة الاول انه لا ريب في انه بعد ملاحظة مضرة العبد خفا المصلحة المصححة للتكليف
بسبب غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بارتكاب واجبات او اجتناب محرمات مضرة نحن لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي
الاستبعاد الذي يكون موجبا لعدم حصول الوصف ثبوت التكليف عن تلك الادلة الظنية بل انما ان يصير التكليف حينئذ مظنون العدم او مشكوكه فاذن نرتب صغرى
وكبرى ونقول هكذا انما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه فهذا الاصل البراءة منه فاذا لم يكن في
البين تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه ارتكابا من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام اما الصغرى فواضحة لان
ما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وذات مصلحة لو وقع متعلقا لامر المولى ولم يقع لانه المفروض واما الكبرى فلوجوه الاول
العقل القاطع فانه حاكم بان كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر العبد من غير وجه الثالث

في بيان ان الضرر بالعباد
هو القبيح بالذات او
هو من غير وجه

في بيان صرف وجوه
الادلة الظنية عن
ظواهرها

فصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبنا العقلاء على الاحتراز من الاماكن المشتبهين اذا اخبرك وبيض
كذبه بوقوع السم في احدهما واما عدا احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل للخراب نحوه فلعدم امكانه لهم ولزوم وقوعهم في محذور اشد منه واحتمال اختصاص اللزوم بامور المعاش فما يكون تاثيره
ثابتا لا في مثل الاحكام مط او الاحكام الشرعية بدعوى بنائهم بل اشدية الاخرى مضافا الى القوة العاقلة ولاخبار الاحتياط ثم الضرر المحتمل اما خال عن المعارض او معارض باحتمال ضرر اخر مساو معه رتبة و
اعتقادا او رتبة لا اعتقادا او عكسه او اقوى منه رتبة واعتقادا او احدهما اقوى رتبة والاخر اعتقادا ثم اما كلاهما دنيويان او اخرويان او مختلفان فصارت الصور ست عشرة اما ما خال عن المعارض فقد مر واما ما كان مع
المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير او الاقوى من الجهتين او من احدهما فتقديم الاقوى او الاقوى من جهة الاضعف من اخرى فوارد عند العقلاء مختلفة هذا كله مع كونهما دنيويين او اخرويين نتائج

في بيان دفع الضرر ولا تلقوا تلقوا

قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك والموهوم القاء النفس في التهلكة بيد وكلما كان كذلك فهو حرام
فهذا حرام **فان قلت** ان تلك الاية الشريفة معاضدة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف باطلاقها حتى عند الاقضاء الى التهلكة وتلك الاية انما تدل
على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فما وجه الترجيح بعد كونها بالنسبة عموما من وجه **قلنا** قد اشتبه عليك الامر فان المفروض ان الصغرى محل الشك
نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت واردا وليس فليس **فان قلت** انه كما يدل الاية على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه داخلا في
الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي ايضا فكما تقول في الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا نفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك
فهو حرام كذلك تقول في الضرر الاخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة بيد وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح **قلنا اولا**
ان المتبادر من التهلكة انما يكون هي التهلكة الدنيوية فدونه فيه نظر لانا بعد ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الاعم يثبت منه المطلوب بوجه اخر
وهو انه بعد ما اثبتنا ان الالقاء الى التهلكة الدنيوي حرام فالاخروي بطريق اولى وفيه تامل **وثانيا** ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة
على دلالة الادلة اللفظية على اثبات الصغرى والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك **فان قلت** ان ما ذكرت من رجوع المسئلة الى
الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كانت في الواجبات الاصلية واما التوصلية فلا لوقوع الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت
وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد او لغيره اما ان يكون تكليفه رجحان الغسل وحرمة التيمم او العكس لا الوجوب الصرف او الحرام الصرف حتى يرجع
المسئلة الى الشك في التكليف بل الشك في المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
بل رجوع المسئلة في الواجبات الاصلية الى الشك في التكليف ايضا مم لان صورة مضاف للقاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فاذن يكون الشك
في المكلف به ايضا لا في التكليف حتى يرجع الى اصالة البراءة فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين **قلنا** الحق ان الشك انما هو في المكلف به
لكن الامر دائر بين ان يرتكب المكلف ما هو مشكوك الضرر في العقبى وما هو مقطوع الضرر في الدنيا ومشكوك الضرر في العقبى ولا ريب ان القوة
العاقلة حاكمة بان المتحرز عن الاخير وارتكاب الاول اولى وعليه بنا العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يحتمل صيرورته فيه مقتولا
واخر يحتمل ايضا صيرورته فيه مقتولا مع كونه قطعا يقطع يده في الاخير لاختار الاول بحيث لو اختار الشخص الاخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الامر
من هذا الباب فيحتمل وجوب الصوم وحرمته مع القطع بالهلاكة في الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة يبقى القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض
الثاني من الوجوه الدالة على ضرر الادلة الظنية عن ظواهرها انها معاضدة بالايات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والنسبة بين المتعاضدين عموم من وجه ففي صورة الاجتماع يحصل التعارض ويقطع المتساقطان
فيصير الشك في التكليف فارتب القياس السابق من ان هذا مما يكون الشك فيه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه ويحصل من نتيجة
هذا القياس صغرى قياس اخر وهي ان هذا مما يكون مضرا على العبد من غير وجه فيضم اليه الكبرى القطعية التي اثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل فيتم
المطلب الثالث انها معاضدة بالاخبار النافية للعسر والحرج منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض ايضا عموم من وجه فيحصل في صورة الاجتماع التعارض
والتساقط والشك في التكليف فيرتبط القياس بمثل ما مر الرابع انها معاضدة مع قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والتعارض ايضا عموم من وجه
فيستدل بمثل ما مر وبالجملة ظهر من ظاهر ما ذكر ان صورة مضاف ان لم يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وان شرب الخمر مع القطع بالهلاكة
عند الترك واجب قطعا وامثال ذلك مما لا يخفى ما عدا الوطي ثم ان التمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام نظرا الى ان هذا حرام وكل حرام لا شفاء
فيه نظرا الى ان الصغرى والكبرى كليهما ممنوعتان اما الصغرى فلان كون الخمر عند استلزام ترك شربه للتهلكة حراما اول الدعوى **فان قلت** ان المراد
من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات بالنوع لا بالفعل **قلنا** ان الحرام من المشتقات ولا شك ان المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون الا
الاتصاف بالمبدء بالفعل واما الكبرى فلان ما يكون حراما لا شفاء فيه قول الدعوى فمن تمسك بالرواية ففيه ان الرواية بظاهرها مخالفة
للواقع بالبداهة لانا نرى بالحس ان اتيان الشفاء في الحرام فاذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد منها شبيها فيصير الرواية مجملة **فان قلت** ان من
المبرهن في محله انه لو كان جملة خبرية يكون ظاهرها كذبا لا بد من حملها على الانشاء واذن يكون الرواية مثبتة لمطلوبنا فكانه قال لا يجوز الاستشفاء
بالحرام او لا تستشف بالحرام قلنا لا ريب في ان تاويل الخبر الى الانشاء مجازا قطعا والمجاز لا يكون منحصرا به فيه بل يحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء
من الحرام المعهود لا من جنس الحرام ويحتمل ان يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل ان يكون المراد الانشاء وليس احد تلك الاحتمالات اولى من الاخر
فيكون الرواية مجملة والملخص ان اثبات الكبرى التي هي من اعظم الكبريات في اثبات الاحكام نفعا بهذه الرواية التي لا يكون سندها معلوما ولا
دلالتها معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الاكلية الشرعية واما الفروج ففيها اشكال لكن الحق ان ذلك مجرد الفرض اي انحصار
الضرر في الوطي لدفع الشهوة وهو ممكن بالاستمناء وغيره وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا ان الموطوءة التي انحصر الامر في وطيها اما من
الانسان او الاجانب اما الاول فلا شبهة في لزوم ترك وطيها وان افضى الى الهلاك للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز

في بيان وجوه ضعف ادلة الظنية عن ظواهرها

في الحرام والاجنبية والاصناع الى الوطي

وطيها

وأما في المخالفين فنقول لا ريب في قبح الاضرار بالنفس ولزوم دفعه عقلا وشرعا اما الشرع فدليل عليه كما ورد في اضرار النفس لحفظ بيضة الاسلام وح لو تعارض ضرر مسبوق كاضرار النفس بالقتل مثلا والاخروي فالاخروي
اما مقطوع كالقطع بانه في ترك الجهاد يستحق العقاب الاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي اما مقطوع كالقطع بانه لو جاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي قطعيا
او مظنونا ظن شرعي معتبر قدم مطلقا والاخروي قطعا واعتقاد الصنفي في بعض الصور او مشكوكا حكما واعتبارا او اعتبارا فقط او موهوما قدم دفع الضرر الدنيوي مطلقا لانه اذا شك في وجوب الجهاد مثلا لاشك في استحقاق العقاب
على تركه في الاخرة لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال عدم وجوبه فاحتمال العقاب في الاخرة موجود فعلا وتركا فيتعارضان ويبقى القطع بانه لو جاهد لقتل او القطر او الشك او الوهم به سليما عن المعارض
فيجب التحرز عنه نعم يبقى الكلام في تشخيص الصغريات ومرجعه نظر الفقيه تتايج

وطي الام للولد بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان ولدلالة الادلة الدالة على حرمة وطي الانسان المنصرف الى ما نحن فيه ايضا اذ القائل
بكونه معارضا لتلك الادلة وصافيا ايا ما عما نحن فيه اما الاستصحاب او الادلة على نفي العسر والحرج اما الاول فنفي اذ الاستصحاب على خلافه كما مر ولما
ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه منصرفة الى استصحاب التحريم **فان قلت** هذا الاستصحاب جار في غير الوطي ايضا كشرب الخمر قلنا هذا الاستصحاب
وان كان جاريا في غير الوطي كما مر بانه فيه الا انه في غير الوطي معارض بالاستصحاب الاباحة ويبقى الادلة على نفي الحرج سليما عن المعارض بعد ما قلنا
بالانصراف الى غير الوطي كما مر **فان قلت** هذا الاستصحاب في الوطي ايضا معارض باستصحاب حرمة اهلاك النفس **قلنا اولا** ان الاهلاك الذي
يثبت حرمته اما كل الاهلاك او جميع افراده او البعض دون البعض **فان قلت** بالاول ولين فنسلم وان قلت بالاخير فلا يجدي نفعا فتدبر
وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب على وجه الانضباط ووقوع التعارض بين الاستصحابين لكن المطلب ايضا ثابت لتعارض الاستصحابين وتساقطهما
من البين ويبقى اصالة الحرمة سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو التحريم واما الاخبار فانما يكون فيه الموطوءة غير الانسان يكون
الحكم التوقف اجتهادا او الرجوع الى اصالة حرمة الفتوى وعدم دليل على لزوم الافتاء في مقام الفقاهة فتدبر ثم ان ما ذكرنا كله فيما اذا كان
الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما والدنيوي مقطوعا او مظنونا واما اذا كان الدنيوي ايضا مشكوكا او موهوما ففيه اشكال والخوض
اما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما يحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي ونظر الى ان موهومية
الضرر الاخروي ليس الا مظنونية عدم الضرر فيه والظن في الامثال المقام يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي
مشكوكا او موهوما فلا يخ اما ان يكون الشك بدويا او طاريا وبعبارة اخرى اما ان يكون المقام مقتضيا لاجراء اصالة الاشتغال والاستصحاب
او لا يكون كذلك فان كان الشك من القسم الاول القابل لاجراء الاشتغال كما لو اجبنا التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر
الدنيوي او محتملا له استعمال الماء فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجمع او القابل لاجراء الاستصحاب كما اذا في يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك في
اصالة الضرر الدنيوي او وهمه عند الامساك فان مقتضى الاستصحاب بقاء وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا اما
لكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاك النفس الا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب هنا كما لو كان الشك من القسم الذي
لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فالتحرز عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط
التكليف بحيث لا يستقر على افراد خمسة **الاول** الضرر الذي يكون موجبا لاهلاك النفس المحترمة وهذا اقوى مراتب الضرر **والثاني** الضرر
الموجب لتلف البدن كالجرح والكسر وغيرهما من المراتب الغير البالغة درجة الاهلاك **والثالث** الضرر الموجب لهتك العرض وهذا يختلف
بالنسبة الى الاشخاص شرفا ووضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذات جاه في الغاية وذات شرف والحضر الماء ويتوقف عند
عدمه بحيث لو سئل عن الماء مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فح يحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم لحفظ
النفس نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل على السقوط ح نظرا الى ان الدليل على
السقوط انما هو لزوم حفظ العرض وقد انهتك واما الاستحقاق الاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من الاشخاص التي لا يكون
ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزمه عليه في المثال تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلف فلا بد من الوارد من التميز
الرابع الضرر الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون مما بلغ من الشدة دليل على لزوم تحمله او تحرزه فهو خارج عن محل البحث واما ليس كذلك
اما ان يكون الضرر مما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزمه التحمل ولو كان الفا او الا فبل في الحقيقة لا يصدق في حق هذا الشخص الضرر اذ كون هذا ضررا
في حق من يمكنه التحمل او الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه واما ان يكون مما يكون في تحمله عسر وضيق فيحكم بعدم
لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما تنفي لزوم الحرج والعسر لا شرعيتهما ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط مع ان لزومه منفي في
الشريعة **الخامس** الموجب لالم النفس وهذا ايضا بالنسبة الى الاشخاص متفاوتة فتنصر **والسادس** منها ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع
مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق باولوية دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه فنظرا من الذهب بين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بنا العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار الامر بين ان يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين ضربة لا كثيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يحكمون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق وقد
منها ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ارتكاب الحرام وادراك المستحب وترك
الحرام والمستحب فالقوة العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن تنزيل كلمات العلماء واطلاقهم اولوية دفع المفسدة

الدالة

في بيان اقسام الضرر المسقط للتكليف

في بيان وقوع التعارض بين الضرر والنفع

اصل في نفي العسر والحرج قال الله سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان الفعل ان لم يكن مقدورا للمكلف فلا ريب في عدم جواز التكليف به عقلا ونقلا كما لا ريب في الجواز مع كونه
مقدورا خاليا عن العسر والاختلال مال اليه النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الخبائث ام لا كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا وان كان معسورا ومضرا كايقاع نفسه في التهلكة
وقتل الولد فالاصل في مثله عدم جواز ارتكابه لان فيه امارة المفسدة ولان فيه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه بل العقل يستقل في حكمه بقبح ارتكابه عن العبد وقبح ترخيص المولى
فيه وقبح الزام العبد عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجود مصلحة فيه اذ يمكن عند العقل وجود مقتضية للترخيص او الالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب
بقطع بعض الاعضاء

تلك الصورة الثامن منها ما لو تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فح يحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من الانواع الخمسة الماضية
الا ان يكون الضرر ضررا ماليا يكون تحمله موجبا للصبر والضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحمل لا لزوم التحرز لما مر انفا
من ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزوم لا الشرعية **والتاسع** منها ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم ح بلزوم التحرز
الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة امور خارجية كما لو كان التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحمل النفع الدنيوي
موجبا لهلاكة النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع الى ما كنا فيه فقد عرفت اذا
تمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا يحتمل
الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى
تلك القاعدة لزوم الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه وكما
يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي فلذلك يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول باقتضاء
القطع المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا وان ذلك
هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا للزم انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن
من نفي الاحتياط وهو الموهوم اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة تنفيه صورة الوهم اعني الظن بالعدم لانه
اما ان لا يعمل بالاحتياط راسا فلا يعمل في الموهوم ايضا واما ان لا يعمل به في المظنون والمشكوك فلا يعمل في الموهوم ايضا بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن
بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن
من الاخراج في نفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة
القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم ويحصل مما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون
داخلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين فالمطلوب اعني لزوم العمل بالمظنون ثابت **و** فيه اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان
لزوم الاحتياط الذي حكم به الخصم انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي الا لاجل قاعدة الاشتغال الذي
يكون محتاجا الى ذلك السبق فاذن قول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان الاحتمال الضرر في ترك
الاول وفعل الثاني وان كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي اعني حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بالبيان ولا
عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع العدم وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل التحريم وارتكاب ما يحتمل الوجوب
تقول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **فان** قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا
في الدين والنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك فلم لا يعمل بالقياس احتياطا لا من حيث هو قياس
فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يوجب الفرق وغاية ما في الباب ان يكون الضرر مقطوعا
في القياس ومظنونا في العمل بما وراء العلم **و** ثالثا سلمنا الكبرى لكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب والتحريم
ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باحتياط اقوى الضرر في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات ولا شك ان المظنون اقوى
فليتدبر **و** اما الدليل الثالث من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره متردد في بيانه وهو مركب من ثلاث مقدمات الاولى لا شبهة
في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية والثانية لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد والثالثة
شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الاربعة
الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف **و** الثاني دعوى اكثر العلماء الى ذلك **و** الثالث الاخبار الواردة في
ذلك الباب مثل قوله حكمي على الاولين حكمي على الاخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **و** الرابع بناء العقلاء على ذلك الثانية انه لا شك
في ان بناء العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة بعد ثبوت التكليف
وانسداد باب العلم فيها وحصول الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي المكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير بينهما او يعمل بهما او يطرحهما
لا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما
الرابع فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا
الدليل مسلم من وجوه اما اولا فلانه لو تم لتم في الافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال
المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بل نحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والمرجوح الى اصالة البراءة وتوليك

ان هذا

الدليل الثالث

الادلة الخمسة

او معسورا مستلزما للاختلال نظم العالم كايجاب الاحتياط الكلي على الكل فذلك مما يحكم العقل بقبحه تخييرا ما دام الغرض معلقا ببقاء النظم للزوم مخالفة الغرض فلا يجوز الامر به ولا الترخيص في فعله او ترك
فكيف تعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال بل تضادها وعدم امكان جمعها قلنا بعد القرينة المذكورة لا بد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي لا على الطلب والترخيص المطلق
او الحمل على التخيير بالنسبة الى المتضادين مع التقييد بصورة عدم الاختلال او الحمل على صورة عدم اختياره الضد عدم الاختلال او الاوسط او سط لو كان دليل الندب في الاعلى الحكم الوضعي اي على الحسن و
المحبوبية الذاتية في المهية من دون دلالة على الطلب كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار او كان دليل احد الطرفين من المستحبين اللذين لا يجتمعان او يستلزمان الاختلال وضعا انتهى

ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وغير مسلم لانك ان اردت بان ذلك منافي لثبوت التكليف في البين للغير مسلم ولكنه غير مجد وان اردت
ثبوت ذلك المجتهد فهو ممنوع اذ ما الدليل على لزوم الافتتاح ان الاصل حرمته فان تمسك بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه بعد تسليم
انعقاد الاجماع على لزوم الافتتاح نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتتاح مورثا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما
في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس ترك الافتتاح مفضيا الى احد الامرين فالاجماع انكاره غير منصرف والدليل على لزوم الافتتاح غير موجود فيلزم ما ذكرنا
من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتتاح وتعطيل الاحكام واختلال النظام ولكنك خبير بان هذا الدليل
بعد هذه الدعوى يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلثة قد يطلق المرجوح ويراد
به ما وجد به الداعي على تركه والراجح بقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح بقابله فالمستدل من قوله ان العمل بالموهوم ترجيح
المرجوح على الراجح اما ان اراد المعنى الاول من المعانيين بمعنى ان العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على فعله
فهو اي ذلك المدعى ممنوع ثم نظر الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجودة بل لا يحصى تلك الدواعي وان اراد معنيهما الاخيرين
فالملازمة مسلمة الى ان بطلانه ظاهر وكيف لا مع انا نرى بالحس والعيان ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في ابواب
الشهادات فانه قد امر بقبول الشهادات وان ظن بخلافها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قيل بعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خلاف التحقيق
فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مرجوحا لما رجحه الشارع وانكار رجحان الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة
من الكتاب والاخبار المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية والحاصل ان الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن ويحكم بلزوم العمل بالظن
لذلك ونحن ننظر الى الموارد التي رجح الشارع الوهم ويحكم بذلك بترجيح الوهم والا لما رجحه الشارع وبالجملة فليس لنا ولا للمستدل الحكم بترجيح الموهوم المظنون
في الموارد التي الامر فيها دائر بين العمل بالمظنون والموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات على ترجيح الاول وفي بعضها على ترجيح الاخر
فتدبر واما ثالثا فبانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلمه فيما لم يكن الموهوم مطابقا للاصل اما لو كان
كذلك فلا بد في العمل بالمظنون ترجيح للمرجوح الا ترى ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته الاصالة البراءة مع ان الوجوب مظنون
لان التكليف لا يكون الا بعد البيان وايضا حاكمة بذلك عند المطابقة الاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال واما رابعا
فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف او لا يكون كذلك وعلى الثاني يحكم
باصالة البراءة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم لاختلال
النظام قلنا يحكم بالاقتصار على القدر المعلوم **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق وذلك ليس الا عين الدليل
الرابع ولا يعد الدليل بعدا العبا والتتميم واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضاه على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع الاحكام
مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فان احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد
كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم الاحكام كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن نعم لو كان حاله كحالنا
نعمل بالظن قطعا ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة
لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ الدليل على الاشتراك كان اما واحدا قطعيا مركبا من الاربعة
الظنية ليس اثنان منها وهما الاجماعات المنقولة وخبر الاكثر منصرفين الى ما نحن فيه اعني الانسداد الجزئي الذي يظهر من هذا الدليل لزوم
العمل بالظن عنده ويتم بعد ذلك ان من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى ان ضمهما القطع بالاشتراك واما سابعا فلان مقتضى
هذا الدليل العمل بالظن القياسي لم نقل به احد من مسند لبه وجه الاقتضاء اما ترتب المقدمات الثلث مثلها رتب فبعد حصول الظن بعد
الاستفراغ للوسع ان نعمل بالظن والوهم الى اخر الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جوابنا هو جوابنا **فان قلت** لا يعمل بالقياس
للنهي قلنا فلا نعمل بالظنون للنهي ان كان النهي في القياس قطعيا وفيما ظنيا وذلك لا يوجب الفرق فيما نحن فيه واما ثامنا فلان هذا الدليل
مقتضاه لزوم العمل بالظن لو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة
في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفي العمل بالظن ايضا حكم من الاحكام اما الوجوب او التحريم او غيرهما وباب العلم في المسئلة ايضا مسدود فالمجتهد
بعد استفراغ الوسع تحصيل الظن من الامارات على حرمة العمل بالظن لا يخ اما ان يعمل بالظن والوهم الى اخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول وان
اثبتنا ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من الامارات الدالة على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بسائر الظنون حتى في المسئلة الفرعية
ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بها لما ذكر من الدليل اعني استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل
من الامارات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت** العمل بالظن الحاصل لا من الامارات لا معنى له لاستلزام العمل بها

وفي بيانه بالمرجوح والراجح بحسب الاطلاق

ترك او وجد الداعي على ضده

وفي بيان جهة مخالفة الاجماع الذي ادعاه السيد

وان كان الاخر بلفظ الامر او كان الامر دالا على ايجاد المهية مطابقة وعلى حسن المهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التزاما عرفيا من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله
ع الحسين عليه السلام اندفع الابرار من اصله لعدم انصراف ما هو وضع الى صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى فرض الانصراف لا تنافي لانه لا طلب فتامل

الدال على حرمة العمل بالظن

عدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **قلنا** اولا انا اعتبرنا الكتاب قطعي فلا يلزم من العمل بالظن الحاصل منه عدم العمل به **وثانيا** ان بناء
العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى تلك الظنون الا ترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخذ بالاحاد الواصلة اليه
من مولاه فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد العمل بهذا الخبر الواحد وترك ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء كذلك
مقطوع فتدبر **واما الدليل الرابع** فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات الاولى انه لا ريب في ان الله تعالى قد ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما
ليبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى في صورة الانسداد
دليلنا على الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي مر ذكرها غير مرة **الثالثة**
لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول
المسمى بالدليل الرابع فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون بنفس الاحكام التي كلف بها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من تلك
المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انه
بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما
بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وقسم دار الامر فيه
بين الحرام والواجب والاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون حينئذ مرجحا وان حصل من القياس وفي الاولين نظرا الى كثرة مواردهما
حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فصار حاصل تلك المقدمة حصول العلم
الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها **المقدمة الثالثة**
في انه بعد ما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات كثيرة
في الثاني لا بد وان ياتي المكلف لكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو
موهوما والانزجار عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فاذن لا بد
من رفع اليد عن لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا
الى ان الضرورات تتقدر بقدرها ونحن بعد تحقيق النظر في محتمل الوجوب جدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه
مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل التحريم والمشكوك الان خارج عن محل الكلام فدار الامر فيه بين المظنون والموهوم فاذن
المكلف اما ان يعمل المظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهوم لعدم الدفع المحذورين او بعكس الامر او يتبعض لا سبيل الى الاخير للاجماع
القاطع على نفيه ولا الى الثاني بحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا للاحتياط فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط
بطريق اولى فارتكاب الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين الاول مضافا الى ان
الثاني مخالف للاجماع كالثالث **فان قلت** لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون القياس قلنا لولا سياق النهي
القطع بالقياس لعملنا به ايضا من باب الاحتياط **فان قلت** سياق النهي الظني لسائر الظنون ايضا قلنا اولا ان النهي عن العمل بسائر الظنون لا ينصرف
الى صورة الانسداد وثانيا ان الادلة على نفي العمل بسائر الظنون انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط ونحن انما نعمل بها
من باب الاحتياط **فان قلت** نمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف
الضرورة قضت بدخول واجبات في محتملات الوجوب اذا كانت كثيرة وكذلك محتملات التحريم وثانيا ان هذا مخالف لاقتضاء العادة فانها قاضية
بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة **فان قلت** انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو انه ما الدليل على لزوم تحصيل
القطع بالامتثال لو حصل العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة وانما هي مشتبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء
والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة
قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب وبناء العقلاء على الاجتناب كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور فلنا سلمنا
اعتبار ذلك العلم الاجمالي لكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة فيما
الامتثال قلنا هذا الكلام مرجعه الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول اذ الاخر مخالف بحكم القوة العاقلة
وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهر ولم يتفوه به احد ممن سمع قوله ولا ينقض اليقين بالشك **فان قلت** انا لما بينا الامر
على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والانزجار عن المحرمات ولاجل ذلك حكمنا بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب او الحرمة

في بيان اقسام محتمل الوجوب

فنحن

وان كان معسورا لا ضرر فيه ولا اختلال بل مجرد مشقة لا تحمل عادة فلا قبح في ارتكابه بل ارتكاب المشقة في طاعة المولى احسن لكن يقبح الالزام به من المولى عند العقل
قبحا تعليقيا ولا يقبح عقلا ندبا ولا اجماع على نفيه ولا ينافيه ما دل على نفي الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والسهولة حاصلة معه نعم

فنحن ننقل الكلام اولا الى الموهوم ونقول لو كان في سلسلة الموهوم واجب فتركه المكلف لاجل ترك الموهوم فاما ان يستحق
العقاب على الترك ام لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بما لا يطاق ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما
يستحق تاركه العقاب بحيث لا يكون مستحقا للعقاب لاجل تركه الواجب لم يكن ما اعتقده واجبا واجبا عليه ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لان وجوب
الاحتياط متفرع على وجوب المقدمة فرع وجوبها وجوبها فرع امكانه وفرع امكانه فرع امكان مقدمته بحيث لا يكون المقدمة ممكنة فلا يكون ذيها
ممكنا فلا يجب فلا يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط لانا مع ان الدليل مبني على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولا ان المقدمة
مقدمتنا مقدمة الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هي الاولى لا الثانية لبنا العقلاء على ذلك الا
ترى انه لو اشتبهت القبلة وكانت الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي يكون بنا العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة
الى ذي المقدمة وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال بخلاف ما اذا كان الجهات كلها غير
مقدورة بطريق السلب الكلي الذي يكون فيه مقدمة الامتثال ممتنعة فان بنائهم حينئذ على رفع التكليف اساس محل البحث انما هو من قبيل الثاني
لا الاول وثانيا ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم اذ الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب
لا العقاب ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطا كما توهم بل يكون الوجوب بتجزيا وبقاؤه تعليقيا ولا شك ان ترك الواجب في سلسلة الموهوم انما يكون
لعذر فتم وثالثا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقا وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم عند عدم الاستحقاق ولكن هذا انما
يكون موجبا لانتفاء الملزوم حيث تحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم مما لم يتخلف ايضا كما في سلسلة
المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال الحرمة ولا جل ضرورة
اخرجنا سلسلة الموهوم لرفع اليد عن الايجاب الكلي فلما اخرجت المشكوكات ايضا مع ان الضرورة بقدر بقدرها فلا بد لك من الاحتياط
في المشكوكات ايضا مع ان بنائك ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوك
مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء الواقعة الخاصة
والمرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومرجع الثاني الى اصالة
البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف الواقعة الخاصة مورد تلك الادلة اما هو المشكوك الاول فقط
والثاني فقط او كلاهما او ليس شيء منهما لا سبيل الى الاول لمخالفة الاجماع القاطع مضافا الى انه لو كان المرجع في مشكوك الشرعية
والجزئية التي الذي يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق اولى
ولا الى الثالث لمنع دلالة الادلة وعلى فرض الدلالة لا يضر بالمطلوب ايضا اعني اجراء اصالة البراءة في المشكوكات ولا الى الاخير لانتفاء موارد
الادلة حينئذ فتعين الثاني وهو المطلوب ثم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر يكون مشتملا على مقدمات **المقدمة** الاولى انه لا ريب في ثبوت التكليف
بالاحكام الكثيرة للمشافهين وكونهم مكلفين بتلك الاحكام ولو في حالة الانسداد وتلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة في التقرير
الاول **المقدمة** الثانية في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال الاول خارج عن البحث والثاني على اقسام محتمل الوجوب
او التحريم او محتملهما والاخير خارج عن البحث ايضا لما مر وكل من الاولين اما مظنون الوجوب او مشكوك او موهوم **المقدمة** الثالثة في انا نعلم
اجمالا دخول واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم نظرا الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن من الواقع فاذن
لا بد لقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون الحرمة واما في سلسلة الموهوم فلا نعلم اجمالا ولا تفصيلا بدخول
واجبات او محرمات في البين وكيف لا مع ان الظن بالايجاب الكلي لا يجامع القطع برفعه كالظن بالسلب الكلي الممتنع اجتماعه مع القطع برفعه فاذا لم يحصل العلم
الاجمالي بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فهي كما عرفت اما ان نعلم بها بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة فيرجع الى قاعدة الاشتغال
او لا نعلم كذلك فالمرجع الى اصالة البراءة ايضا والفرق بين التقريرين ان رفع اليد عن المشكوك والموهوم في هذا الوجه انما هو لعدم المقتضي بخلاف
السابق فان رفع اليد انما كان لاجل وجود المانع وايضا في السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهي استلزام الاحتياط بذلك المعنى للعسر والحرج واثبات
كبرى وهي نفي العسر والحرج في الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن المرضي انما هو التقرير الاول بوجهين **الاول** ان الموهوم ايضا كالمشكوك اما مع القطع بثبوت
التكليف في الواقعة الخاصة ام لا ولا بد في القسم الاول من الرجوع لا الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال فالقول في التقرير الثاني بعدم وجود
المقتضي في سلسلة الموهوم والمشكوكات كلام متين وبعضها مشكوك الوجوب او التحريم وبعضها موهوم الوجوب او التحريم فاذن لما حصل العلم
الاجمالي بمطابقة غالب المظنونات للواقع لزم بمقتضى ذلك الاتيان بمظنون الوجوب والانزجار عن مظنون الحرمة لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
ولما لم يحصل العلم الاجمالي في سلسلة الموهوم والمشكوكات ترجع الى اصالة البراءة واما لو لم يكن الامر كذلك كما هو كذلك بمعنى انه ورد على الفروع ولم

في بيان تعميم الدليل الثاني

مورد المكلف موارد الفروع ووجدها مفصلة فهذا التفصيل في بعض الامر بمعنى انه ورد على الفروع ووجدها بعضها مظنون الوجوب او التحريم

يجدها مفصلة

وأما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد بلا يريد انه يبغضه فلا يكون حسنا ولا مباحا او انه لا يحبه فلا يكون مطلوبا الزاما وندبا وان امكن الاباحة او انه لا يطلبه وان امكن
كونه محبوبا او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندبا والمتبادر نفي الطلب الالزامي وان كان مقتضى قاعدة عموم لفظ العسر الوارد بعد النفي عدم تعلق الارادة على المعسور الزاما وندبا سلمنا عدم الظهور فيما ذكرنا لا
اقل من الاجمال ويبقى ما دل على استحباب المعسور سليما عن المعارض مضافا الى تقاعدهم على عدم نفي العسر في المندوبات بل لم يتمسك احد بهذه الآية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان الظاهر عندهم
الالزام تتبع

عنده فهذه التفاصيل وقد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جدا اذ لا ريب في تعلق التكليف الالزامي
بانيا واجبا يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب والاثر جاعن محرما مندرجة تحت محتملات التحريم بمجرد ورود المكلف في الفروع فبعد استفراغ الوسع
تحصيل التفاصيل والعمل بالمظنونات من الوجوب والتحريم يشك في الخروج عن هذا التكليف الذي تعلق قبل ذلك بذمته قطعا وبعد الخروج قد شك في
بقائه تلك التكاليف وارتفاعها فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات وبالجملة دفع المشكوك والموهوم
بعد المقتضي فاسد جدا لوجود المقتضي فالمرجع اذن انما هو لتقرير الاول واما الدليل الخامس فهو ما تمسك به بعض من انه لا شك في ان الظن الذي
هو اعلى مرتبة من الظن البدوي الضعيف الذي ليس بنا العقلاء على اعتبار الحاصل من المتواترات اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة
على صدق الصدور فقط ومن الآيات الكتابية يكون معتبرا بالاجماع في الاولين وبالقطع في الاخيرين لم يكن اجماعيا وان كان ذلك الظن الحاصل من
المذكورات في غاية الضعف فالظن الذي هو اعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون مناخما بالعلم ايضا حجة بطريق اولى واذا ثبت حجية ساير المراتب بالاجماع
المركب وفيه ان الانتقض بالظن الناخم بالعلم الحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعا واذا لم يكن ذلك الظن القوي
حجة لا يكون ساير المراتب من الظنون التي هي دونه ايضا حجة بالاولوية واذا ثبت ذلك بالاولوية ثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فتعارض
الاجماعان المركبان فترجع المسئلة الى انه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقا للاصل فهل الاصل يكون مرجحا او متساقطان ويرجع الى الاصل على
التقديرين فالمطلوب اعني الاخذ بمقتضى الاصل حرمة العمل بالظن متعين واما ثانيا فبالحل اما اولا فلان الاولوية اعتبارية لما مر من النهي الوارد في الخبر
الدال على عدم اعتبارها وان كانت قطعية كقضية ابان فضلا من ان يكون ظنية ثم واما ثانيا فبان الاولوية المذكورة على فرض اعتبارها في نفسها
ظنية والمسئلة الاصولية غير محتجة واما ثالثا فبان التمسك بتلك الاولوية لاثبات حجية الظن مستلزم اما الدور او التسلسل ثم انه قد تمسك المشايخ
بوجه سادس وهو ان بنا العقلاء في امور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاتب واحكامهم كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل
بالظن وهو حجة اما الصغرى فلانا نرى بالعيان المغني عن البيان ان الارض التي يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها ولو كان مخالفا للواقع واذا
كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث بعد الزرع بعد الظن سفها وان خالف الواقع وايضا يودعون عند من يظنون انه يرد الوديعة و
يتركون توديع من يظنون عدم امانته بحيث بعد التوديع في الاخير سفها وان خالف الظن في المقامين للواقع ايضا يجعلون الموضع المظنون امانته محرزا
للمال والمظنون عدم امانته غير محرز بحيث بعد الاحراز في الاخير سفها وان خالف الظن في الواقع في المقامين الغير ذلك وايضا بنائهم في احكامهم
في امور معاشهم فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط عليه رسولا لان يأخذ منه بنارا فبناء على اخذ قول الرسول مجرد العلم بالربط بين
والمرسل وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلقضاء العادة بعدم خطأ كل العقلاء في كل زمان وفيه اولا ان تكون بنا العقلاء في امور معاشهم
على ذلك مسلم ولا يجدي نفعا واما كون بنائهم على ذلك في احكامهم ايضا فممنوع قوله لانه لو ارسل شخص رسولا اه فاسد لان بنائهم
ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يتفطنون به ولذا لو شككهم مشكل بحيث يكون تشكيكه
موجبا لاحتمال الخلاف احتمالا معتدا به لم يبق شبهة حتى يحصل له الجزم بالصدق وثانيا انا لو سلمنا كون بنائهم في الاحكام ايضا على ذلك
ان المسلم منه ما لم يصل اليهم اخبار معارضة من قبل المولى واما مع بلوغ المتعارض ولو في غير الواقعة الخاصة فيكون بنائهم على ذلك ثم ومحل
الكلام من هذا الباب وثالثا انا لو سلمنا بنائهم على الظن ولكن نسلم فيما لم يرد المنع من العمل بالظن وانكار ضبنا فان بنائهم ح ثم لو لم يدع بنائهم على
العمل بالظن ح الا ترى ان العبد اذا كان بناؤه على العمل بالاخبار الاحاد البالغة اليه من قبل مولاه فبلغ اليه خبر واحد يمنع من العمل بالظن والخبر الواحد
لكان بناؤه على اخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالاخبار الاحاد وطرح ساير الاخبار وايضا سلمنا الصغرى لكن قوله ان بنا العقلاء حجة ان اراد
بذلك ان القوة العاقلة حجة وانكار هذا خلاف الظاهر من تلك العبارة فهو مسلم ولكن يرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من الجلب الضرورة
ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال والاولوية وان اراد ان دليل العقول حجة فلا يخ اما ان يريد بذلك انه حجة معلقا بالله
لم يرد من الشرع دليل على خلاف ما هو دينهم فمسلم ولكنه قد ورد النهي عن العمل بالظن واما ان يريد بذلك انه حجة مطلقا فممنوع اذ لا دليل على اعتباره
مطلقا فان قلت ان بنائهم لو لم يكن معتبرا فلم يتمسك به في مقام اثبات حجية الاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال ولزوم قصد الاطاعة
واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لاجل ترك ذيها حكما وكذا في التبادر وعدم صحة السلب وصحة الحمل الى غير ذلك من الموارد قلنا اولا ان التمسك
بالاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التأييد والا فالدليل عليه الاخبار الكثيرة في الاول والعقل القاطع في الاخيرين واما
في لزوم قصد الاطاعة الى اخر ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك بنا العقلاء لاجل تحقق شرط الحجية اعني عدم ورود المنع بل مجرد هذا الجواب
في جميع الموارد المذكورة وثانيا ان بنا العقلاء بحسب الموارد على قسمين قسم يكون الورود مما لا بد من الشرع البيان وان وجد فيه بنا العقلاء
موافقا او مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بنا العرف كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم

الخامس في بيان الدليل الخامس من الادلة الخمسة

في بيان التمسك بالمقامات وجه سادس

فيه

بما هو

اصل في عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية الاصح عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد اذ باب العلم منفتح في اغلب مسائلها والسد في نادرها لا يوجب حجية الظن اذ فيها الا يلزم من الرجوع الى الاحتياط او البراءة فيها عسر ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالي ولو قيل عدم بعض الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية مجرد اصطلاح فنقول باب العلم في معظم الاحكام الالهية مسدود فيجري البرهان المتقدم في مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته و توهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول مدفوع بان مجرد التسمية غير مجد فلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية و ترك بعض اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة هذا التشطر دون باقي الفرعيات قلنا هذا مدفوع بالاجماع المركب بعد رعايته يدور الامر بين حجية الظن في الفروع والاصول

انما هو في القسم الثاني ومحل الكلام من الاول فتم المقام الثاني في ان الظن في اصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا فيه اشكال ومقتضى الاصل الذي اصلناه سابقا بعدم جواز او كفاية في اي مورد كان من اي سبب حصل وقد ثبت الخرج في الفروع واما في الاصول فالذي هو قابل للاخراج رفع اليد عن الاصل احد امور ثمانية ستة منها ما ذكر سابقا في المقام الاول وقد عرفت عدم تمامية ما سوى الاول والرابع منها في المقام الاول فضلا عما نحن فيه واذا ظهر عدم تمامية الاربع فننقل الكلام الى اجراء الدليل الاول هنا فهل يمكن ان يكون مثبتا ايضا ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكليف في الاحكام الاصولية العملية وايضا لا شبهة في انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون او بين الاحتمالات لا سبيل الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدوران الامر في الاصول غالبا بين المحذورين كالوجوب والتحريم مثل ما نحن فيه اغنى جواز العمل بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولو في الجملة ولا الى السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو في الجملة ولا الى السابع لانه واضح مما مر فتعين الاول وهو المطلوب فيه ولا منع المقدمة الثانية اي انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالبا او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة او الانسداد في الجملة فان اراد الاول فهو ممنوع نظرا الى انفتاح باب العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في مسئلة حجية الظن في الفروع بجريان الدليل الرابع فيه وباب العلم في النادر وان كان مسدودا لكنه ليس بحيث يوجب القطع بالمخالفة وان اراد الثاني فالمقدمة الثانية مسلمة الا ان الثالث ممنوع اذ الخروج عن العهدة لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم الخاص في المواضع النادرة التي هي مخالفة لحكم الاصل مشكوك فيندفع بالاصل ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف فان قلت عد بعض الاحكام الالهية اصولية عملية وبعضها فرعية مجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فاذن يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط وتقريره ان لا شبهة في ثبوت التكليف في بقائه بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية ام فرعية على حسب تسمية الخصم وباب العلم في معظمها منسد فاذن المكلف به اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم الى اخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر قبلت من تلك المقدمات حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح يحصل التعميم كالفروع وهو المطلوب لا يقال المرجح وجود القطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول لان تغيير التسمية غير مجد قلنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض الاحكام الفرعية ونترك بعضا اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية ولا يحصل في الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات الثالث المثبتة لحجية الظن في الجملة مسلمة ولكن بعد اثبات حجية الظن في الجملة ونسلمك انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم نقول لا نح اما ان يكون الظن في الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس ففي بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس او في الكل لا سبيل الى غير الاول لمخالفة تسا الاحتمالات للاجماع المركب على الاخير اذ قال بحجية الظن قال اما مطلقا واما في الاحكام الفرعية وكل من لم يقل به لم يقل به فالقول بحجيته في الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية في بعض الاول وبعض الثاني او في كل الاول وبعض الثاني او في بعض الاول وكل الثاني او في بعض الاول فقط دون الثاني مطلقا او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى التقديرين الاول مقطوع والثاني مشكوك فيندفع بالاصل والاجماع المركب في البين ولا يمكن اجراء ذلك الدليل بطريق اخر وهو المسمى بالالتزام بان يقال بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية في الاصول لا منضما ولا مفردا لان ثمرة اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة فورد المسئلة في الفروع يجري فيها الاستصحاب كما لو دخل في الوقت في الحضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب في الاول الاتمام وفي الثاني القصر والمفروض انك ظننت بحجية الاستصحاب فظن ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن في المسئلة الفرعية حجة فثبت حجية الظن في الاصول من باب استتباع الظن في المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا التوجيه فاسد جدا وغلط قطعا وذلك لان المراد بملازمة الظن بالاحكام الاصولية للظن بالاحكام الفرعية اما انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الواقعية او انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن في الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة اذ النسبة بين الظنين عموم من وجه فلا يجتمعان كالخبر الصحيح الموثق الموصوف بالحكم الواقعي فان مظنونية اعتباره من المسائل الاصولية ومظنونية مطابقة الحكم للواقع من الفرعية فقد اجتمع الظن في المسئلتين الاصولية والفرعية فاجتمع الظنان وقد يوجد الظن في المسئلة الفرعية بالحكم الواقعي دون الاصولية كالشهرة الموثقة للوصف في الحكم الفرعي الواقعي مع انه موهوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار في المسئلة الاصولية وقد يكون الامر بالعكس كالاستصحاب المظنون الحجية من جهة الاخبار في المسئلة

وحجية في الفروع ايضا خاصة ولما كان الاخير قدرا متيقنا اقتصر في مخالفة الاصل عليه ثم ولو قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعي و الظن في الحكم الفرعي حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية انما يستلزم الظن بالحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي والنسبة بينهما عموم من وجه تتبع

في بيان الظن بالاحكام العملية

في بيان الظن بالاحكام الفرعية

والذي يثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لانه القدر المتيقن لا الظاهري فتأمل ولو قيل اذا كان الظن حجة في ذي المقدمة وهو الفروع ففي المقدمة وهي الاصول العملية بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مباين واس للفروع فينبغي الاهتمام فيها ازيد ولو قيل بتمسك بقاعدة الاشتغال قلنا هو فرع جواز العمل الاجمالي

اصل في الظن في الموضوع المستنبط

الخوض في الظن في الموضوع المستنبط جائز والمراد بهذا الفاظ الكتاب والسنة بقرينة النزاع في الحجية والنزاع ليس فيما علم عدم حجيته فيه كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ولا فيما علم حجيته فيه كقول اللغوي ان كان واحدا والاصول العدمية كاصالة عدم النقل فان حجيتها اجماعية والامارات الظنية كالشهرة والظني المثبت للمعنى بضميمة الاصول الاجماعية بل فيما شك في حجيته فيه كالاستقراء والخبر الواحد الظني وذهاب الاكثر فمقتضى الاصل فيه مع نفي الحجية سيما مع انفتاح باب العلم الوجداني او الظن المقطوع الحجية فيه غالبا بحث لا يلزم من طرح الظن المشكوك الرجوع في المواضع النادرة الى الاصول الفقاهية مخالفة قطعية نتايج الاصولية في حق من يتيقن بالوضوء وظن او شك في الارتفاع بالحدث فلا ظن بالحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسئلة الاصولية وان اراد الثاني فلا مسلمة الا ان الحجج ممنوعة اذ الدليل الرابع مثبت لحجية الظن في الاحكام الفرعية الواقعية لان المقدمة الاولى عن مقدماته الاربع تكون في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجيته الا فيها **فان قلت** كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع وانما المقدمة المسلمة هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها واما الملازمة فقد سلمناها قلنا اولا ان بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا شك فيه وقد ثبت في محله **وثانيا** سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الاحكام الظاهرية وان المقدمة **الثالثة** مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة فلا بد من انضمام المقدمة الرابعة للتعميم اذا ثبت ذلك فالمقدمات الثلث اما مثبتة لحجية الظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط او في الاحكام الفرعية الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها وبعض الظن المسبب الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فكل ظن مسبب الظن بالاحكام الاصولية او مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة بالعكس ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل من الاحكام الفرعية الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية قد تيقن وما سواه مشكوك يرجع الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع ايضا اعني قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ مورده فيما لم يكن قدر متيقن في البين وههنا موجود **فان قلت** لولا العمل بالظن المسبب الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعلم بالظن المسبب الظن بالاحكام الفرعية الواقعية للزم ذلك فلا معنى للاختصاص في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة اما يحصل لك في صورة كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي او يحصل في صورة الشك في مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي او يحصل في البين من غير اعتبار الظن **ان قلت** بالاول وقد رجعت الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة في الظن موقوف على القطع بالمخالفة في المسئلة الاصولية وهذا موقوف على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد غير موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع **وان قلت** بالثاني ففيه ان الشك في المطابقة والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظن ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالايجاب الكلي يكون منافيا للقطع برفعه وان قلت بالثالث فنقول اي مطابقة المظنون ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظن واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعنا الى الدليل الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية **فان قلت** لا شبهة في كون الاحكام الفرعية مناصلا والاصولية مقدمات واذا ثبت حجية الظن في المناصلات بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية مناصلا والاصولية مقدمات وان الظن في المناصلات كلها حجة مسلمة لكن قولك فالظن في المقدمات حجة بطريق اولى ثم اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصول تبع للفروع ولا بد من كون المباني مقطوعا ليحصل الاطمئنان في العمل بما وراء العلم المنهي عنه في الاحكام واما ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والتمسك بالظن في اثبات حجية الظن دور او تسلسل الى ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلنا لا نسلم فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف اي لك اثبات ذلك اذ لو كان ذلك حاصلا لتم الدليل الرابع ثم

المقام الثالث في ان الظن في الموضوعات المستنبطة

حجة ام لا او محل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس الظن محلا للنزاع هنا كما توهم تمسكا بان المسئلة الاتي هي محل النزاع بين الاصوليين اعم من الامارات الموجودة في الكتاب والسنة وفي غيرهما ولكن الفهم فهم الاوامر الالهية فكذا فيما نحن فيه بان المقصود انما معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص لا ان النزاع اعم ووجه فساد هذا التوهم ان مبحث الامر انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم بشهادة قولهم هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس شأن المجتهد بيان حجية الظن في الموضوعات المستنبطة المرتبطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا له عنوانين عنوان لشأن حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوان الحجية الظن فيها عند الشارع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شأن الشارع بيان حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش فمن عدم تصديقهم لهذين العنوانين واكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم ان النزاع هنا في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والصوم والزكوة وامثالها والسر في تسميتها بالموضوعات المستنبطة انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة

في بيان ان المقصود من الثلث مثبتة لحجية الظن

في بيان الظن في الموضوع المستنبطة

بالاحكام

لكن الحق الحجية وفاقا للاكثر بل ادعى عليه الاجماع وذلك لان الظن به مستلزم بالحكم الفرعي الواقعي وللزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون ثم ولا نا نفرض انه من الكتاب او المتواتر
مشتملا على لفظ ظني الوضع خبرا واحدا صحيحا مشتملا على الفاظ كلها قطعية الوضع فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالمقدمة الرابعة تثبت حجيتها معا لعدم كون احدهما قدرا متيقنا لوجود القائل بحجية
الاول دون الثاني ويمكن ان يدعى ان اغلب الالفاظ وان كانت معلومة الا ان وجود ايه او حديث يكون جميع الفاظها مفرداتها ومركباتها معلومة نادر فيلزم السد الاغلبي ايضا عند طرح الظنون

في بيان ثبوت الظنون في الموضوعات المستنبطة

بالاحكام فانه لا بد للمجتهد والمقلد الاجتهاد فيها فقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا حجر وهذا مد وامثال ذلك كقول غيره والمراد من تعلق
هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة انه هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلو
م حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وبعضها معلو الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا
وكالاصول العدمية كاستصحاب النقل واصالة عدم الوضع ونحوهما والامارات الظنية المثبتة للحكم بضميمة الاصل كالتبادر الظني
وامثالها فانها مقطوع الحجية اما اولا فللاجماع واما الامارات الظنية فهي وان لم يكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للحكم بضميمة الاصل
المقطوع اعتباره اجماعا فكانها ايضا اجماعية وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهب الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة
كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا فلم ينكر احد الحجية والنزاع فيما نحن
فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم
الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات
المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات
غالب الالفاظ مقطوعا بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما انصرف اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الا هذا
ومن المقطوع ان الارض والسماء والجدار والخبز والحنطة والشعير والمرأة والامرد والرجل مثلا ونحوها يكون موضوعة لمعانيها المتداولة
الان ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشارع والغالب النادر مقطوعا مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من
الظنون الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهتية ولا يلزم من ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فانما نسلم في الموضوعات المستنبطة
المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف او اللغة او العكس وفيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى
الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة ثم وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا
مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا بمعنى انه يكون المعنى والمراد مقطوعا
وهو المعنى اللغوي بضميمة الاصل لتاخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهتية
نظرا الى ثلثة في الغاية فمن اين يحصل القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية بوجوه الاول
انه لا ريب في ان الظن بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب في الارض وفي
العرف لعام منقولة الى ذات الحافر المعبر عنه بذي القوائم بطريق التعيين مثلا فدوران حديث بانه اذا وقع في البئر دابة فنزح منه كذا مثلا وحصل لنا
ظن من تتبع كلمات الشارع ان بناءه على تقديم العرف في المكالمات كما عليه الشارع فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل ذلك الظن بالحكم الفرعي
وايضا نقل الشيخ الطائفة في اول بيت وانيه مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره ويفرض ان احدا من اللغويين
لم يصرحوا بمعنى الطهور او صرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فورد حديث بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور يحصل لنا الظن بالحكم الفرعي
وهو طهارة الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر وذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم معلومية بناء العرف
لنا حصل الظن لنا بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي بالجملة وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة
الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد ولا بد في عدم ارتكاب
المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فتم الثاني
سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلوب ايضا نظرا الى ان البرهان القاطع الذي اقمناه على حجية الظن في الاحكام الفرعية قد دل على حجية الظن فيها
مطلقا سواء حصل الظن بالاوضاع او العلم بها **فان قلت** المقدمات الثلث الاول في الدليل الرابع لم يثبت الا حجية الظن في الجملة فلا بد في التعميم من ضم
مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او بعض
الاول وبعض الثاني او بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس ومثبتة لحجية الظن مطلقا سبب عن العلم بالنفع او الظن به وكل احتمال لا يخالف
الاجماع المركب عدا الاول والاخير وعلى التقديرين الفرد المتيقن هو صورة التسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس العلم ايضا مقطوعا
اجراء قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم بالاوضاع دون المسبب عن الظن بها قلنا الحق معك لو كان الظنان
من جميع الجهات سيكون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخرى عن العلم به كان يكون كلاهما مستفادا من الكتاب او السنة فالفرد المتيقن حينئذ الظن
المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى افتراقهما من تلك الجهة كون احدهما مستفادا من الكتاب مع الوضع
والاخرى من السنة مع العلم به فلا فرد متيقن حينئذ لا والاكثر بناؤهم على العمل بالظن الكتابي المسبب عن الظن بالوضع وطرح المستفاد من السنة مع العلم

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية اي الظن

سم منه

ثم اذا كان مثل الكتاب والمتواتر المشتمل على لفظ ظني الوضع مثبتا لحكم اصولي على عملنا به ايضا لا للاستلزام اذ الظن في الاول ليس حجة بل لبنا العرف والعقلاء على الاكتفاء بالظن في وضع الالفاظ

اصل في الظن في الموضوع على الصرفة الظن في الموضوع الصرفة ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت او مرجحا لاحد طرفي المحذورين فيما اذا لا مرجح فيهما او مخالفا للاصل ولكن لا يتمكن المكلف من العمل بالاصل لا من تحصيل العلم ولو امتناعا عرضيا مسببا من لزوم الاختلال في الزام مجموع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد واحد كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام والا فلا يعمل على الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم وللاصل الذي هو في خصوص المسئلة اذ الفرض ان الظن على خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل بلزم من ترك الظنون في الموضوعات الصرفة المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فدليل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع لا الموضوعات للاصل نتائج

به ثم ان هذا العجب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنيين ولا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب او الصحاح المسبب الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى اعتبارها والشهرة ونحوها موهوم الاعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار فغاية ما في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما موهوم الاعتبار او مشكوكه فالمرجح في البين فظهر ان العمل ببعض سلسلة الموهوم والبعض مرجح بلا مرجح **فان قلت** المرجح موجود وهو كون الظن المسبب الظن بالوضع اعتبارا مخالفا للاصل قلنا لا ريب في اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به **فان قلت** مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي ظنا اما الظن الحاصل من التواتر اللفظي او الكتاب الذي اعتبارا مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن الا على حكم من الاحكام الاصولية العملية المسبب الظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتباره مع ان القول في المسئلة اثبات القول بالحجية مطلقا وقول بالعدم وكذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفرع او نقول بالتعميم **فان قلت** بالاول فقد خرجت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل الا ان تثبت بالاجماع المركب البواقي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التثبت غير صحيح اذ لنا ان نثبت حرمة العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل وفي الباقي بالاجماع المركب لا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تنجيزا والدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الجزئي لعدم الاجماعين بالامر القطعي وفي الاخير بالاصل التعليقي لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا وثانيا نقول انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فيرجع التنجيزي على التعليقي عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكان كلاهما مثبتين ثم وثالثا سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا المركب راجح لبعد المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب ثم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الا عدم الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وانكاد لبلنا هذا ابا من المدعي بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن في حمل الالفاظ على معانيها الظاهرة اعم من ان يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا وبعد ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة فلا بد من احد الامرين بعد النفي حجية اما القول بعدم تكلم الشارع وامضائه مع اهل العرف والمكلفين وبكلامهم معهم مع بيان طريقتهم لهم اما الاول فخلاف الحس لما ترى من مكالمات الشارع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البيان اما الاجماع او العقل او السنة والكتاب والكل منتف بلا ارتياب ولا يحتاج بعد ذلك في التمسك ببعض المؤيدات نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبقوله ان الله عز وجل من ان يخاطب قوما بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على ذلك لان البيان بيانان بيان طريقة حتى يكشف عن طريقتهم وبيان مطابق طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان بالمعنى الاخير موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملته الظن في الموضوعات المستنبطة قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست ظواهرها مرادة والا لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصولي المعتبرة والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الشارع فتدبر وقد يتمسك في المقام بالاولوية والجواب سادسا **المقام الرابع** في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعدمها والمراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقة نوعا بكليات الاحكام اي متعلقات الاحكام الجزئية ولا بد من تحرير محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسئلة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما والظن بعدم دخول الوقت او بقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامر فيه دائرا بين المحذورين والاصل في البين كاشتباه الزوجة المنذورة وطيها مع الحرمة ابدا مع الظن بالمنذورة معينة **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرمة في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصور الاخيرة اما ان يكون فيها امتناع العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا او بالامتناع العرضي وان لم يكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن بالذات غالبا لكن تحصيله بالنسبة الى الجميع يورث اختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى** فليست محل النزاع لان الظن في الموضوعات الصرفة اما معتبرة واما غير معتبرة وعلى التقديرين حكم الاصل مطابق للاصل والظن **واما الصورة الثانية** فليست من محل النزاع ايضا لاعتبار الظن فيه قطعا اذ المكلف بعد دوران الامر بين المحذورين وعدم وجود اصل في البين وعدم امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او بالاجتناب عن الجميع فهو مستلزم للمخالفة القطعية وهي ارتكاب الحرام الواقعي او ترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او بالعمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح

في بيان حجية الظن في الموضوعات الصرفة

بالتخيير

والفرق انا قد علمنا بتكليف المشافهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف فوجب الاحتراز عن المخالفة القطعية بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كما ان باب العلم منسد لنا في بعض
الموضوعات الصرفة فكذا كان منسدا للمشافهين والتكليف المشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة الغير المحصورة ليس ثابتا حتى يثبت لنا بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام
الشرعية والظن في الاحكام حجة قلنا القدر المتيقن من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية لا الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة نعم الظنون الرجالية الموجبة للظن بصدور
الحديث عن الامام عم حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي ولانه لولا ذلك لزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاحاد احوال رجالها مظنونة

فيسد الباب ولزم ما لزم من هذه الشريعة مع ان مثل هذه الظنون اقوى من ظن الشهرة ونحوها لكن في الاكتفاء بالظن الحاصل من تصحيح العلماء السند وضعفه وجهان مقتضى الاول عدم الاحتياج بلزم من الفحص عنه فلا يجب التعليل فيحرم تتبع

بالتخيير بين العمل بالظن والوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من **الصورة الثالثة** بكلا قسميه ضرر ليس من محل النزاع
لا غبا الظن فيه قطعا والا لزم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح
البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل فكما ان الاصل مقتضاه في طهر الطريق وغسالة
الحمام الطهارة فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتضاه الاشتغال فالظن مقتضاه البراءة وكما ان الاصل
في الظن بعد الطهارة مع سبقها البراءة فكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجري فيه المقدمات الدليل الرابع فليس
من محل الكلام وكلما لا يجري فيه ذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فعلم في المسئلة قولا بالحجية وهو للفاضل الفهي ونسبه الى جماعة ومقتضى
مذهبه لزوم صوم رمضان مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقول بعدم الحجية وهو لمعظم الاصحاب والحق الاخير للاصلين اصل اصل
وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثانوي فرعي وهو في كل مقام بحسبه فرب مقام الاصل فيه الطهارة ورب مقام الاصل فيه النجاسة
او الاشتغال او البراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض في محل النزاع ان الوصف على الخلاف قلنا ان الاصول معتبرة معلقا
ما لم يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركنا العمل بمجموع الظنون في الموضوعات الصرفة لكنا قطعا
بالمخالفة الواقعية لوجوب واجب او حرام مثلا بين المظنونات بحيث يقتضي ترك الجميع ترك الجميع فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة
قلنا الصغرى اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه ممنوع غير مسلم اذ المخالفة القطعية صورة يكون العلم
بالمخالفة معلوما بالتفصيل وصورة يكون معلومية بالاجمال لكن فيما بين الوقايع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية في الصورتين الاولين
حرام بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ترك الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة
القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا **فان قلت** ان محل
النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في التفرقة بين الصورتين قلنا وجه التفرقة
بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كان فيكون المخالفة
القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال ما نحن فيه منسدا فكذلك
نقطع بالانسداد في بعض الموضوعات للمشافهين وثبوت التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واجراء قاعدة الاشتراك في ثبوت
التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت** ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات
الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة مجرد اصطلاح فان الكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيها ولا قدر متيقن في البين حتى يمكن
التشبث بالسابقة بان يقال ان الكلام الا اثنا وهما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقدير حجية الظن في الاحكام
الفرعية متيقن لوجود القائل بحجية الظن في الموضوعات الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية وفي
الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن ضرر
صغراه اعني انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغراه كصغرانا وهي الانسداد غالبا فنحن نقطع بالترجيح اما نقول فالحجية في الاحكام
فقط او فيهما احتمال وانحصار الحجية في الموضوعات من اخس الاغلاط فانحصر الاحتمال في اثنين والقدر المتيقن موجود في البين **فان قلت**
ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قوله الجسم الملاقي للنجس نجس مثلا النجس نفس الاثر والملاقي النفس الاثر
لا المتصف والى ذلك دليل على هذا مع ان المتبادر الاخير الملاقي للنجس باعتقادك ظنا او قطعا نجس كذلك قلنا اولا ان الالفاظ على التحقيق موضوعة
للاموال النفس الاثر وثانيا سلمنا ان المتبادر منها ليس ما ذكرت لكن تبادر ما ذكرت ايضا مم فاذ حصل الشك في ان المراد من الرواية مثلا الاول او الاخير
فوقع الشك في بقاء حكم الاصل وارتفاعه والاصل البقاء وثالثا ان عنوانهم في حجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من ان يكون الدال على الاحكام
التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظ او اللب ما ذكرت انما يتم اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع
الدال على الاحكام الكلية فتم ورابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة وبعد ما ذكره المورد من ان المراد من الرواية المعتقد بها الظن
بالموضوع بل صار مقطوعا وخرج عن محل الكلام وفيه ان المتحصل ان يقول ان قولي بحجية الظن في الموضوعات الصرفة انما هو باعتقادك لا باعتقادي
والمظن ثابت **قلت** بيانه الاول ان هذا القسم من الموضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاحتياط اما كونها من الموضوعات الصرفة فلان
المراد منها هو المصاديق الجزئية لمتعلقات كلية احكام ولا شك ان الاحتياط كلها كلي فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه
وهو كلي معرفة معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال ذلك كلها من المصاديق لمتعلق
كلي الحكم فيكون من الموضوعات الصرفة واما اعتبار الظن فيها فلانا لو تركنا العمل بالظن في الاحتياط لزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام مستفاد من

في الواقعة الخاصة وصورة يكون معلومية بالاجمال لكن

موضوعات صرفة

الاخبار الاحاد الثاني لا ريب في ان حوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن امثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم
وجود دليل على اعتبار قول ارباب الرجال من باب الشهادة ام من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية سواء كان حصل ذلك من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل
او ثقة او من القرائن كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه الفقهاء او وكيل من وكلاء الرضا وغير ذلك مما تمسك به بعض
من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل بوجوه اخر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة ان الظن باحوال
الرجال مستلزم للظن بالصدور وهو لازم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته فيه مطلقا من اي سبب حصل الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم
الاخبار احوال رجالها مظنونة فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد في الجملة ثبت في الكل بالاجماع لقبح الترجيح المرجوح او
الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل من الظن بالصدور المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون هو حجة بنفس
المقدمة الرابعة وهي الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كاف ام لا **والحق التفصيل**
بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر فيجوز الاعتماد
اما الجواز او الوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتين الاخيرتين وخروج
الباقي لا دليل عليه فما اخرجه الدليل انما هو صورة حصول الفحص المعتبر ان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن الفقد المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع
بان الفحص لا يضر الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدم او شكا لسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه **الثالث** معظم العلماء بناؤهم على حجية الصلوة
بمجرد الظن بالدخول الوقت في الغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في
الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارجي ام من باب التخصيص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون
من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاخير اذ الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق الحكم الشرعي المستقر ومجرد اقيموا الصلوة
لدلوك الشمس ان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر بملاحظة تعارضه مع الصحاح او نحوها الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فالمتعلق
للحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد وفي يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد
فهو الظن بالموضوع وليس كل الرابع مسئلتنا هذه هل هي من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن
عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون
الحجية العدمية من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية هي عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من
الافعال الظاهرية للمكلف الا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية
او موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد والدليل وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع
وهو الدليل في المسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة اصولية اذ قولهم هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه
هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية
ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة مسائل الاجتهاد والتقليد وفي المقام مقامات ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية
وعلى الثاني هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف
وليس تلك المسائل كذلك اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال
ذلك كلها وان كانت عن عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري من فعله والا لانتقض طردا
بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية ثم وليست المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يعنون احد من المكلفين في الكلام جزئيا
من جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار في تميز المسئلة العنوان والعمدة الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا
للسخرية والاستهزاء وهذا هو المعيار في تميز المسئلة من غيره بل هي انما يكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق
الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الاصولية العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا
للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا لمجموع العباد والا لانتقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير الثاني في ان الظن في تلك المسائل
حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصلة فيها الظن في تلك المسائل لا يخرج من صور ثلثة **الاولى** كون الظن مطابقا
للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود فذلك مطابق لاصالة عدم الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود
الحي اعلم منه او مساويه وظن بعدم الجواز فذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدول وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل
اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له

في حجية الظن في المسائل المشتبهة

الظن

وكما لو ظن بجواز تقليد الميت لا علم مع وجوده او دونه فلا اشكال في الاخذ على طبق الظن لجريان البرهان العقلي فيه اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط غير ممكن وترجيح الموهوم والتخيير بينه وبين المظنون غير متصور وكان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فلا عبرة بالظن للاصلين اصالة الحرمة العقلية والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات نتائج

في الاجتهاد والتقليد

الظن بجواز العمل التجري بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين المحذورين اذ كما ان الاصل حرمة العمل بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجري مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجري وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسئلة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف للاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخرج من اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجودان متفقان **والصورة الثانية** كذلك اعتبار الظن فيها قطعا اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد فبعد حصول الظن اما ان يعمل بظنه فهو المطلوب او لا بد له من تحصيل العلم او العمل بالموهوم والعمل بغير ذلك من الاحتمالات الواضح بطلانها وبالجملة كلما يجري فيه الدليل الرابع فليس الكلام فيه **واما الصورة الثالثة** فهي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصلين اصل اصلي واصل فرعي والقائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر يحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة ذلك الظن وانكار المسئلة كلامية وغيرها فجوابه ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة مضافا الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسئلة اصولية والظن فيها معتبر فقد مر جوابه من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسئلة فرعية والظن معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان سلمنا ان الكبرى بل الكبريات كلها ممنوعة لان اثبات التعميم بحسب الموارد في الفرعيات محتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير مرجح واما الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد عدمه فما يجوز التقليد فيه فهو مسئلة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا مع ان جواز التقليد فيها اول الدعوى لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها اذ غاية ما في الباب جواز التقليد في المسئلة الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فمن اين الثالث في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد فيها من الاجتهاد والمعظم على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي مجموعهم باجماع العلماء ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب باقامة من يقوم به الكفاية فمقتضى الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفائيته فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد به بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهد وكل من لم يقل به لم يقل به مضافا الى انه لو لم يجز العمل بما اجتهد لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الاعتماد بهذا الاصل غير وجيه لان هذا الاصل انما يتم في صورة نادرة كما اذا فرضنا انه لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام جار لتعلق الوجوب بكل العباد عينا حين فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما في صورة لم يكن لزوما خاليا عمن يقوم به الكفاية بكون الشخص في بدء تكليفه فمن اين ثبت الوجوب لذلك المكلف حتى نشك في بقائه وارتفاعه بل الشك في حقه شك في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق اخر بان يقال لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم لزوم الاجتهاد لا يحرمه القائلون بلزوم الاجتهاد بحرمة التقليد فالتكليف الثابت والقدر المتيقن موجود والقوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال والاعتماد على هذا الاصل ايضا غير وجيه في ذلك مبني على كون المسئلة اصولية نظرا الى انعقاد الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو كانت من المسائل الفرعية فلا لذهاب جماعة الى عدم جواز التجزي في المسائل الفرعية فمن اين القدر المتيقن في البين التحقيق في تاسيس الاصل ان يقال لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضاه حرمة التقليد لانه قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضاه حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد لعله يحصل له العلم اما بالحكم كالقطع بالحكم الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بالعمل بقول الحي مثلا يكون مبرئا للذمة بخلاف الميت او يحصل له العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحق ثم اذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد له من العمل بظنه لدوران الامر بين الاحتمالات الخمسة العمل بالظن وهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح فيه او العمل بالاحتياط فهو مستلزم لاجتماع المتناقضين او طرحهما فهو مناف للقطع بثبوت التكليف والتخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح مضافا الى ان العمل بالظن ارجح نظرا الى اجماع الظنين الموجب المستلزم من ذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما اجتهد وان الظن الشخصي فيثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد واذ القطع بالبراءة لا يحصل الا به **فان قلت** ان المسئلة فرعية والظن فيها حجة قلنا انا وان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مبتلى بها للفروع الكثيرة سواء كانت مبتلى بها للمقلد او المجتهد ولا اجماع مركب في البين لذهاب جمع الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دونها ولا يجري قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** الاية الشريفة اعني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دالة على لزوم الرجوع لغير العالم الى العالم

الاصل

في حرمة التقليد

مما لو كان الظن مخالفا للاصل

في حرمة مقتضى الاصل حرمة التقليد

اصل في الظن في المسائل الاعتقادية في حجية الظن في المسائل الاعتقادية وجهان نتائج

اي عالم كان واي جاهل كان والمجهول واي شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسئلة مجهولة والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم قلنا ان المراد باهل
الذكر الائمة ع كما هو المروي وسلمنا عدم ورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار عموما على ان لكل شيء اهلا وللقران اهلا ونحن اهله
والمراد بالذكر القران على ما فسر واهله ليس الا هم **فان قلت** لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل العلماء للزم الاختلال اذ لا شبهة في ان الاجتهاد
في هذا الزمان ونحوه ليس سهلا بل لا بد من صرف الهمة سنين في تحصيل المقدمات كي يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام **قلنا** الحق
ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلي رفع الايجاب الكلي الذي اقتضاه الاصل واما السلب الكلي فمن اين اذ رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي لا دلالة
للعام على الخاص الا ان يدعى الخصم الاجماع المركب ان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقا وكل من نفى نفى كذلك وفيه ان عدم القول بالفصل ليس بلازم
لعدم الفصل في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكنه من اين والعجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يفرقون الحق
من الباطل ولا يلزم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه او باراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الارائة فضلا عن الاستنباط
وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب شأن واحوال الناس مراتب ثلث فقال منهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد لهم الفحص
والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه لكن بعد اراءة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويلقنه اليه
ومنهم من هو فاقد المرتبتين ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص من الاقوال بنفسه او بمن ينقل له الاقوال ليرجح احدها في النفس اما من ذهب الاكثر
او من ذهب من يعتمد عليه لغير ذلك من المرجحات في نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من ان اغلب الناس لا يفرقون الحق من الباطل
ولو باجتهادهم بحسب حالهم الا بعد بذل الجهد صرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منها مما مر ورابعها
من لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه على الاخير التقليد جمعا بين القاعدتين الاصل واختلال النظام وتعيين
المقلد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة انما هو بتبع ترجيح المرجوح فتدبر في المقام كي ينكشف لك الحال **المقام السادس** في حجية الظن
في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة ع والمعاد الجسماني ونحوهما والحق في المسئلة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل
ليست كالفروعيات المقصود منها العمل وان كان تحصيل الاعتقاد انهم معصومون باب المقدمة بل يحصل الاعتقاد منها انهم معصومون بالذات فما ان يكون على
هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المطلوب واما لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح العلم في كل مسئلة من تلك
المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن من تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظني اما كافي فهو المطلوب واما
لا فيلزم الاختلال المنافي الغرض الحكيم **واعلم** ان النزاع انما هو في تشخيص الصغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا ام لا او يكون موجبا
للاختلال ام لا والحق العدم لان القوة العاقلة في بعضها حاكمة بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام مقام الحظر ولكن
الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن تعليقا **هنا بقية** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المظنون اعتباره
مع الشهرة المورثة للوصف شخصا فهل العمل بهما متعين او لا بد من طرحهما او هو مخير بالتخيير البدوي والحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا
بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل الظن بذي
المقدمة فلا يبقى التكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود اذ المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف بذي المقدمة ثم انك بعد
ما عرفت مما ذكر حجية الظن مطلقا ومن جملة الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى انه اقيم من الشارع دليل على اعتباره
بالخصوص او لا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا ووصفا وهو
للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو ظاهر العاملين بالجزء باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتباره
بطريق الايجاب الجزئي فقول هؤلاء ذو احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم حجة وان لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العادل الذي
هو كثير السهو والخطأ والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض والثالث ان يكون الخبر
الواحد معتبرا عندهم مع افادة الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول فلم يجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان التعبد بالخبر
الواحد من باب التعبد الصرف اي وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية يرشد الى ذلك اشتراطهم
ضبط الراوي فانه مؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مطلقا معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما
الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل محقق فان بنا بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان عارضه
الشهرة واحتمال حصول الوصف اعم من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مما يأتي عنه العامة فانهم قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض
الكثيرة معرى عن الوصف ولو في واحد من تلك الموارد فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بنائه على العمل به وان لم يفد الوصف شخصا
وبنا بعضهم على العمل بخبر الواحد ان افاد الوصف شخصا ونوعا كصاحب المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات التي حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة

الكل يقولون باعتبار طريقة الايجاب

وجه الظن في المسائل الاصولية

وجوز

ومقتضى القاعدة الحجية نتائج

وبقوله

ان العمل بعمل الاصحاب مشكل ومخالفتهم اشكل وهذا لا ينافي عملهم بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة
بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها عدم جواز عمل القائلين بحجية الخبر الواحد
من باب الوصف به مع تمكنهم من العلم لعدم تمامية الدليل الرابع الذي من جملة مقدماته الانسداد وامّا القائلون بحجيته من باب التعبد
فيتمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان ممسكهم الآيات وان انضم اليها الاجماع فان آية النبأ باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الحالي
ان كان عادلا فلا يجب التبيين والحكم بعدم وجوب التبيين فرع امكانه وان كان ممسكهم الاجماع فقط فالامر دائر بين ثبوت الاجماع على
حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان العاملين به من باب الوصف ليس لهم العمل بمجرد الانسداد بل لا بد لهم من انضمام مقدمة
اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن وفي سائر المحتملات بخلاف العاملين به من باب التعبد فانهم يعملون به وان امكن لهم المصير الى سائر
المحتملات ومنها ان العاملين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف
العاملين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم به في المسائل الاصولية فرع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين بها من باب الوصف
ليس لهم العمل بخبر الواحد الا عند افادة الوصف بخلاف العاملين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي وصاحب الفوائد
لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد بناء ان كان دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادة الوصف الشخصي

حجة القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه دلالة الآية الشريفة بمفهومها على حجية الخبر
الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده او حرمة التبين عنده بناء على الاختلاف في ان المفهوم مقتضاه دفع حكم الخبر عند انتفاء الشرط
او اثبات التحريم والاكثر على الاول وبعض العامة على الثاني وبالجملة عدم وجوب التبين المفهوم من الآية عند خبر العدل ويحتمل امران القبول فهو المطلوب والرد
بالمعنى الاعم من الاجتهادي والفقاهتي والثاني هو التوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير اعني الرد كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وليس
لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى فيطلب المستدل اعني لزوم قبول خبر العدل ثابت من الآية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو
الاولوية ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد **الاول** ان الآية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين
ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل نبأ فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين والمستدل اما ان يتمسك بمفهوم
الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المأخوذ من نبأ العرف ان الجزاء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على ضمير فلا بد من ارجاعه الى
موضوع الحكم بمعنى انه لا بد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه انه لو لم يجئك زيد فلا يجب
اكرامه عليك فالآية دالة على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند مجيئه بالخبر وهو غير دال على المطلوب وان تمسك بالثاني فنقول ان المفهوم
بمفهوم الوصف فرع ثبوت المفهوم له وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال المولى لعبده اكرم العالم ان جاءك لا يفهم منه انه لو جاءك غير العالم
لا يجب عليك الاكرام الا ان يدعى ثبوت المفهوم له في خصوص المقام **الثاني** لو سلمنا دلالة الآية على لزوم القبول خبر العادل لكنه معارض مع
المنطوق فانه يدل على اعتبار خبر العدل عند افادة العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بمخافة ان تصيبوا قوما من غير علم فيصبحوا على
ما فعلتم نادمين والمنصوص العلة حجة فنقول خبر العادل الذي هو محل البحث ما لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه من التبين ويحرم العمل
عليه قبله اما الصغرى فواضحة اذ الخبر المفيد للعلم خارج عن محل البحث واما الكبرى فللآية الشريفة واما النتيجة فواضحة بعد وضوح المقدمتين
فالآية الشريفة دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومن خبر العدل بمفهومها على عدم لزوم التبين عن خبر العدل والتعارض عموم
من وجه مادة الاجتماع في خبر العدل الغير المفيد للعلم اومّا الافتراق من جانب المنطوق من خبر الفاسق فالمنطوق يدل على لزوم التبين عنه والمفهوم لا
يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ والمنطوق لا يعارضه واذا صار النسبة عموم من وجه فلا بد
من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فان وجد مرجح والا فالمرجع الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى دلالة فهو راجح ولئن سلمنا تعارضهما في الباب
النساء ويرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجية **فان قلت** لو نشأ خبر العدل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في
تخصيص خبر الفاسق بالذكر **قلنا** الوجه ان خبر الفاسق لما يكون غير مفيد للعلم غالبا فلذا خصه بالذكر بخلاف خبر العدل فانه بلا واسطة قلما ينفك
عن افادة العلم **فان قلت** ما ذكرت من التعارض المنطوق والمفهوم مبني على كون الجملة المتضمنة لها الآية مفيدة عدم العلم وليس كذلك اذ المتعارف بين اهل
العرف نسبتهم الجهل الى من هو عادته عادة السفهاء ومن ليس له التدبر والفكر فمعنى الآية الشريفة انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لئلا تهلكوا
قوما بسفاهته وليس في العمل بخبر العادل اهلاك القوم عن سفاهته وان كان من عدم العلم لا تعارض حينئذ بين المنطوق والمفهوم **قلنا** المتبادر من الجهل
عدم العلم وما ذكرته غير مسموع **فان قلت** ان ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس كذلك بل عبارة عن الاعتقاد قطعا او ظنا فلا يكون
الآية بمنطوقها دالة على المستدل لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا الجهل مقابل للعلم والاعتقاد الظني داخل فيه **فان قلت**

حجة القائلين بحجية الخبر الواحد من باب التعبد

الكلام في الآية

ان استدنا العلم فيها لحلة الى التكليف بما لا يطاق بعد ثبوت اصل التكليف نتائج

معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك فلان جاهل
بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة والامر مقدم بنا
على التحقيق **الثالث** سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتمامية ولكنها لو بينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة
لزم العمل بقول المرتضى من انه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبارا عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة للاية فلا يدخل من طرح العمل
بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وبط **فان قلت** ان ما ذكرت مقتضى لعدم العمل بخبر المرتضى انه فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم
العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو بط قلنا الامر وانكا كما ذكرت الا ان بنا العرف على الورود فلو قال المولى لعبده عمل بالاخبار البالغة البلد من قبلي
فبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاحاد بعد ذلك فياخذ بهذا ويترك سائر الاخبار وانكا هذا انه فاحدا منها
فان قلت ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والا فلا يفهمون الورود قلنا نقل الكلام
الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم المفهوم يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد الى خبر كل
واي عادل كان حتى المرتضى ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون اعتباره
وعلى الاول فلا نزاع للمورد معنا من ان العرف يفهمون الورود نظرا الى فهمهم الرجوع فدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان احدهما على
الاخر فاذا انتفى باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى يعارض العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها
ووجوبه بعد تعارض هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما وراءهما من الاخبار قلنا ان الامر وانكا كذلك لكن بنا العرف على التوقف **فان قلت**
لما تعارض هذان الخبران فلا بد من اخذ ما هو موافق لقول المولى او لا دلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بنا العرف على التوقف
ويمكن رد هذا الايراد بان البنا ليس منصرفا الى البنا الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لنزولها في حق وليد حين
اخبر عن ارتداد قوم لا عن علم فالفاسق فاسق مخصوص والنبا نبا مخصوص مضافا الى ان الخبر انما شفاهي **فان قلت** لو كان كذلك فلم يذكر اسمه وعبر بالفاسق
قلنا السر فيه **فان قلت** فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النبا مطلقا وبالجملة دلالة
الاية الشريفة على المطلق غير معلومة فلو قال المولى لعبده ان جاءك عالم فاكرمه علم العبد ان الداعي على القاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف
العبد في اكرام سائر العلماء وان جاز لانه القدر المتيقن وغير مشكوك وكذلك ما نحن فيه **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية
بمفهومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي
هو مورد الاية بمعنى انه ان جاءك عادل فقبل الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا في خبر الارتداد ويكفي الواحد
وفي الارتداد قبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييده بقيود افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوه عند افادة العلم والاول منفي لاستلزامه
تخصيص العموم بغير المورد وهو لغو وسفه مع مخالف للاجماع لقبول نبا العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولو لم نقل برجحان
التقييد لاكثريته لم نقل بالعكس فكل منهما ذو احتمال فيبطل الاستدلال **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل
ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون اطلاقيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير مستفاد
من الاية ايضا او لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول والتفضيح فتلك الاحتمالات خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة
الوجوب الشرطي لكون نفس المفهوم مثبتا للمط من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة اذ المنطوق على هذا الفرض ان جاءكم فاسق بنبا وارد تم القبول
فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبا وارد تم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظ ان هذا الاحتمال مخالف
للاجماع وان كان الظن من الاية ذلك فلا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو من سيرة العلماء سلفا وخلفا بهذا يندفع
الاحتمال الثاني مع انا قطعنا بان التبين من خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة
وكان ذلك الغير القبول لم يحتج ايضا الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالة مفهوم المخالف لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لاجل
القبول والمفهوم حينئذ ان جاءكم عادل بنبا فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب
غيريا من سائر الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح يكون الاية بمفهومها دالة على المستدل اذ المنطوق ح ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لاجل تفضيحه
واما وجوب القبول فمشكوك عنه وعلى الاحتمال الخامس معنى الاستدلال على ضم المفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدم لزوم التبين
وبالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزوم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق ولكنك خبير بان هذا المبنى والبناء اذا الاولوية المعتبرة
المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوعة لاحتمال كون التبين واجبا لغيره مع كون الغير القبول فتم الاستدلال وكون التبين واجبا لغيره مع كون الغير
الافتضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان المخبر عدلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل الافتضاح والعادل

فانه

العقل في التبين

فلا يجب التبين لاجل تفضيحه

اولى استلزم تكليف كل الناس بالعلم نتايج

فانه لا يلزم بتبين خبر لاجل افتضاحه لا يلزم من ذلك كونه شوحا لا منه فلا اولوية في المقام واذا عملت ان في الاية احتمالات والاحتمالات ولبس بعضها
ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجود الاولوية ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة ثم وثبت الاولوية لفظية اذ المثاني الاولوية
اللفظية استفادتها من حاق اللفظ كقوله تعم ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فكيف
بقنطار هذا ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع والسادس غير مخدوش لما ذكره الخصم بل لان وجوه التبين اما شرطي وغيره او غيره وعلى الاول
يكون مفهومه المخالفة صريحا كما مر في المطر وعلى الثاني يكون القدر من بين الاحتمالات الغيرية مع كون الغير القبول لا التفقيه **الثامن** ان الخطاب شفاهي
مختص بالموجودين الحاضرين زمن الخطاب في مجلس الوحي ويحتمل كون المخصص النبي والائمة ويحتمل ان يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول مفهوم الاية مخالف
للضرورة لانه يدل على جواز العمل بالاخبار النبوية في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه لهم الا ان يقال ان الضرورة لما قضت ببطلان عملهم
في الاحكام الشرعية بالاخبار لا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى ان جاءكم عادل بنبأ في متعلقات جزئيات
الاحكام كالاخبار عن نجاسة الماء المعين او مضي الوقت ونحوهما فيما لو اوعد عملهم بالاخبار في الموضوعات الصرفة غير معلوم فيكون عموم المفهوم
بحاله والمخصص باقيا بحاله واذا ثبت العمل بالاخبار في الموضوعات الصرفة التخصيص بدليل الشركة معهم ثبت جواز العمل بالاخبار في الاحكام الفرعية
بالاجماع المركب ذكل من قال باعتبار الاخبار في الموضوعات الصرفة قال باعتبارها بالاحكام وفيه ولا ان بناء عملهم على الاخبار في الموضوعات الصرفة غير
معلوم فان بناءهم على الرجوع في الرجوع الى الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية ثم وثانيا ان الاجماع المركب غير ثابت لعله يكون اعتبار
الاخبار في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيها من اعتبار مادة والفرعيات كاعتبار الظن فيها دونها كما عليه المرتضى واتباعه **التاسع**
ان المتبادر من الاية الشريفة ثبوت العدل بلا واسطة والاخبار التي هي محل البحث ليست من هذا الباب لا يقال ان كل واحد من المتبين يثبت عن الاخر
بلا واسطة لانا نقول ذلك من تمسك لفظية وانما المراد بتبادر كون المخبر به منقولا بلا واسطة غيره ومنع انصراف الاية الى ما ذكر في غاية الفساد
سيما بملاحظة زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار بلا واسطة قال بها معا الفهم ولكن
ذلك مم اذ لعل في زمن الخطاب اخبار العادل بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل المجتهد من غير واسطة في مثال زماننا معتبر
فان قلت المنطوق عام لانه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما في ذي الوسائط بطريق اولى والمفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم
قلنا هذا الكلام متين لو فهم المفهوم من حاق اللفظ وليس هل فهم من المقدمة الخارجية وهي الاولوية **العاشر** سلمنا دلالة الاية
الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاخبار المتداولة
اليوم بايدينا فان اغلبها متعارضة ومنع الانصراف ممنوع الا ان يدعى الاجماع المركب **الحادي عشر** سلمنا تمامية الاية دلالة على
حجية الاخبار وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها الى الاخبار التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك
في الاخبار المتداولة **الثاني عشر** التبادر من الاية الشريفة لزوم قبول خبر العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية
كذلك لا الاحكام الفرعية **والثالث عشر** التمسك بالاية الشريفة على المطلب انما يتم لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الكم وانى
للمستدل اثبات ذلك مع ذهاب الاكثر الى مخالفته له في الكم كما انه مخالف له في الكيف كصاحب والسيد صدر الدين ويرشد اليه ما ذكره صاحب الجواهر
وجمع في تلك المسئلة الفقهية من انه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ عنه ام لا حيث اختلف العلماء في تلك المسئلة فذهب المعظم
الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما لا يؤكل لحمه يتوضؤ منه من سؤره ويشرب منه فالمفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضؤ من سؤره ولا يشرب
منه وصاحب الجواهر على الجواز اذا لم يكن عينه نجسة تمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما مر وكيفا فان المفهوم هو السلب الجزئي
والقدر المتيقن عدم الجواز اذا كان عينه نجسا فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره وبالجملة الامثلة العرفية ايضا لتباعد الفاظين مخالفة المفهوم
للمنطوق من الجهتين الا ترى انه لو قال احد لاخر انك ان دخلت دار لا يراك احد فيفهم منه انه لو لم يدخل يراه بعض لا يقال هذا المثال محفوف
بالقرائن لعدم امكان رؤية كل احد ايا لانا نفرض الكلام فيما كان معرى عن القرينة كما لو كان الحكم بعد رؤيته محصورا ويؤيد ذلك
استدلال بعضهم على عدم نجاسة الماء القليل بمجرد الملاقاة بقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى انه يدل بمفهومه على انه لو لم يكن قدر كر
ينجسه شيء في الجملة باعتبار ان المفهوم معارض للمنطوق من الجهتين والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل للثابت من مفهوم الرواية صورة التغير
واما مجرد الملاقاة فلا والغرض من ذكر كلام ذلك البعض انه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين وانكار استدلاله هذا غير ناظر الى
مورد المنطوق ومدلوله عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقاة والا فعند التغير لا يفرق الكثير والقليل واذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة
غير الكثير بمجرد الملاقاة ولو في الجملة ولا يمكن الاستدلال لمرجعه على عدم الانفعال بمجرد الملاقاة مطلقا **والرابع عشر** ان التمسك بالاية الشريفة
لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى ورودها مورد الغالب اذ الغالب في المخبر من الفساق سيما ان جعلنا المراد من

في الاية الرابعة على الاية الشريفة

ولا يكن نجسا

والدليل اختلال النظم وان تمكن احاد الناس منه نتايج

العادل النفس الامر وهم قالوا ان جهة الشرط مشروط بعد وروده مورد الغالب او كما في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
فان الغالب لندا عند الصلوة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن **الخامس عشر**
انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة لانه بابد بنا التي هي محل البحث وان كانت الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين فهي
مخالفة للاجماع فان اتفاقهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه وكذبه الا ان يقال ان يقال بين تخصيص الاية بغير الاحاد التي هي محل البحث
حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال دون اخر بمعنى ان العمل بالاحاد الغير المفيدة للعلم جايز مطلقا الا في الغريبات بكون الاعتبار بعد الفحص
المعتبر الاخبار اولى لانه اكثر ثم **السادس عشر** ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان مطلق المسلمين اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقول
من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من
الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المط **فان قلت** لما اتفق فريقان على ان العمل بالظن ليس بجايز بالمعنى الاخص بل اما واجب
او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد من الاية على الجواز بالمعنى الاخص اعني الوجوب واما بحمله على الجواز بالمعنى الاعم فعلى الاول
يثبت المط بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاحاد التي هي محل البحث
اذ يلزم على هذا تجاني الجواز او تخصيص العموم بما التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير الغريبات وليس العمل بها لازما ويمكن
ابقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاحاد التي هي في غير الغريبات التي لا يكون العمل بها لازما يلزم تخصيص فقط واذا دار الامر بين المجاز
التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يرجح بعد التخصيص صلا لان المراد ليس كثيرا من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول
لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نم الظهور بالمعنى الاعم فيحمل الاية على كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا
الجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فيصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظ انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا ولا خلاف للاصل
في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم قلنا نمنع المسلك عدم بقاء الجواز على حاله بل يحمله على
الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون مورده غير الغريبات
وليس احدهما رجحا على الاخر وان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص كثير كما مر لان يقول كل من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال
بالجواز بالمعنى الاخص لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص والكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية
الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية ح دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم ولكنه في الغريبات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق
الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسد وهو مبني على ان المراد من القول المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاباحة والعمل
وليس كذا المتبادر من القول الاخذ على حسب ما قال ان واجبا فواجب وان ندبا فندب ولكن قد عرفت ان الظ من الاية الجواز بالمعنى الاخص وعلى فرض
التنزل فهي مجملة **السابع عشر** ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع خبر العدل المفيد
للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المسلمة بخبر العدل المفيد للعلم وفي مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح
وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر دلالة لانها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بتلك الاية
مرجح لها **قلنا** الشهرة تصير مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين او دلت على اعتبارها الادلة والا هنا ليس دائرا بين المحذورين لامكان
الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه تعبد **فان قلت** الايات الناهية نهت عن العمل بالظن ما لم يقم دليل وهو
ههنا موجود وهو الاية الشريفة **قلنا** وجود الدليل اول الدعوى اذ قد عرفت انهما متعارضتان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** وان كانت النسبة
عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهي العمل بالظن موردا اذ خبر العدل اخص موردا واقل من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها اخص
مفهوما **قلنا** الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل يجري فيه ايضا لحكاية العاطفين من جهة فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهي
العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص كثير اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى غير
المفيد له من بين الاخبار والاول متعين لانه غير مستلزم كذلك **قلنا** القلة ممنوعة نعم لو اريد من النبا في الاية الشريفة خصوص الاحاد التي هي محل
البحث دون الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدل بلا واسطة كثيرا فهو صحيح لكن الاية مطلقة ولكن الانصاف فهم العرف ورود اية النبا
على الايات الناهية **الثامن عشر** ان التمسك بالاية انما يصح اذا قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاعتبار من باب الوصف
في الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان التمسك بالاية انما يتم على مذهب القايل بحجية المفهوم شرطا او وصفا واما على
مذهب السيد ومتابعيه فلا **العشرون** ان تمسك بمفهوم الاية يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعني
خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة ههنا موجودة وهي التنبيه على فسق الوليد فتدبر **الحادي والعشرون** ان الخطاب شفاهي وكل خطا

في الاية الدالة على الاعتبار الاية الشريفة

في الايات الدالة على عدم اعتبار النبا

وان لم يلزم احد المحذورين فمقتضى الاصل عدم الحجية نتايج

في حجية خبر الواحد

شفاهي مجمل للغائبين وبعد الاجماع سقط الاستدلال واما الشفاهية في الخطاب فواضح واما الاجمال فلاحتمال الاختلاف بالقرائن الحالية
حين الخطاب للقطع بوجود الحالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل اذن كون تلك الحالة ساكتة ويحتمل كونها دالة على الاخير يحتمل كونها مؤكدة
او مؤسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صافة او معينة او مفهمة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن القدر المسلم
منه القرعيات واما الاصول فلا الا ان يدعى بناء العقلاء على عدم الاعتبار ثم ومنها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسره بعضهم انه لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة حتى
يتفقهوا في الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يخالفوا المبلغ به وعلى ما فسره اخر واردة في مقاتلي المسلمين حيث
انهم يتنفرون كلا الى الجهاد فنزلت الاية انه لم لا تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الاخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا
رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا فيطيعون وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحلبيين
فان قلت دلت الاية على ان الواجب الكفائية متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائية
بكل العباد قلنا هذا ممنوع لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان قدر من يقوم بالكفاية وذلك لا ينافي تعلق الوجوب
على الجميع بالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النظر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني دلت على المذكور او على
لزوم الجهاد كفاية ثم ان بناء دلالة الاية الشريفة على المطلوب موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه في الاية هل هو معناه اللغوي
اعني العلم بالمعنى الاعم او معناه الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
او المجازي مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الاخص عند المتشرعة حتى يكون داخلا في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح
وكلام الله تعالى لا يتبع مضافا الى تبادر معنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا سيما بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي
في الاخبار والاثار فان المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير تحصيل العلم المرتبط بامر الدين اي شيء
كان الثاني لا شك ان الفرقة مرادفة للقبيلة وتصدق على الثلثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة اخراج الطائفة
عنها ردا على من يقول ان الفرقة هي الثلثة والطائفة الواحد عما منه عدا ثبات الاية الشريفة المدعى بالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة
كلها مترادفة ولكن بالاضافة قد يكون احد المتضايفين مفيدا للقلة والاخر للكثرة كما يقال فرقة من هذه الطائفة خرجوا او
جماعة من تلك القبيلة قتلوا فلانا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة من الطائفة الجماعة الثالث لا شك ان الانذار هو
الابلاغ على وجه التخويف لا يبقى على هذا تم الاستدلال بالاية على حجية خبر واحد يكون المخبر به فيه الوجوب او الحرمة فان في الاستحباب
والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها ابلاغا على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاولين ثبت في الباقي بالاجماع
المركب والاولوية الرابع مرجع الضمير في قوله لينذروا هل هو جميع الطوائف بمعنى انه ينذر الجميع الجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر
كل طائفة قومهم وعلى التقديرين لا يضر بالمطلب حيث يصدق الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع او كل واحد من الطوائف الى قومه **الخامس**
لا شك ان لعل استعمالات فقد يستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخوله غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد يستعمل على
وجه تدل على كون مدخوله غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض شرب السقمونيا لعله دواء له وقد تستعمل على وجه يدل على
كون مدخوله غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقعت في كلمات الله تعالى كل اذا لا يصدر الا عن الحكيم العالم على الاطلاق ثم ان
الحذر المستفاد من الاية لا يتعلق به تكليف قطعا اذ هو امر قهري يجبر داخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان لازما لزم استحقاق
عقابين عند المخالفة وترك الاطاعة لعدم الحذر لاحدهما لعدم الحذر والاخر لعدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة
معنى الاية الشريفة لم لا تنفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل طائفة الى قومهم او الجميع الى الجميع على وجه التخويف
اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ولا يتركوا اما بلغ اليهم الابلاغ على القوم يصدق بابلاغ كل واحد من الطوائف الى قومه فدلت الاية على حجية
خبر الواحد والا لزم لغوية الانذار ورد على المستدل بهذه الاية الشريفة وجوه **الاول** ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب
التخويف وذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وانكار الحكم وجوبيا او تحريميا فلو قال المولى لعبده يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذرك
مولاك ام لا فيقول لا ولو سلمنا كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لندعي التشكيك بالنسبة الى الاحكام
الفرعية بالتشكيك المضر المبين عدم ولو سلمنا عدم التشكيك بالتشكيك المبين لندعي التشكيك المضر الاجمالي وعلى التقدير التمسك
بالاية لا معنى له الثاني ان الاية الشريفة بالنسبة الى الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق الاخبار او الافتاء وايضا هي مطلقة بالنسبة الى افادة
كل منهما العلم وعدمها والقوم اعم من المقلد والمجتهد فالاية الشريفة مخالفة للاجماع لانعقاده على عدم حجية الاخبار في حق المقلد وعدم حجية

في دلالة الاية الشريفة على حجية خبر الواحد

في دلالة الاية الشريفة على حجية خبر الواحد

انما الشارح في تشخيص الصغرى نتائج

الافتا في حق المجتهد فالاكرار بين الاحتمالات الخمسة ابقا الاية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص بتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار
والافتا العلم وتخصيص الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتا والقوم بالمقلد وابقائها على العموم خرج منه ما خرج وبقي
الباقي والاول مخالف للاجماع والثاني غير مجد للمستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه قلنا تخصيص الانذار
بالافتا والقوم بالمقلد ولا يترجح لاحدهما على الاخر والرابع رد على المستدل والخامس ان استلزم ثبوت كلام المستدل الا ان بنا العرف ليس
على اعتبار هذا العموم الذي يكون الخروج منه على هذا الوجه من القلق والاضطراب ولا اقل من الشك في كون بنائهم على اعتباره او على عدم
اعتباره فتدبر الثالث ان مفاد الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لانها على مقبوليته انذار المنذرين على المنذرين وان لم يطلقوا على اية
الانذار بل الاية ظاهرة في القبول وصورة الاطلاع مع ان المستدل يقول بحرمة التعبد بالاحاد قبل ورود الشرع عليها مع ان الاية على ما عرفت
على الخلاف فلا بد من تصرف فيها واما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الاية وليس اولوية لاحدهما على الاخر
ان لم يكن الاول اولى فهي مجملة الرابع ان الاية الشريفة يحتمل معان ثلثة **الاول** كون النفر لازما لاجل التفقه لا غير فمعنى الاية حتى لا ينفر من كل
فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا **الثاني** كونه لازما لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم
العلم في الدين وينكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات في الغزوات التي اعظمها تفوق المسلمين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين
حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذروا فيقبلوا اما الاول فهو وان ناسب الضمائر الموجودة في الاية الا انه غير مناسب بصدر
الاية حيث هو في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه اما الثاني فهو وان ناسب الصدر الا انه لا يناسب الضمائر واما الاخير فهو يناسب الصدر والضمائر غاية ما
يلزم في الاخير انه يخالف لفظ الاية حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن هذا الظهور يرتفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فان مفاد
الاية شيء لا ننكره نحن ولا نخالفونا اذ المراد بالتفقه في الاصول العقايد لا يوافق مفاد الاية على ما ذكرت حجية الظن في العقايد الاصولية وهو مخالف للاجماع
لانا نقول ما ذكرت متين لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول بقبول الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول تلك
المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا لمشاهدتهم المعجزات **الخامس** ان الاية الشريفة يحتمل معان ثلثة **الاول** كون الانذار سببا للقبول
بمعنى انه لم لا ينفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا فيقبلوا وان كان كلام المنذر محتملا للصدق **الثاني**
كونه سببا لتركهم المساهلة بمعنى حتى يحذروا فيتركون المسامحة في الدين **الثالث** كونه سببا لهما معا بمعنى حتى يحذروا فيقبلوا وان لم
يكونوا عالمين ويتركوا المسامحة في الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثالث ايضا كذلك لدلالته على المطلوب وغيره واما الثاني فلا دلالة
فيه على مطلب الخصم فهي حينئذ انما ورد في مقام بيان سببية الانذار لترك المسامحة وان كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا ان شرط
المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر وبعد ما ظهر احتمال الاية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها شاهدا للمستدل دون واحد منها
فهل الظ من الاية المعنى الثاني او الاخيرين الحق المتبادر منها انما هو الابلاغ لاجل ترك المسامحة لا غير وغاية ما في الباب التساوي فيصير الاية مجملة **السادس**
ان الظ اثبات حجية خبر الواحد بمعنى جواز العمل ولا دلالة لها عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا فيقبلوا وذلك القبول اعم من الحجية و
الاحتياط بل هي ظاهرة في حسن قبولهم لحسن الاحتياط **السابع** انا سلمنا صراحة الاية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في اية النبا
والنسبة عموم مطلق اذ اية النبا دلت على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم عادة لا كان الخبر فاسقا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادة لا كان
الخبر فاسقا ان افاد العلم او لا فلا بد من العمل بالعام فيما ورد الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم لا يقال اية النفر مقتضاها حجية الواحد في حق المقلد
ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه مدفوع بان الاجماع خبر واحد لا يفيد العلم في حق
المجتهد فالنبا ينفيه بظ التعليل والنفر يثبته والافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم ومن جانب النبا الواحد الغير المفيد للعلم في حق المقلد
فالنفر ساكت فيه للاجماع والنبا ينفي حجيته لانا نقول هذا الكلام متين لو فهم العموم من وجه من مدلولي الايتين وهيهات فهم احد العموم من
الاجماع الخارجي فتدبر سلمنا ان النسبة بين الايتين عموم من وجه اما بسبب النبا يشتمل الموضوعات والاحكام او بسبب التعليل اعم من ان يكون
علة الاهمال النبا ام غيره ام بسبب الاجماع الخارجي ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد مع عدم المرجح في ثمرة الاجماع الرجوع
الى الاصل بعد الحكم بتساقطهما ونحن لو لم نقل برجحان النبا لكونه ناقلا والنفر مثبتا والناقل مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لم
نقل برجحان النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد **الثامن** انا وان قلنا ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار بالنسبة
الى الاخبار والافتا ولكن الاية الشريفة منصرفة الى الافتا لكون الاغلب في المنذرين المفتين وغالب المبلغين يبلغون بطريق الافتا
وطريق الاخبار نادر ولا يعتنى بالافتا افتا من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتا الافتا بطريق العلم **التاسع** ان الاية الشريفة
بملاحظة جلالة شان المنذرين تنصرف الى ان لكل شيء اهلا والتفقه ايضا مما هو لاجلا مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة

في الاية على الاستدلال بالاية الواردة على الاستدلال بالاية

فالمعنى لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا

في الاية على حجية خبر الواحد

بينا

والحق عدم لزوم شيء من المحذورين في المسائل الواجبة نتائج

خبر الواحد الكلي من حيث

سيما بملاحظة الاشتباه الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين بما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى صورة كون الانذار مفيدا للعلم وبالنسبة الى غير المفيد تكون مشككة بالتشكيك المبين العدد وان نزلنا فلنا بالتشكيك المضر الاجمالي وذلك كاف في هدم صورة الاطلاق **العاشر** ان الاية الشريفة معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن لنسبة عموم من وجه **الحادي عشر** انها منصرفة الى الانذار بلا واسطة فلا يفيد فيما نحن فيه بصدد **الثاني عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه **الثالث عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاخبار الجامعة للجهتين المتعارضتين والواسطة فلا يفيد **والرابع عشر** ان الخطاب شفاهي فهي مجملة **الخامس عشر** انه يلزم من اعتبار الخبر الواحد عدم اعتباره لادعاء السيد الاجماع على الخلاف **السادس عشر** ان الاية تتم ان قلنا بقطعية اعتبارها لا مطلقا فانه على القول بالاعتبار من باب الوصف الاستدلال مستلزم للدور وتفصيل ذلك الابحاث من العاشر الى ما قدمنا في الاية السابقة **والسابع عشر** ان الاية بظاهرها مخالفة للاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق ايضا فلا بد من تقييدها بصورة افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل ولا ريب ان التقييد اولى ولا اقل من التساوي فهي مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال انه لا شبهة في ان الاحكام الفرعية هدى من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالعيان واما الكبرى فللاية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار فاظهارها لازم وبعد لزوم الاظهار فنقول اما الازم فهو المطلوب واما الاول فيلزم لغوية الاظهار وجوبه وفيه وجوه من الاعتراض **الاول** ان الاية الشريفة كانت بلفظها عاما الا انها وردت في اليهود والنصارى حيث انكروا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكورة في الكتب السماوية ولهذا عطف تفسير للبينات فلا دلالة لها على المطلوب لانا نقول ذلك مسلم حيث يبقى اللفظ على افادته العموم بملاحظة المورد واما اذا لم يكن كذلك بل افاد العموم بعد المورد ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد بل هو تحصيل العموم بالمورد فلا معنى لهذا الكلام ح الا ان يدعى انهما التعليل من الاية الشريفة بمعنى ان سببية اللعنة كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه للاية والتفقه هدى وبينة من الله وفيه انا ان سلمنا ذلك فانما نسلمه في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثنا عشر واما حرمة كتمان الفرعيات فلا بعد صدق البينة عليها والانصاف فهم التعليل من الاية والفرعيات وان لم يصدق عليه البينات الا ان الهدى صادق عليها وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر فالاية تامة الدلالة من تلك الجهة **الثاني** ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالزائدة والنافية والمصدرية والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الاية الشريفة لان الزيادة مخالفة للاصل ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث وان كان المعنى تاما نظرا الى ان المعنى الذين يكتمون انزلنا البينات والهدى الا انه غير مربوط بالمقام ولا يدل على المدعى ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فتدبر الامر بين الاخيرين اما الموصوفة فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوفة في التعبير بمعنى شيء والنكرة في سياق النفي الذي هو الكتمان الذي هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى الذين لا يظهرون شيئا آه واما الموصولة فلا يتم الاستدلال عليها اذ العموم انما يستفاد من السلب فاللازم عموم السلب ان استفيد من اللفظ فاللازم بعد ورود السلب عليه سلب العموم باتفاق المعاندين فالمعنى ح الذين يكتمون جميع ما انزلنا آه فكلما يمكن المتقصي عن ارتكاب حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي وانما الاشكال في ان ما هنا موصوفة او موصولة والحق الاخير فان غالب استعمال ما انما هو في الموصولة وبالجملة هي حقيقة في الموصولة قطعا واما في غيرها فاما مجازا فلا بد من حملها عند التجرد عن القرينة على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فعلية استعمالها فيها قرينة معينة لها عند التجرد ولا اقل من التوقف عن الحمل على القول بالاشتراك ولو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير الاستدلال ساقط لا يقال النفي المفهوم صريحا دال على سلب العموم دون النفي المفهوم ضمنا كما هنا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما تحكم الا ترى ان قولك الذين يكتمون كل المعجزات ليس الا على عموم السلب مع ان النفي ضمني ولكن الانصاف ان العموم انما يستفاد من لفظة كل فاللازم بعد دخول النفي سلب العموم كقولك لا تكرم كل العلماء وانكار غيرها فاللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير فلا يمنعون ان ارادوا من اطلاق كلامهم ما ذكرنا فهو صواب والا فنفي الكل صواب وفي الباقي خطأ لان المدعى العرف فالاية من تلك الجهة تامة الدلالة **الثالث** منع كون الكتمان عبارة عن عدم الاظهار بل هو الانكار او عدم الاظهار عند الاستظهار فلا يتم دالة على وجوب الاظهار عند الاستظهار وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المطلوب **الرابع** سلمنا جميع ذلك لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول وقبول لا فائدة ح لاظهارها قلنا ترتب الفائدة عند حصول العلم كاف فلا يتم الاستدلال الا عند افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الاخبارات السابقة واردة هنا فتفطن **ومنها امر قطعي** مركب من امور لو لم يكن كل واحد مفيدا للقطع فالمجموع يفيد القطع الاول اتفاق الامامية قديما وحديثا على العمل بالاخبار للقطع بان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن لمصنفيها معلومات بل بينهما اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسيد

في الاستدلال بالاية على الشريفة والاخبار عليها

في الاخبار بامر قطعي

اذ القوة العاقلة حاكمة في جملتها حكما قطعيا يدركه العقلاء بنتايج

في الاستدلال على حجية الاخبار

ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر ما صدر عنهم بشبهة اختلجت ببالهم منها كونهم متبحرين في علم الكتاب بحيث كان
السيد فيه في زمنه وحيدا لم يكن فقاهته في جنبه شيئا فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الاخبار ليست حجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن
جملة الشبهات انه لم يطلع على مبنى بناء الناس في تركهم العمل بالاجماع ولم يلتفت ان بناءهم عليه لاجل طرح الاخبار المخالفين فانهم لو اطرحوها وعملوا
بغيرها لالقوا بايديهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت فغير مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا
قطعيا فلا اقل من احداثه الظن القوي **الثاني** اتفاق العلماء على اعتنائهم احوال الرجال وضبطهم وتدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتميز الثقات من غيرهم
فلو لم يكن الاخبار حجة لما تحصل عن احوال الرجال **الثالث** اتفاق اصحاب الائمة بدوا ونهاية على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين حتى قيل انهم
كانوا اربعة الاف او ستة الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنف كل من الاصحاب اصلا اذ بعد عدم جواز اتباع الغير يكون غاية التصنيف
التي هي اتباع الغير معدوما فيكون لغوا **الرابع** اتفاق اصحاب الائمة على نقل الاحكام الفرعية للغير مع عمل الغير به والعلم العادي حاصل بعد
كون نقلهم بطريق الافتاء في كل الاوقات بل بطريق الاخبار والعلم العادي حاصل ايضا بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع **الخامس** اتفاق
اصحاب النبي على ذلك **السادس** بناء اصحابهم على العمل بالاجماع اطلاع المعصومين **السابع** بناء العوام الذين هم في البلاد الائمة على العمل
بالاجماع اطلاعهم على بنائهم وامكانهم **الثامن** بناء عوام بلد النبي على ذلك **والتاسع** نصب المعصومين المتمكنين لولاة البلاد مع
القطع بان حكم الولاة لم يكن مختصا في الافتاء ولم يكن مفيدا للعلم دائما **والعاشر** بعثهم الرسل الى البلاد وكذا النبي **والحادي عشر**
اصحاب بعض الصحابة على الاخبر من الخبر الواحد لم ينكر الخصم الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد وليس بحجة فذلك عندهم من المسلمات **والثاني**
عشر الاخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين بالاخذ باعدلهما واشهرهما ولا يخفى انا لا نتمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال لعين ان
انه دور بل لاجل تحصيل الظن **والثالث عشر** الاخبار الدالة على الترغيب والتحريص بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها **والرابع عشر** الاخبار
الدالة على حجية الاخبار الاحاد **والخامس عشر** بناء الناس في الاعصار والامصار حتى الان **والسادس عشر** الاجماعات المنقولة
على حجية خبر الواحد **والسابع عشر** ان القياس مع قلته في الغاية قد بلغت نواهي العمل به حد التواتر وصار من ضروريات المذهب فلو كانت الاخبار
الاحاد مثل القياس في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدة الاحتياج اليها لورد خبر منهم بذلك وعموم النهي عن العمل بالظن غير مجد والحاصل انه لا
اشكال في حصول القطع مما ذكر على حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة واما الاشكال في حجية الاخبار المتداولة في ايدينا لاجل كثرة الوسائط
والقطع الاجمالي بوجود المتعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة او بواسطة العدلين اللذين
يكون عدالتهما معلومة وكان مفيدا للوصف **تبصرة** ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الامامية
فيها وحديثا على العمل بها وانكار الحجية مخالفة ولاختلاف الحجية لا يضر بالاجماع **وفيه نظر** لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها
مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية ممنوع اذ الاختلاف في الحجية انكار بحسب التعليل فالحق معه ولا يضر اختلاف الحجية ح وليس كذلك بل الحجية
تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع وانحاء الموضوع شرط في الاجماع اما كون الحجية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه وان عملوا بها مطلقا الا
ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم صدورا بحيث لو لم يكن محفوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها والمتاخرون انما عملوا بها لافادتها
الوصف بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها وهذا ليس اجماعا على العمل بها نظير ذلك ما لو وجدنا في الاناء شيء ولا نعلم كونه خلا او خمرا
فقال احد انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانما الجاه في استعماله والاخر انه خمر وهو حلال مطلقا فقال الكل بالحلية فهل يجد من نفسه
ان يحكم بان حلية هذا اجماعي كاشف عن الواقع **فان قلت** ان ادعى السيد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد وقال الحرمة
العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات وصار شعارا لهم حتى انه يعرف الامامية بهذا الوصف وادعى
الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد لاجماعات المدعيات بحسب الظاهر متنافيان فاذن لا بد من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التعارض
او العكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا وصغرويا او من الحكم بخطأ السيد او الشيخ فتلك احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام
السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون فلا تعارض اذ الشيخ قائل ايضا بان بناء الامامية
على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه نفي السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد ويؤيد ذلك الاستبعاد ما استدركه السيد على نفسه
فقال **فان قلت** لو لم يعملوا بالاخبار فكيف يصنع في ابواب الفقه فلك معظم الفرعيات ثابت بالضروريات والمتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماعات
وفي النادر يحكم بالتخيير ولا يعملوا بالاخبار حيث انه لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين فله ان يقول في المواضع النادرة بالرجوع الى اخبار
الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يقال الشيخ لما كان معاصرا للسيد وتلميذا له وقريب العهد من المعصومين وكانت
الاخبار المتداولة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاخبار المتداولة كلها فلا تعارض ووجه النفي ايضا الاستبعاد ويكفي في

تبصرة

فان قلت

ذلك

بفطرتهم مع قيام الضرورة في جملة منها نتائج

في حجية خبر الواحد

ذلك رجوع من وجه هذا الوجه وهو ضالم حيث عند في حاشيته بفقد كتاب العدة عنده ولكن العجب منه انه لم يكن كتاب الاستبصار ايضا
عنده حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون احادا ومعراة عن القرائن
ولا سبيل الى الثالث ايضا بان بقاء كل منهما متفقا على حرمة العمل بالاحاد عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مدع للانسداد
والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه النفي ايضا الاستبعاد بعد انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاحاد سنحا وانسداده للاخر
بحيث يوجب العمل بها طرا وابعد منه عدم فهم احد المعاصرين مرام الاخر **فان قلت** في عصرنا هذا ايضا بنا بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين
وبعض اخر على العدد كالمجتهدين فلا استبعاد **قلنا** نحن لا ندعي القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا يدفعه فذا الامر بين الاخرين ولكل وجه اما
السيد فلاجل مهارته في علم الكلام بحيث لم يكن نفاهته في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مذكورا في ادلتهم حوضها
زعامته ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه ايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العلم بالاحاد حتى ردوا الاما
المخالفين زعم السيد ان بنائهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بنا الامامية على عدم العمل بالاحاد زعم ان بنائهم على ذلك
انما هو في احاد المخالفين لا مطلقا واما احاد الامامية فاتفقوا على حجيتها كما يشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطاء هذين الجليلين
قدس سرهما في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع وان الخطا للسيد وكيف كان فهل الاحاد عند من يجوزها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس
او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم ويظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس وعلى الثاني يجوز ولكن
يظهر من السيد الاول حيث جعلنا كالقياس من الضروريات ويظهر منه في موضع اخر الثاني حيث استدل وقال **ان قلت** لو لم نعمل بالاحاد فما تصنع
في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات بالى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاحاد ولكنه ليس فليس
فبين مقتضى كلامه تناقض ولكن ادرك بما قال **ضابطة** ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال
بجميع صفي العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين **الاولى** هل يجوز للمتعبد
التصدي لذكر تلك الشرائط ام لا التحقيق الاول بل التصدي عليهم اذ المقام السابق الذي اقاموا الدليل فيه على حجية الاحاد انما كان بطريق
الايجاب الجزئي سلبا للسلب الكلي ومجرد ذلك غير كاف فعليهم تشخيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التصدي لهم فلو قال المتعبد
في العمل بالخبر الكامل مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعرى عنه اما لاجل الدليل الوارد على الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل
على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفيين من حيث انهم وصفيون بمعنى عدم تلبسهم بلباس المتعبد كما هو المتعارف بين العلماء التصدي
لبيان تلك الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التصدي لذكر تلك الشرائط نفيا واثباتا وفائدته تشخيص الصغرى اذ الظنون عندهم على انواع ثالثها
ما لم يبلغ من الشارع دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على الحجية في محل
نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح فحيث لا يجري تلك المقدمة لم يكن حجة فلا بد للوصفيين من تشخيص الصغرى بمعنى ان هذا
مفيد للوصف ولم يرد من الشارع دليل على اعتباره وان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فائدة للدليل الرابع وبعد ما عرفت لزوم التصدي
للوصفيين فلو قال الوصفي يشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم
جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما اثبته الدليل اذ الدليل دل على الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على
حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه اعني الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العاري عن ذلك الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب بمعنى
ان الاغلب عدم حصول الوصف بدون ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه احيانا وكان ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن
الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب ان الخبر الذي رواه الجامع للشرط
يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات ستة والمرضي الثلثة الاول دون الاخيرين اما
الاخيران فلكون الظن من الاشتراط خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت صحة
الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم من ان اشتراط كل من الشرائط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفيين فاما ان يريد منه اشتراط
كل من الشرائط ولو واحدا لا يعقل عن الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ لهم الاشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين
الاولين من الستة كما ان لهم اشتراط عدم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واما ان يريد ان اشتراط جميعها لا معنى له من الوصفيين فهو ايضا غير
سديد لاحتمال ان يوجد وصف يثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط بحيث صار المعرى منها عنده كالظن النوعي والرملي واما ان يريد
انه على مذهبه من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق لا يصح هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه وان كان هذا خلاف الظاهر منه واذا عرفت تلك المقدمتين
فلنشرع اجمالا الى اعتبار هذا الشرط وعدمه فاعلم ان الحق اشتراط عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه **الاول**

في اشتراط العمل بالخبر الواحد

عدم حصول الوصف من غير المجنون لانه لا شعور له والمرفوع لا عن شعور لا يفيد الوصف جدا **الثاني** سلمنا حصول الوصف لكن لا نعلم بانه هو
الدليل من الشرع على عدم اعتبار بلسان العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون يعد سفيها عند العقلاء واطبق العلماء على تسفيهه وليس
الا لحكم القوة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول وصف وعدم ورود الدليل على عدم الحجية
ولكن لم يثبت دليل على الحجية بعد جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نر مخالفا في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار
فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كوننا وضعيين واما على مذهب المتعبد فهل العقل شرط الاعتبار ام لا الحق نعم لوجوه اما
اولا فللاصل والدليل الوارد لم يشمل هذا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الآيات فما اية الكتمان فهما ثبتنا التكليف والمجنون
غير مكلف واما البناء فهو ايضا لا ينصرف الا الى بناء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية البناء اعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل
وعدول من العلماء اخبروا بعدم اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف البناء الى البناء الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعد ما
ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع انه ذا شعور يعاقب على الكذب فبناء المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما مر واما خامسا فلتسفيه
كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر
خبره الذي رواه في حالة الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف وجريان الدليل ولو كنا متعبدين فهل عدم الصرع شرط ام لا والحق
عدم الاشتراط ان كان المتمسك الآيات او هي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع
الى هذا واما اذا كان الراوي سفيها خفيف العقل وله مراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ السفه بمرتبة صار بناء العقلاء على عدم
اعتباره وان فاد الوصف فهو حجة لعدم المانع وجريان الدليل واما لو كنا متعبدين ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البلهاء وهم الذين ليسوا
بفطنين فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع وجريان الدليل على التعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة
ام لا الحق نعم لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق الاشتراط
للوجوه المذكورة في المجنون ولكن لو كنا متعبدين للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان فاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم
المانع وجريان الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او فاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل مضافا
الى ما ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز مطلقا لاختصاص اية النفر والكتمان
على المكلفين وانصراف الاجماع كاية البناء اليهم واما القول بانه لما كان الاقتداء بالصبي جائزا للاعتماد عليه فكذا اخبار العمل بخبره فهو فاسد
جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الاقتداء ولكن كون ذلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس
المستنبطة علة غير جائز واما ثالثا فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد في خصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية دون سائر
المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد لما
اولا فلمنع الاولوية وان كان غير مكلف ومعاقب على الكذب لا ان الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ذلك اشتهار الصادق من الكلام يسمع من الصبيان
واما ثانيا فلان الاولوية اعتبارية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حالة الصبي واخبر حالة البلوغ فالحق جواز العمل بخبره
لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل بان يقال ان كان المتمسك اية البناء او الكتمان او هما مع اية النفر والاجماع فيجوز والا فلا فتدبر واما
الاسلام ففي اشتراطه حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والناصبي وغيرهم كالمجوس ان فاد الوصف
او لا بشرط حتى يسمع عند افادة وصف نطمئن به النفس الحق الاشتراط على التعبد لعدم الدليل الوارد على الصحة حرمة العمل بما وراء العلم فان الاجماع
منصرف الى المسلم واية النفر الظاهر منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة المسلمون واما البناء فغير دال ايضا كما لا يخفى نعم لو كانت اية الكتمان
دليلا مستقلا لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للتمسك بها وجه اما على الوصف فالحق عدم الجواز ايضا لعدم حصول الوصف وعدم جريان الدليل
الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الاية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم
ويكون بالنسبة الى مزدية متواطيا او منصرفا الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين فان كان الاول لم يدل الاية فالمطلوب
ثابت بمنطوق الاية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج عن طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا يتم لو كان المراد من التبين
العلمي واي دليل باثباته لانا نقول ان الظاهر من التبين هو العلمي لا مطلق ما يطمئن به النفس علما او ظنا والمراد ايضا ليس هو المطلق اعم من الظني للزوم
التعليل في الاية الشريفة اذ التبين الظني غير مأمون من اهلال القوم الا ان يقال المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد وفيه ما مر وان كان المطلق المتبين
الاخير اعني انصراف اللفظ الى المسلم او وضعه له فقط فنقول ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره الطمأنينة للنفس
ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فيظهر من هذا اشتراط الايمان

ايضا

في شرائط العمل بخبر الواحد

في شرائط العمل بالاخبار

ايضا وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد مخالف لها بين الامامية تمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبروايته دالة على
المطلوب عمم غير مجد لعدم ثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة المسئلة علمية غير معلومة السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من ان لنا
بناء الامامية على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار
بين الامامية او لم يكن في الكتب المتداولة ولكن الحق لا نصا ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلمة بصحة اذ لعل منها ما
يطمئن به النفس ولا دلالة لآية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن وايضا لو لم نعمل باخبار غير الامامية
وان قلنا بتمامية آية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات اذ الآية تدل على عدم حجية الموثق والحسن وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح
فح لو اقتصرنا على ذلك لزم ما قلنا من الحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والضرورات تتقدر بقدرها فاعملوا بسائر
الظنون دون المسبب من اخبار المخالفين لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا جل فتح الترجيح بلا مرجح نعم الظنون وما الفرق
بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد لوصف يطمئن به النفس **فان قلت** عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها ارجح من خبر
المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بنا العقلاء على العمل بالظن المسبب عن خبر المخالف اذا اطمئن به النفس بالجملة لا اشكال في جواز
العمل بما رواه غير الامامي وانكان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس **تذنيب** كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام
الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف خبر الصبي المميز المفيد للوصف
ونحوهما بل يصح كونهما دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا ظاهر الاكثرين الاول وبعض على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام
الخمسة فهو دليل الجميع الحاصل انما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل ما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان
ليس بحجة فيهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف بعد الوصفين
وغير الجامع للشرائط بمذهب المتقدمين وغير ذلك مما لم يثبت حجيته فهل حجة في غيرهما من المستحب والمكروه ام لا ظاهر ان مراعاة قاعدة التسامح مما
خلاف فيه وانكاره نقل من صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة الا انه رجع عنه وكان ذلك منه من باب المجادلة وكذا نقل عن
العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عنه الرجوع على فرض مخالفتها ايضا غير مضر ولا يبعد الخوض في تأسيس الاصل
في المسئلة حتى يكون الاتكال عليه والمرجع عند فقدان الدليل اليه لا ريب ان الاصل عدم جواز التسامح في ادلة السنن والمكروه لا بوجوب الاجماع
على ان العمل بما وراء العلم من غير دليل حرام وللايات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم وللاخبار الواردة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم وقد
قرب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم القوة العاقلة القطعية بقبح الطلب من غير بيان كحكمها قطعا بقبح العقاب على ترك المكلف
به من دون ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ولاستصحاب عدم المطلوبية ويمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع وقبل التكليف وقبل
الظفر بالدليل المثبت للاحتمال **فان قلت** لا يجري الاستصحاب اذ بعد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقعة الخاصة مقطوع قلنا الحكم حكمان
حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العام واما الخاص فالشك بالنسبة اليه شك في الحدوث والمجمل ان محل النزاع
هنا الذي يكون متفقا عليه بين كل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط او بعضها وكان عاريا عن افادة الوصف فانه هو المتنازع فيه باتفاق
المانعين من العمل بالاخبار والعاملين بها من باب الوصف او من باب التعبد فتدبر فهل محل النزاع بعد ان الاصل عدم جواز التسامح دليل وارد على
ذلك لا لحقان تحقيق الكلام يقتضي بسط الكلام اولا بما كان الحكم الاستحباب مع كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوحية
فان هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في ادلة السنن فكل من جوز التسامح جوزه هنا وكل من جوزه في غير ذلك الصورة جوزه هنا ايضا
من غير عكس والحق جواز التسامح فيه لوجوه **الاول** انه لا ريب في ان المستحبات الدال عليها الادلة الغير المعتمدة كثيرة في الغاية بحيث حصل لنا
القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ايضا فاسد اذ المفروض فيما اسند فيه باحتمال المرجوحية وبالجملة
بعد ما ثبت حصول العلم الاجمالي بدخول مستحب واقعي فيما بين المستحبات حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من المشافهين الحاضرين
وكلما هو مطلوب من المشافهين مطلوب من الغائبين لقاعدة الاشتراك المقطوعة من الاربعة الظنية التي هي الاجماعات المحكية فذهاب
الاكثر والاخبار الكثيرة وبنا العقلاء واذا ثبت مما ذكرنا ثبوت التكليف لنا بذلك المستحب الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل
الاستحباب تحصيلا للبراءة القطعية لا على وجه الاتيان حتى يزيد الفرع عن الاصل بل على وجه الندب والاستحباب **وفيه نظر** من وجهين
الاول ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار العلم الاجمالي ليس لاجل اعتنا العقلاء فالامر راجع بنا
العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم بل معلوم العدم وذلك لان بنائهم على اعتبار لو كان المشتبه محصورا قليلا او كثيرا في كثير واما
لو لم يكن الامر كذلك كما لو كانت وقع فيه الاشتباه يسيرا والمشتبهات كثيرة وان كانت محصورة كما فيما نحن فيه فلا **الثاني** سلمنا اعتبار هذا العلم

لنا

تذنيب

في جواز التسامح في ادلة السنن

الاجماع وان مقتضاه الاثبات بجميع محتملاته استحبابا ولكنه غير مثبت للمط لان المقصود انما هو الحكم باستحباب كل واحد من المحتملات عند الشارع بمعنى
في فضله الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتب الاجر على ذلك الواقع المعاد اجمالا الا ان يدعى ترتب الثواب على اثبات المقدمات ايضا
الثالث حكم القوة العاقلة القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان المحتمل اعلى مرتبة من
الاقدام على الرجحان المتيقن وانه اقرب الى حصول القرب الزلفى وعليه اطباق العقلاء فانهم لا يجعلون العبد المقدم احدهما على محتمل الرجحان ايضا والاخر
يقتصر على الاقدام على متيقن الرجحان متساويين في الوقت فالقوة العاقلة ترى حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمها على
استحقاق الثواب بل يدل الاعلى الحسن والمحبوبية فيمكن الاثبات الاجر بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاثبات بما هو حسن في قوله تعالى ان الله لا
يضيع اجر من احسن عملا **وفيه نظر** اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما دل على الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية عند
الشارع والدليل اثبت المحبوبية عنده وهو اعم من المطلوبية **فان قلت** فما معنى قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا معناه ما ثبت بذلك
القاعدة المحبوبية شرعا ايضا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشارع ايضا محبوب فحصل التطابق بذلك بين العقل والشرع ولكن المحبوبية عند الشرع
اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الواقع عن الحكم لثبت المدعى ولكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يقول وان لم يدل على عدم الخلو الا
ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فيثبت المط بانضمام العقل الى الشرع وايضا المقصود اثبات اثار المستحب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية وترتب
الاجر وذلك حاصل بالدليل وان لم يحصل المطلوبية الا ان نظرنا بالاصحاب الاثبات النفس المستحب لا الاثار فقط **فان قلت** الكبرى فيه
محل النزاع الا ان مسلم الا ان الصغرى اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية اذ ثم كلما احتمل الرجحان احتمل المرجوحية الواقعية ونفي
ذلك الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء مضافا الى ادلة تحريم العمل بما وراء العلم ولئن سلمنا
عدم تطرق احتمال المرجوحية في الواقع فلا اقل من وجوده في الظاهر فذلك يكفي في منع الصغرى **قلنا** اما ذكرت اولا من احتمال المرجوحية في الواقع
فهو فاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرته من باب التاييد شنيع اما اولا فلمنع وجود القائل واستقراره على هذا الراي فان المنقول عن العلامة
وصاحب المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله اذ مدركه هو الاصالة وقد انقضى بالبرهان القاطع وما ذكرت على سبيل التنزل ايضا فاسد
اذ مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن الثالث الاخبار المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها غير الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه واورد على التمسك بتلك الروايات وجوه من الاعتراض الاول انها وان كانت
بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب مطلقا الا ان الشرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر وان لم يكن المقام مقام الاهمال
وكون الافراد متواطئا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بعد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه واما
بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبية ثابتة من الشريعة واما محل الفرض فهو
محل الكلام فلا يتم التقريب على انه يمكن ان يقال لو دل الاخبار في مقام بيان حكم اخر وهو انه لم نستفد من الاخبار الا عدم اشتراط
قصد التقرب والاخلاص كما هو شان المخلصين بمعنى ان الاتيان بالعمل على وجه يقصد منها الثواب ايضا يجزي ولا يشترط في الصحة الاخلاص
بتلك المثابة وليست الروايات الا في مقام بيان ذلك الثاني سلمنا عدم ورود الاطلاق الموجود في الروايات مورد حكم اخر بل هو وارد في مقام البيان
الا انه بالنسبة الى الدال على القدر المبلغ من الثواب يكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم بوصف الافراد ولا ريب ان المراد من البلوغ في
قوله من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو مبين العدد ولئن سلمنا فهو مشكل بالتشكيك المضر الاجمالي
الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المقصود اثبات جواز
التسامح مط والروايات تجوز التسامح في عمل ذكر فيه مقدار الثواب لدليل اخص من المدعى **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوقاتها
النباء والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المفيد للوصف الذي هو من محل البحث وح لا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلية
او الخارجية ومع فقدها الى الاصل ولا ريب المرجح مع اية النبا لانها قطعية الصدور ولئن سلمنا التساوي فالاصل حرمة العمل بما وراء العلم
السادس ان المسئلة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة مفهومها مطابق لما ذكرت من حيث
المظنون وبعضها ليس كذلك كقوله من بلغه شيء من الثواب الخبر على شيء من الخير وذلك يصدق فيما كان خبريته ثابتة والاخبار الثابتة
مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار المطلقة على هذه الاخبار حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة اذن للاخبار على المطلوب الكلام
فيما لم يكن خبريته ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الاشكالات نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس تعبدا بل الاخذ من طريقة العرف والمفهوم
من الكلام في العرف والعادة العموم الاترى لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلي اجر على عمل وعملت به فقد استوجبت ذلك الاجر واعطيتكه كما بلغ
وان لم يكن كما بلغ فبلغه ذلك وعمل به فيكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ اليه بلا ريب وان لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد ثابتة

فلا

في جواز التسامح

في ادلة التسامح

أصل في التسامح في أدلة السنن والكراهة

كلما جعلناه دليلا على إثبات الوجوب والحرمة في الأحكام الشرعية الفرعية فهو دليل لما عداها من الأحكام الخمسة إجماعا

تنبيه

وليس للولي الاعتذار بشيء عند كافة العقلاء وإن لم يؤثر الإبلاغ وصفا وبهذا الوجه يندفع الإيراد الثاني أما ذكر الورود وموردية بيان حكم آخر بوجه آخر فيتضح بعد ملاحظة ذيل الحديث أعني قوله وإن لم يكن كما بلغ أظهر من الشمس وأما في الثالث فلأن المفهوم من الكلام الظاهر العرف واللغة المحبوبية والمطلوبية معا مضافا إلى أن الغرض إثبات آثار الاستحباب من المحبوبية وترتب الأمر وذلك كاف وأما في الرابع أما أولا فبأن المقصود دفع السلب الكلي الذي أفاده الأصل ويكفي في دفعه الإيجاب الجزئي وأما ثانيا فلأن المستفاد من بعض الأخبار إنما هو بلوغ شيء من الخير يشمل الخبر الدال على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه **وأما ثالثا** فلأنه بعد ثبوت الجواز في الخبر المشتمل على بيان مقدار الأجر يتم الأمر في غيره من الأخبار بالإجماع المركب **وأما رابعا** فلأنه بعد إثبات الجواز في الخبر المشتمل على مقدار الأجر يمكن التعدي عنه بتنقيح المناط لحكم القوة العاقلة قطعا على أن المناط في حصول الأجر إنما هو العمل لا ذكر قدر الأجر فيما دل على مطلوبية العمل **وأما في الخامس** فبأن الحكم المستفاد من منطوق الآية معلل بإهلاك من غير علم وذلك إنما يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الواجبات والمحرمات وأما في المستحبات التي لا يتطرق فيها احتمال المرجوحية كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض المنطوق الأخبار مضافا إلى أن الآية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعلم به بل أخبار التسامح التي بعضها صحاح وذلك لأن خبر الفاسق إنما هو موجب لإثبات الصغرى وأما الحكم المستفاد من كليته الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند فيه الأخبار وقد يتأمل في الأصل نظرا إلى استلزامه العمل بالقياس أيضا **وأما في السادس** فولا بأن كون المسألة أصولية ثم إذا التعبير بأنه هل يجوز التسامح أم لا تسامح والمعنى حقيقة أنه هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر أم لا وهذا حكم فرعي وثانيا أن كون المسألة أصولية مسلم وكون الأخبار الآحاد أيضا مسلم إلا أنها لاحتفافها بالقرينة العقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من الحجة ولئن سلمنا عدم كونها واحدها مفيدة للقطع على جواز التسامح فلا ريب من كثرة الأخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسألة بل ظهر عدمه **وأما في السابع** فلأن حمل المطلق على المقيد إنما هو فيما كان المتنافيين وهنا لا تنافي في البين فلا داعي للحمل إلا على مذهب من يقول بحجية مفهوم القيد والمحقق خلافه فتدبر على أنا لو قلنا بذلك لم يكن للحمل أيضا معنى إذ الحمل إنما هو إذا كان الدليلان في الإطلاق والتقييد ليس المقام كذلك بل العمل في المطلقات أرجح لكثرتها ولاعتضادها بالإجماعات المنقولة وبالشهرة العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف ثم إنه قد يتمسك في المقام بالأخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وقوله وخذ بالحائط لدينك وقوله أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت إلى غير ذلك وفي التمسك بتلك الأخبار نظر أما أولا فلمنع الصغرى أعني كون النزاع فيه احتياطا لأنه عبارة عن الأخذ بالأوثق وهو إنما يتصور فيما دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام أو الحرام وغير الواجب وفيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصة ويشك في الكيفية وأما ما ليس كذلك كما نحن فيه فصدق صغرى الاحتياط أم لا إن يدعى أن الاحتياط هو الأخذ بما هو المحتمل للمطلوبية بالمعنى الأعم فتم وأما ثانيا فبأنا سلمنا كون المتنازع فيه محل الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لأن أخبار الاحتياط منصرفة إلى غير محل الفرض من الموارد المذكورة وأما بالنسبة إلى ما نحن فيه فما مبين العدد ومشكك التشكيك الإجمالي فلم يثبت من الأخبار الاحتياط كون كل احتياط حسنا وأما ثالثا فبأنا سلمنا صغرى الاحتياط وانصراف الأخبار إلى مثل ما نحن فيه أيضا ولكن نقول الأخبار بظواهرها مخالفة للإجماع لأن مقتضاها لزوم الاحتياط والإجماع نفي لزومه بطريق الإيجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة مقطوعا كما في محل الفرض فلا بد في إخراجها من ظواهرها إما من ارتكاب تقييدها بغير محل البحث مع إبقاء الظواهر بحالها أعني إرادة اللزوم وإما من التجوز وحمل الأوامر الاحتياطية على الاستحباب حتى يكون الأخبار صريحة على المدعى بخلاف صورة التقييد فإنه لا دلالة له للأخبار على المدعى ولا ريب التقييد أولى من التجوز ولا أقل من التساوي فيجمل الإجماع ويسقط الاستدلال إلا أن يدعى تقديم المجاهنا لفهم العرف ذلك في خصوص المقام فيظهر مما ذكر فساد تمسك بعضهم بانعقاد الإجماع على حسن الاحتياط وبأن القوة العاقلة حاكمة على حسن الاحتياط هذا كله إذا كان الكلام في الاستحباب وأما غير الاستحباب أعني الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر فيمكن إشكال الحكم بجواز التسامح فيها أيضا بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الأخبار لأن المناط إنما هو قصد الإطاعة وهو حاصل في الصورتين وإنكار ظواهر أخبار التسامح الاختصاص بالسنن لظاهر قوله من بلغه ثواب على عمل حيث إن الظاهر العمل بمحبوبية الإتيان ومطلوبيته والظاهر أن صدر ما صدر من العلماء من تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في أدلة السنن إنما هو من باب المسامحة بهم قائلون بجواز التسامح في أدلة المكروهات أيضا لا يبعد دعوى الإجماع المركب بأن كل من قال بالتسامح في الصورة الأولى قال في الثانية وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكر إلى الآن من جواز التسامح إذا كان الدليل الخبر الغير المعتبر إنما كان فيما كان الخبر نصا في المطلوب أو ظاهرا وأما لو لم يكن كذلك كأن يكون الدال مقتضى التحريم أو الوجوب فهل يجوز التسامح حينئذ أم لا الحق الجواز لوجوه الأول حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الإجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الأولوية القطعية الرابع الأخبار الدالة على جواز التسامح فإنها بإطلاقها شاملة لما إذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب وإذا ثبت التسامح في هذا القسم بالأخبار ثم في المكروهات بتنقيح المناط والقسم الذي يكون الدال

تتميم

تتميم من تمسك بعض بأخبار الاحتياط

عليه مقتضيا للوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب والاباحة او بينهما وبين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب
وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب والكراهة مشكوكين اما لو كان
المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة ودل الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال الوهم على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب
او الكراهة ايضا ام لا الحق ان يقال ان الظن الحاصل على العدم اما معتبر من قبل الشارع او لا وعلى الثاني جواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن
كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر الثابت للاستحباب او الكراهة في الواقع مقام
القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص
الظن المعتبر بمعنى انه بعد ما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضاه حرمة العمل بما وراء العلم حتى الظن فهل هناك دليل دل على اعتباره مطلقا حتى في
نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير اذ الدليل على
اعتبار الظن كما مر كبا من المقدمات الثلث التي مثبت لحجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدمة الرابعة التي هي ضم الاجماع المركب والقوة
العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير محلول الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من القول بعدم الفصل فلعل القائل
بجواز التسامح يتسامح حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المؤثر للوصف واما القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر
عند عدم وجود القدر المتيقن المثابت حجيته فيه انما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك
فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة العلماء خلفا وسلفا عن عدم تفريقهم بين النفي والاثبات
يحصل القطع بعدم الفرق والظن الموجب هنا لجريان التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منهما لم يفد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على
حسن الاتيان في المقام والوجه انما الحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك الاحتمال نظرا الى القطع بانتفائه في الظاهر بين الحكم
بالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكر اذا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال عليه الخبر فهل هو جار في كل خبر ولو خبر المجنون
والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقدير هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الحرام مجوز التعدي الى غيره وعلى الاخير هل يجوز التعدي
مطلقا ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او ما سببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل
والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما المقام الاول** فالحق فيه ان يقال
وان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل
اقتضى حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان كانت مطلقا بالنسبة الى المبلغ الا ان
الشرط الحمل على العموم في الضوابط منتف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا
الشهرة الى محل الكلام محل كلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان يكون حاكمة بالمناقضة
العلماء العقلاء على تسفيه من تعهد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع الفلاني
فله على درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء وليس ذلك الا لما شاهدوا من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فيكون
حاكمة بالمناقضتين وللمقام الثاني فالحق فيه ان يقال بجواز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدة للوصف بحكم القوة
العاقلة **واما المقام الثالث** فالحق فيه ان يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب
غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوه مما مر من القياس ونحوه فلا يعد دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة عن الاقدام لو لم يحكم
بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشارع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في
غيرها فغير جائز وان افاد الظن القوي لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن تلك وفي ظهر الكتاب والقرطاس الملفوظ
في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك انما هو لحكم القوة العاقلة القطعية **تبصرة**
لو افتى مفت على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال مطلوبية المفتى به او لو جاء في النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب الخلاف والدليل هو الوجوه السابقة
من حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة القطعية المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انصرافها
الى فتوى المفتي مكابرة على ان المعتبرة في الصحاح من تلك الاخبار انما هو السماع حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب ولا ريب في
صدق السماع على ذلك ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث صار فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس بل لا يورث
الاحتمال ايضا الا فهو المعتبر فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظرا لاحتمال الثاني عن مجرد الامكان الذاتي

وهو

في السنن وعدم القول بالفصل

بيان جواز التسامح في الدليل الغير المعتبر

اما

بعض ذلك لو كان ناشيا عن سبب

تبصرة

واستصحاب عدم المطلوبية لعدم لكن الحق جواز التسامح في السنن فيما لا يحتمل المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر

فيه ايراد على الفاضل القمي

وهو غير معتبر لما مر ثانيا انه لعلم مما ذكر ورود ايراد على الفاضل القمي حيث نقل القول بان استحباب ابتدان مقدمة الواجب من الغزالي ونفى عنه البأس للمسامحة في السنن لوجود القول الفقيه وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على المقدمات اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى الفقيه نفسه فاحتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب عن فتوى الفقيه لدليل الا لاجل احتمال الدلالة دليله على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما يصح حيث لم يعلم مستند له او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند فساده فلا دليل على جواز فتواء التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المقيدان للوصف بحيث يكون احدهما مفيد الظن الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة يقينية به العقلاء او يكون الدال على النفي مفيد الظن بصدق مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا موردا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افادة الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكر الى الان انما كان في ما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع عدم قيام احتمال المرجوحية واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الانكار الناشي او مسبب سبب على الاول لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل واطلاق عبارة العلماء حيث حكموا بعد جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصورة وعلى الثاني اما ان يكون احتمال الحرمة ناشيا او مسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاخبار المعتبرة الغير كالنوم والرمل ففي الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان احتمل في الواقع لعدم الدليل مع ان الاصل يقتضي عدم الجواز وحكم القوة العاقلة على حسن التحرز فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخيران فغير منصرفة الى محل الفرض وعلى فرض الانصراف فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع من الطائفة المحقة على عدم جواز التسامح في الصورتين واما في الاخير فكذلك للاجماع ايضا ونص على ما ذكرنا ما لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع قيام احتمال الوجوب لغير ما مضى ولو ما دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال كراهته او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة قلت بقي الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة بقابل ذلك واما معناه الثاني فهو ما يكون مجعولا للشارع ومن مخترعاته ومعد للعبادة والمعاملة بقابله وهما بالمعنيين الاخيرين الان عل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق فيها ان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة اولا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا ولا ريب في جواز التسامح في الاول من الاول اعني عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشارع نوعا فلو كنا مثلا مرخصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة او الازمنة مخيرين بدليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افراد الكلي المرخص فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام فيما ثبت كراهة شيء بدل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس ركعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها هل هو جائز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح حيث لما مر من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم وان لم يكن ناشيا من الادلة الاجتهادية بل كان ناشيا من حكم الاصل والاصل في المقام مقتضيا التحريم والعجب من بعض الافاضل كيف جوز التسامح في العبادات والمطلق في الثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد القصر الفحص فانه القدر المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو عثر على الدليل غير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب والدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية كما لو دار الامر بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة ولظاهر اطلاق المحققين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في السنن المفروضة قبل الفحص ولا دليل على لزوم الفحص ايضا من الادلة الاربعة وغيرها الثالث لو تعارض الدليلان الغير المعتبرين بحيث يمكن الجمع بينهما ويقتضي كل منهما نفي استحباب الامر وحصل القطع بان المستحب الواقعي واحد منهما فلا اشكال في جواز اتيان كل منهما من باب المقدمة وانما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك ما لو لم يكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب تعقيب نافلة المغرب على تعقيبه والاخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما باستحبابهما معا على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح وهل التخيير بدوي ام استمراري الحق الاخير لحصول الدوران ما بين الامرين عقيب كل صلوة ويقتضي الدليل التخيير الرابع لو كان مذهبنا

في جواز التسامح فيما لو تعارض الخبران

في محتمل الحرمة

في معنى العبادة والمعاملة

في جواز التسامح فيما لو دار الامر بين الاباحة وغيرها

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بنصوص الباب
ونصوص الاحتياط سابع

نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح انكانت منصرفة الى هنا والا فتنقيح المناط الخامس بعد ما قلنا بجواز التسامح
في ادلة السنن والكراهة وهل اللازم جعل احتمال المطلوبية بان ينوي اصلي هذه في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة
الى الله ام لا مدخل لاحتمال المطلوبية في النية وجزء من وجه يحصل القرب الزلفى بدونه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه اشكال
لان في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه جاز له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء على عمل فصنعه بلغ اليه ذلك الثواب وظ
الاول الاول والاخير الاخير ثم والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجود التعارض الا على مذهب من يقول بان
الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظ من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون باستحباب العمل مثلا
من دون ذكر كيفية الاثبات فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كذلك تماما كان من باب التخيير ايضا
السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه الفرد المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق
الادلة والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بناؤه على اثبات المستحبات والانزجار عن مكروهاتها ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج
الاخير عن البحث ظ ولا ضير فيه لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع اعني التقليد
الاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما مقدمي وهو فرع وجوب ذيهما والمفروض العدم وعلى الاول لما يكون بناؤه على التقليد في غيرهما او يكون بناؤه
على التسامح وخروج الاول عن البحث ظ ولا ضير فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا
وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او ان بناؤه على التسامح
بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول ايضا لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية
وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية
ام فقهية او انها من المسائل الاصولية خصوصا او على مذهب من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم
جواز التسامح اتكالا على الاصل المعتضد الدليل المخرج اما العقل او الاخبار والمفروض انتفاء الشعور على كليهما واطلاق الاخبار جواز التسامح
ولو مع عدم الشعور على الدليل منصرف الى الغالب في ذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة منتف اذ ظهر لك كله فاعلم انا قد ذكرنا سابقا اشتراط
الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المعتبد وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا التميز في الراوي ايضا
وانه لا بد لكل من الطائفتين التصديق بذكر هذه الشرائط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل او الدليل على العدم ذلك
لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلاثة لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن
فلا نعم لو لم يحصل لنا القطع بتحريم العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الذي لم يحصل لنا القطع
او الظن المتاخم بالعلم على تحريمه مندرجا تحت المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح ثم فان لا بد لهم التصديق بالشرائط وجودا
وعدما التشخيص الصغرى ولذا عنون العلماء في كتبهم الاصولية لحجية كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبناء على
هذا العدالة في الراوي شرط ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول انه لو كان الراوي معلوم الفسق وانكان معلوما التحرز عن الكذب
فهل يسمع خبره على مذهب المعتبد ام لا الحق الاخير اذ الدليل على التعبد به اما الاجماع او الايات اما الاجماع فهو امر لبي لا عموم فيه فلا يفيد
الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الايات فلا ريب ان التفرد والكتمان وانكانا مطلقين الا ان منطوق الاية النبأ نص في تحريم العمل
بخبر الفاسق قبل التبين التعارض بتعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذن يصير حرمة العمل بخبر
الفاسق من المنطوق الخاصة كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف للاصل فان قلت
ما ذكرت من وجود التعارض بين النبأ وايتي التفرد والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين العلمي وهو محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي والظني
وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق قلنا اولا ان التبين من النبأ والنبأ
هو العلم فاطلاقه على الفرد المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه وثانيا سلمنا انه حقيقة في الفرد
المشترك فانه بالنسبة الى فرديه متواطئ وغير مشكك الا ان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
من التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا ريب في عدم ما يؤمن من اضاعة الفتنة وثالثا سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى
الاعم ولكن المراد ايضا الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز من الكذب غير مجد
فان قلت بعد ما قلنا بحجية الاخبار بالتعبد فلا فرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز
عن الكذب حجة لما اخبر الشيخ من الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات قلنا مع ان ادلة

جزء من النية

من الثواب

في جواز التسامح للعمل وعدمه

في اشتراط عدالة الراوي بناء على التعبد بحجية الاخبار وعدمه

بخ

ومنه يظهر الكلام في الكراهة وفيما اذا كان الدليل فيه فتوى الفقيه مجردة وجهان نتايج

في الثاني

وجواز العمل بخبر الفاسق وعلى مفهومه فيما اذا كانت حجية الاخذ من الوصف

باب الوصف

وعلى مفهوم لو قلنا بحجية المجهول الحال وعلى مفهوم لو قلنا بالتعبد

بحجية الخبر الواحد الى هنا محل كلام ان مراده من قوله يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما اخبر الشيخ او بين المنطوق والمفهوم حيث ان الاول
دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق وان اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق وان اخبر عدل على الجواز او المفهوم دال على جواز
العمل بقول العادل وانكان اخبر جواز العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الجواز فان كان الاول فالمنطوق مقدم
لاعتضاده بالاجماعات المنقولة والشهرة المحكية والاصل وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ التعارض من باب التعارض من وجه مادة الاجتماع خبر العدل
الدال على انعقاد الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب ولا ريب لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته
واعتضاده بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز معه لكثرة عددها واعتضادها بمنطوق
الاية والشهرة العظيمة والاصل ثم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا اداه الوصف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع
لانصراف الاجماعات المنقولة والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين
العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من الظني فالاية ناصة في جواز العمل بخبره اذ المفروض حصول التبين التفصيلي في خبرنا على
لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد ايضا لقلنا بالتزام تقييدها بصورة الانفتاح والا لزم الاقتصار بالاخبار الصحيحة ويلزم منه
ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين اذ مجهول الحال غير المؤمن وغير المسلم ونظايرها ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم
الفسق في موهومية الاعتبار واذا جنح لزوم التعدي في الجملة ثبت مطلب تصحيح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعبد
بحجية الاخبار طريقا لا بحجية الخبر فهل دواعيه مجهول الحال معتبر ام لا والحق الاخير للاصل ومنطوق اية النبا اذ الفاسق اسم للفاسق النفس
الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما مر من هنا من استحقاق العقاب على
ترك المقدمة الاضطرارية ايضا حكما **فان قلت** المتبادر من الاسماء المتعلقة بالاحكام انما هو المسمى المعلوم فالتبين في معلوم الفسق لازم والمجهول
مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المسمى المعلوم من الاسماء اما وضعي واما اطلاقي ان قلت الاول فقد اخطأ والا لزم كون مجهول الحال واسطة
بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق والعادل من المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالثاني فكذلك كيف
ولو كان الامر كما ذكرت انصرافها الى المعلوم لما لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطة بالعلم ولعله لم يقل به احد مضافا الى انه لو كان الامر كما ذكرت
لزم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيها صرفا مع ترك العبد الفحص عن الفقيه الصرف وتركه اكرام من لم يعلم
بانه فقيه صرف مع ان التالي باطل فكذلك المقدم وايضا لو كان الامر كما ذكر لكان للعبد حين وقوعه مورد اللزوم الاعتذار بان وجوب الاعتذار الاكرام كان
مشروطا بالعلم وما امر السيد بتحصيله والتابع فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسماء اسماء للمسميات النفس الامرية مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه
وهي المتبادرة منها ايضا في امثال المقامات **فان قلت** منشأ كما يكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر
مجهول الحال من باب المقدمة كذلك مشغولة بوجوب العمل بخبر العدل النفس الامري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فالازم الحكم بالتخيير
متعين عند فقدان المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته **فان قلت** ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو
وقع الاشتباه المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا فانها مرتبة في الحجية سيما قلنا وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن الجمع
الى المنطوق متعين لا رجحيته لا بالوجه الذي استدل على نفسه حتى يقول ما نقول بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاصل المعتمد **فان قلت**
ان الاصل وان كان مقتضيا لتحريم العمل بالاحاد الا انه قد انقلب لابتنى النفر والكمان خرج معلوم الفسق بمنطوق اية النبا واما خروج المجهول
فمجهول فيندفع بالاصل عند الشك في الخروج فمقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك شكان شك في الاشتغال
وشك في المسقط ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير وما نحن فيه من الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وان كان
التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من التسمح على جواز
العمل بخبر المجهول والتحرز عن الكذب اذ جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه والتحرز عن الكذب يقتضي جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرزه عن الكذب
بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين اخص مطلق لا عمومية الاية مطلقا فتعمل بالاخص في مورده بالاعم في غير مورد الاخص فيتعين
العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب على التعبد الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفة الى المقام قلنا انما ان نقتصر على العمل بخبر مجهول
الحال المتحرز عن الكذب فقط ولا يعمل بخبر المجهول العين المتحرز عن الكذب والفاسق المتحرز عن الكذب ان لا نقتصر بل نتعدى الى المجهول الحال
بان نقول كل من عمل بخبر المجهول في تحرزه عن الكذب عمل بمعظم او نتعدى الى الفاسق المتحرز عن الكذب نظرا الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب
عمل بمعظم فاسقا او مجهولا **فان قلت** بالاول فقد خالف الاجماع الركب لان من العلماء فرقة بناءهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا وفرقة
على جواز العمل بخبر المجهول مطلقا وفرقة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب مطلقا فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق للاجماع الركب

والاقوى جواز التسامح عند ح بل في مجرد الاحتمال العقلائي وان خلا عن الفتوى منتهى

وان قلت بالثاني ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند عدم التحرز عن الكذب قال بها منه مطلقا وفي غيره مع
وجود قول الشيخ حيث يقول بحجية خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط **وان قلت** بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب الاخر
وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ولو عند تحرزه عن الكذب فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب
مطلقا ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب هذا ارجح من ذلك لاعتضاده بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النبا هذا اذا **قلنا**
بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فلمنع ظ وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول وان جعلنا الفاسق اسما
للمسمى النفس الامري واما لو جعلنا عنوانا عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لا خفاء اصلا واما لو شككنا في حال العرف او لم يعلم المتبادر
من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لا يتأتى لنفرد الكتاب والاجمال الطارئ في اية
النبا على ذلك الفرض انما هو في الاستثنا لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم
الخروج فتم هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهبنا معشر الوصفيين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند فاقدية الوصف للوجهين السابقين
ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر الفاسق المعلوم في المسبب عن خبر المجهول بطريق اولى قطعا **فان قلت** ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق
المعلوم مخالف للاجماع **قلنا اولا** الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث
هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما
وثانيا سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد **وثالثا** سلمنا الاتفاق
على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق بحجيته من باب الكشف وهو في غير حالة الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن غاية الظن
وابن الدليل على اعتباره في المسئلة **ورابعا** سلمنا جميع ما ذكر الا ان قولك بان ما يقوله مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع
شيخ الطائفة لانا انما نعمل بالظن وهو من خبر الفاسق الغير المتحرز غير حاصل ومن المتحرز غير منقل فتدبر **المقام الثالث** لو قلنا
بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الذي رواه احد العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق
ولم يحصل له الملكة حجة ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا
بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة **واما لو قلنا** بانها ملكة يمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار في الصغائر
وابتيان المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص لتلك الواسطة بحدث العهد بل يمكن في تعبد وان ندر كما لو لم يصدر
من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك لتجنبه عن المخلوقات التي هل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم
كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق فخبر ذلك القريب عهده عن تبعي
من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب الم من تعذر حصول العلم بتلك الواسطة لان المعاصي لا تنحصر في الظاهرية
ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة والملكة ليس بيد بدلا انه اما اراد من المعاصي الباطنية فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد او اراد فساد
العقيدة مع العلم بها او اراد ارادته ترك واجب وفعل محرم وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة
لان فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالفساد
ايضا وادعاء امكان العلم بالباطن فيه دونه مما لا يصغى اليه مضافا الى انا نفرض معلما يعلم العقايد الحقة قبل البلوغ فيحصل العلم لذلك العلم
بالواسطة لعلمه بحقية العقايد واما على الثاني فنقول بدفعه القطع بعدم كون اغلب المسلمين عالمين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة
في الواقع واما على الثالث فلنمنع كون الفرض على ترك الواجب فعل المحرم محرما اولا ولمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا
الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل التحريم والاجماع الذي لا عموم فيه الا ان الادلة اللفظية
الدالة على حجية الاخبار دالة على ذلك **فان قلت** يمنع شمول مفهوم الاية النبا خبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دال على
عدم حجية نبا الفاسق والمفهوم من المفهوم حجية نبا العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما **قلنا** المفهوم من المفهوم انما هو مجيء غير
الفاسق بمقتضى فهم العرف وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم مجيء العادل لا غير الفاسق او كون غير الفاسق بالنسبة الى الواسطة
مسكوتا بالتشكيك الاجمالي او مبين العدم فلنا بحجية نبا الواسطة ايضا اذ اية النبا لا تقتضي عدم الحجية بل غاية السكوت من الواسطة ولا
ريب ان نفي النفر والكتمان تدلان على حجية نبا ومنع امكان تحقق الواسطة او العلم بها من الجواب منهما **فان قلت** فاذكرت من جواز العمل
بخبر الواسطة منافي للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة ولظواهر عباراتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها فلنا
الاجماعات المنقولة وظواهر عباراتهم لا محل منصرفة الى الغالب الذي هو الاعم الاغلب لا الواسطة بينهما بل كما ان لا يوجد في الاخبار او كان

فان قلت

فان قلت بعدم وجود الواسطة بين العادل والفاسق

كلام مع المحقق

كما لو كان النص المجمل او المطلق المشكل مورثا لاحتمال المطلوبية نتائج

في العمل

فان قلت الآيات وان دلت على حجية الاخبار الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مأمون عن اصابة الفتنة ولا ريب ان هذا ارجح لاعتضاده بالاصل قلنا ان التعليل اما عام واما خاص ان قلت في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مأمون عن اصابة الفتنة ولا ريب بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهي غير الفاسق هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية ومن جملة الشرائط الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا نعلم فيه مخالفا وانما الاشكال في معنى الضبط فيحتمل ان يراد منه التدوين والحفظ وعدم النسيان او القدر المشترك بين الامرين او هما معا فتلك احتمالات اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان شرط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته باجماع العلماء اذا كان ناسيا وغير حافظ فالامر دائر بين كون المراد منه الحفظ فقط او القدر المشترك ولكن التحقيق الاخير للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لاجل دليل دلهم على ذلك بخصوصه بل هذا الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة ادلة التعبد على ازيد من ذلك ولا ريب في الادلة ليس شرط الضبط اصلا انما هو منظر الى الاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع او الظن ولا ريب ان نصاب المخبر باحد الامرين موجب بحصول احد الوصفين ولا ريب في عدم انحصار حصول احد الوصفين على احد الامرين معينا وبالجملة لا دخل في اشتراط احد الامرين في الراوي نعم هذا الشرط اغلبي بمعنى انه يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا ولا حصول التهور نادرا فلا يغتر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لا فقد يحصل الوصف من غير ان يكون مجامعا لاحد الوصفين لكنه خلاف الغالب

فان قلت ما ذكرت من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع اما البناء على عدم المخالف في اشتراط الضبط واما المركب بناء على وجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال بعدم حجية الخبر الضابط غير معتبر وان افاد الوصف قلنا اطلاق عباراتهم منسوب الى الغالب مضافا الى ما عرفت من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط بخصوصه الا ان الظاهر من الادلة التعبد به حجية الاخبار المفيدة لاحد الوصفين ملازما لانصاف المخبر باحد الامرين في الاغلب فيشترطوا ما اشترطوا فان قلت لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم على علماء الرجال بيان ضبط الراوي والتلازم فالمفيد مثله قلنا نصدهم لذكر الوثاقة مغن عن ذلك لانها اخص من الضبط مضافا الى تصديهم لذكر الضبط ايضا في بعض من المقامات هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفيين فالتحقيق ايضا الاشتراط اما لاجل ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف او لاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجيته فالشرط انما هو شرط في الاغلب ثم انه في المقام اشكال وهو ان القول بانصراف آية النبأ الى الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق حينئذ لزوم التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في خبر العدل فلا انصراف الى خبر عدل يفيد احد الوصفين الا ان يقال ان غاية ما في الباب نفي التبين عن خبر غير الفاسق الغير المفيد لاحد الوصفين وذلك اعم من الرد والقبول فتأمل ولكنا بعد ما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا تتميما وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط بعد ان فهل هي حجة عند مجامعتها للوصف مطلقا وعلى الاخبار هي حجة ولو عند عدم افادتها الوصف طبعا او اقتضاء او عند كون عدم افادة الوصف لعارض والقدر المتيقن من ادلة التعبد حجيتها عند افادة الوصف واما عند عدم افادتها الوصف طبعا فغير معتبر قطعا لعدم انصراف ادلة التعبد اليه واما لو كان عدم افادتها الوصف لعارض وكان العارض غير معتبر وفاقا كالنعاس فحجيتها وفاقية واما اذا لم يكن العارض معتبرا عند بعضهم معتبرا عند آخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر العارض باجماع العلماء وان ناقش في حجيتها صاحب المدارك في بعض المقامات ومخالفته لو ثبت غير مضرة بالاجماع وبنا العرف على ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد ونهاه عن خبر عمرو وكان بناء العبد على اخذ خبر زيد وطرح خبر عمرو وان افاد الوصف الشخصي فتأمل

في بيان معنى العدالة

ضابطة في العدالة وفيها مقامات سبعة الاول في بيان معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدل اطلاقات خمسة قد يطلق على المساوي كقولك كيلنا عدل لكيلكم وهذه الكفة من الميزان عدل لذلك اي مساوية له وقد يطلق على خلاف الظلم ومن هذا قولهم فلان عدل اي غير ظالم ولعل اطلاق العدل على السلاطين والحكام من هذا الباب ولا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدل اعتبار خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم على الغير كذا يطلق على الظلم على النفس ايضا الا ان انصرافه على الظلم على النفس محل المنع نعم لو لم يظلم الفاسق الغير يقال هو عدل اي غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاحسان ومنه قوله تعالى ان الله يأمركم بالعدل والاحسان انكان الاحسان عطف تفسير فتأمل وقد يطلق على التوسط يقال فلان عدل اي متوسط في امور ما بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على المثل يقال فلان عديم العدل اي عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة والمعروف في كتب اللغة هو الثلثة الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة مجازيته في غيره من الاطلاقات لاجل عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب عن ليس بظالم تقتضي

ثم في جواز التسامح للعامي وجهان كما في اشتراط التخصص وعدمه نتائج

في الطلاق الثاني العدل الذي شرعا

الحقيقة في الثاني ايضا فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين لا يبعد ان يحمله على الاول لاشتهاره في لو وجد
في كلام الشارع او حدا منائه لفظ العدالة وما يشتق منه قلنا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة
اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكر في العرف العام ثبت في اللغة ايضا هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساواة التي هي
المعنى الحقيقي اللغوي **فان قلت** ان اصل تاخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا
نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل ح واما شرعا فيطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار
الشيخ ويطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما هو مختار بعض متاخري المتاخرين ويطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر
والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة ويطلق على الثالث ايضا من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة ويطلق على ترك
الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسي ره فعليه يكون حد العدل عادلا ثم ان من المقطوع
نقل العدالة عن المعنى اللغوي الى المعنى الشرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عدل الا اتصافه بصفة مسماها بالعدل لكن هل الناقل هو طائفة خاصة
اعني الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق المتشرعة ليجيء هنا اساس الحقيقة الشرعية
الحق الاول لانه القدر المتيقن مضافا الى ان اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدل لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما في لفظ الفقه ايضا ولو كان النقل
عند المتشرعة لعرف العرف معنا ايضا وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الالفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة
في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فلفظ العدالة لم يثبت ايضا في كلام الشارع بناء على المختار من ان
المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل يدور الامر مدار تحقق الغلبة المعتبرة في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي
عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ **فان قلت** اغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضا فالمشكوك فيه يلحق بالغالب
قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب
ممنوع وان ادعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فممنوع ثم ان ما ذكر من الاطلاقات
المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها او كلها الحق ان شيئا من الاولين ليس بحقيقة لان المتبادر من العادل الذي المتصف بالوصف
النفساني الامري الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجوا وعدما كما في لفظ زيد الرجل ايضا مضافا الى انه يصح سلب العدالة عمن ظاهره الاسلام
الايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايضا ليس حقيقيا لعدم صحة
السلب اما لعمن اتصف بهذا المعنى الثالث وان كان مقدما على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد الاخير ليس خلاف الموضوع له فلا
الامرين الاخيرين لكن الرابع متعين ان لم يأت عنه العرف وذلك للشهرة المحكية بل المحققة وللاجماعين اللذين نقلهما الفاضل المقداد وشارح
الارشاد في الاول ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة
بمعنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل مما ذكر في المسألة لانها من الموضوع المستنبط والظاهر تطابق العرف مع ما ذكر فلا يطلق العادل على من لا
ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ومن يصر على الصغائر فظهر كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ عن اللغة وهل في
كلام الشارع وامثاله ايضا كذلك ام لا مقتضى اصل تاخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع وامثاله على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة
نعم لو قام قرينة على ارادة المعنى اللغوي حملنا على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي اذ يبعد كون غيره اقرب بمعنى صيرورة هذا
هذا منقولا اليه هذا والانصاف ان العرف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار
فان قول الراوي سائلا عنه بما يعرف عدالة الرجل مثلا ظاهر في ان العدالة معنا عندهم غير المعنى اللغوي فاذن نحكم بانه هو معنى المتشرعة لاصالة
عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله ورسوله ايضا هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم انما هو الوصف النفساني الامري الملكي مضافا الى ان طريقة المرؤوسين استمرارهم على شيء يكشف عن كون الرئيس عليه ايضا مبطل لما قلنا سابقا
من ان كلام الله سبحانه وامثاله لا يحمل على المعنى الشرعي **المقام الثاني** في ان العدالة المعتبرة في الشريعة ما ذا فنقول ان الشخص اما ان يكون
معلوما العدالة واما ان يكون معلوما الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام او مجهول الاسلام ايضا وعلى
الاخيرين اما ان يظن عدالته ولا يظن بعدالته بان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مستندا من الاسباب الغير
المعتبرة او من الاسباب المعتبرة منها صوتية اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع لاجماع العلماء سواء كان العلم بالعدالة وجدانيا حاصلا
من المعاشرة او شرعيا مسببا عن شهادة العدلين مثلا والسر في ذلك انه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حقوق الايتام
واختل نظام الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وظهور الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم

في بيان عدالة المعتبرة في الشريعة اعلم

اعتبارها

في العدالة

اعتبارها مع ذهاب جمع الى اعتبارها كالشيخين وغيرهما غير ممكن مضافا الى ان الظن من كثير من الاخبار ان ظ الاسلام عادل لكن لا يخفى ان
مقتضى الاصل والقواعد عدم العبرة بها لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والعمل وابتر هذا الشخص عمل لا بما يعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق
المشروط لان مجرد الاقتدا والحكم والاستفتا مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل الشهادة بهذا الشخص المجهول الحال وظ الاسلام لم يكن محققة
وبعد شهادته مشكوك في تحقق المشروط لان الشك في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب
الاحكام والآثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فيما قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظ الاسلام لم يكن محققة ومترتبة وبعد شهادته
شككنا فيهما والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان هذا الشخص الواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر قوله
وكون الاصل عدم اتيانه بالانعال المحرمة ايضا لا يضرنا لانا نعمل بالاصلين ونقول انه لم يات بالمحرمات ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاصالة
الفسق ايضا اغلب معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب فان قلت ان تلك الاصول المخدشة كلها انما تتم اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه
الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتبر واما الرابع فلان المسئلة صور ثلثة الاولى عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانزجاره
عن المحرمات والثانية عدم العلم باتيانه الواجبات والعلم بانزجاره عن المحرمات الثالثة عدم العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه
الواجبات واصالة الفسق المسبب عن اصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاوليين دون الاخيرة فان فيها يحكم بالعدالة اذ لا مانع منها
لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدم فوات بالواجبات بالفرض وتارك للمحرمات بالاصل فيكون عادلا واما في الثالث فلانا نفرض كلا
منهما كان هذا الشخص ولا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظ وظهور الصلاح وبقي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصلاح ترتب احكام السابقة على
زوال حسن الظ فيستصحب بقول قوله بالاصل واما في الثاني فلان الشك في المقابلة في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يقال ان الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق
كونه شرطا يقينا ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتيقن عليه بينهما وبينك في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكذا
هذا القدر الذي هو شرط بالاتفاق من الفرق فيما نحن فيه مثلها لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح
يقال هنا بان الشك الواقع في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية وكذا فيما نحن فيه فلا وقع لهذا الكلام واما في الاول
فلانه معارض بما فرضنا من الاصل في من سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو فيه غير حجة ففي هذا المقام
واما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة مسلم ايضا لكن اصالة الفسق ارجح
لان الظن الشخصي معه لان وروده اغلب اكثر ولان الشهرة على معه ايضا واما قولك بتعارض اصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم
مع ما فرضته من استصحاب سماع قول المسبوق بالملكة فهو مسلم لكن هذا الاستصحاب دليل وارد لا يهدم كون الاصل الاولي هو ما ذكرنا من اصالة
عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث الشك هو عدم الاعتبار واما في اللفظ كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام المقال ما ينفي مقتضى الاصل
كان يرد دليل على جواز اقتدا بكل احد فهو معمول به لكنه دليل وارد ايضا والحاصل ان الاصل الاولي هو ما ذكر بل هنا ادلة اجتهادية على طبق
الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع بل في رياض عن المحقق الاجماع من الامة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام
وعدم ظهور الفسق ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبا الاعم من الشهادة
وغيرها وفيه اولا ان وضع الفاسق وانكار الفاسق الواقعي لكن الظ منه هو الفاسق المعلوم اعني المعتقد بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال
مندرجا في المفهوم وثانيا ان المتبادر من النبا غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان بناء الاجماع المركب
بين من يرى النبا بان يقال اذا ثبت من الاية لزوم التبين عن نبا المجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبر عمل مطلقا وكل
من نفاه نفاه مطلقا وفيه ان الكلية من الطرفين ممنوعة فان الشيخ عمل بنبا مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يتحاشى من قول الشيخ بحجية نبا مجهول
الحال في الشهادة لا في غيرها الشهادة اذا تحرز عن الكذب وذلك لان هذا الكلام منه انما هو لاجل التحرز عن الكذب ولذا قال بحجية نبا المتحرز
عن الكذب ان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال ولذا لم يقل بحجية نبا مطلقا وايضا من الاصحاب من عمل بنبا مجهول الحال في غير الشهادات مطلقا
لا فيها فظهر فقد الاجماع المركب من الطرفين وتم الايراد الثاني ولكن يمكن ابطاله بعد تسليم عدم ورود الايراد الاول بان النبا مطلق يشمل
النبا في الموضوعات وغيرها بل شموله للموضوعات اظهر نظرا الى خصوص المورد ولا ريب انه بعد ما ثبت عدم جواز العمل بنبا مجهول الحال في الموضوعات
التي يكون النبا فيها نوع شهادة ثبت عدم جواز العمل بنبائه في جميع انواع الشهادات بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية نبا مجهول الحال في مورد
الشهادة قال بها مطلقا ومن نفاها نفى مطلقا وثالثا انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبا الاعم من الشهادة وغيرها
وان لازمه عدم قبول خبر مجهول الحال من باب المقدمة لكن يقول ان العدالة في المفهوم ايضا اسم لملكة النفس الامري ومقتضى ذلك العمل بقول العادل من باب

مجهول

وعدالة الظاهر في الاسلام
وجهول الحال

في بيان الحكم بعدالة
المتظاهر بالاسلام وعدم
ظهور الفسق

في بيان العدالة

المقدمة فدار الامر بين الواجب والحرام وتعيين احدهما يحتاج الى دليل به فما وجه التعيين **فان قلت** ح يتعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى
قلنا ان اراد حجية المنطوق انه مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق ارجح لاعتضاده بالاصل الناقل
فيكون اقوى ولا يكون ذلك تمسكا بنفس الاصل ايضا بل بالدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي
عدل منكم فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب للمقام ولا حسن الظن وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما
لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة فبعد ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك فكذا في الشرع ايضا كذا
فالمطلوب ثابت والا بان كان معناها شرعا حسن الظن مثلا لزم تعدد النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى
الموجود عند المتشرعة في تلك الازمنة القليلة فاذن يكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المطلوب
وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس من الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من يظلم نفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة منه وان كان
المراد هو الظلم للغير كما هو ظاهر الظلم لزم تقييد الاكثر لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي
فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان قلت** ان الاية تدل على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا يتم الا صحة قبول
قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول
الشهادة عليه لا مجرد الاشهاد منه بعد ما مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن ابطال هذا الدليل اذ يحتمل ان يكون المخاطب بهذا الخطاب
الموجود في الاية القضاة فيكون العدالة شرطا وتكون الاية تامة الدلالة على المطلوب ويحتمل ان يكون المخاطب بالاشهاد من له الحق فيكون الامر
للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة ح عدم سماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة
عدم كون غير العادل مظنونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلوب هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن الصدر منبتا للخاطبين
لكن الصدر يكشف عن المخاطب لان صدر الاية الشريفة واذا طلقتم النساء فيكون المخاطب المطلق فيكون الامر الواردة توصليا فيثبت ان الاشهاد
في الطلاق لا يتم الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ظاهر لان الكذب ايضا مما يرضى من له الحق بشهادته فلا دلالة في قوله ممن ترضون على
المطلوب اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وبتعينه فيما يشهد به
وبخصيله وتميزه فيما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله ممن ترضون
مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية
الشريفة الى الجميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن آبائه عن علي ع قال كان رسول
الله ص اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي لك حجة فان اقام بينة يرضى بعدلها نفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بالشهود لا يعرفهم
يخبر ثم يبعث رجلين من خيار اصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود وبقائهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليه الى ان قال وان
كان الشهود من اخلاط الناس عربا لا يعرفون اقبل على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا اتهما غلطا فيما شهدا
على انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين واحلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة ظاهر واحتمال
كون الشهود مجهول الاسلام مدفوع بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم على المعصوم الفصل بين المسلم والكافر مضافا الى ان مجهول الاسلام
ظ الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه فتم على ان في بعثه ص الخيار من اصحابه ايماء على ان مجرد الاسلام غير كاف واورد على تلك الرواية
وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعي الشيخ لان لفظ الخبر في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم فالمعنى لا يعرف
منهم شيئا من الخير لازمه عدم معرفته ص باسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه
ان الظاهر من قول القائل عرفته بخير ان اغلب امور الخير ولا يقال هذا الكلام فيما عرف منه خير واحد وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم
الخيرات واذا كان معنى هذا الكلام غرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى
لا اعرفه بخير اي لا اعرفه يكون اكثر امور الخير ولا ينفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير في خصوص الخبر هو ما وراء
الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان
العرف كما تقول من حملهم على سلب العموم قلنا انه يتعارض ح العرف واللغة والاخير مقدم قلنا نحن قاطعون بعدم العرف بين زمانه
وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراديات لا التراكيب والشاهد هو القطع
بعدم العرف الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما فلعله كان من باب الاستحباب وفيه ان الظاهر من الرواية

هو

في ان العلم بالعدالة يحصل بحسن الظاهر

نفي ح على المدعى عليه

في الاية على ان الشهود مجهول الاسلام

في الاية

في بيان العدالة

هو المطلوبية بطريق الالزام لان مداومته ع على ذلك كما يظهر من قوله ع كان رسول الله ص ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام وتعويقها
الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله ع احوال الشهود عن المدعى عليه يشهد بذلك ولان اصلاحه بين الخصمين واجراء الصلح بينهما
اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا من اين وقته ان لزومه علينا ثابت
بالادلة الاشتراك وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما رواه في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور
عن ابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن
والفرج واليد واللسان وتعرف بالاجتناب عن الكبائر التي اوعد الله تعالى عليه النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الى ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم آه وجه الدلالة انها دالة على عدم كفاية
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صدرا وذيلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة
على ذلك آه لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل من
المسلمين وهو محل تامل لانا نقول الظاهر هو ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وذم المسؤول عنه حيث ان المسلم كان اغلب حيث سلمنا كون الرجل
اعم من المسلم لكن الجواب اعم وليس في الجواب تفصيل فترك الاستفصال يفيد العموم **وان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة فيها على المطلب بحيث
يكون حجة اولا باب السند من هو واقفي فلا عبرة به وثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي
والعرفي ايضا كقولك جمع الامير الصاغ ولفظ البين ظرف ومن المقرر انه لو سبق الظرف امران يصلح كل منهما للعمل في الظرف كان
الاخير عاملا لانه اقرب فمقتضى القاعدة ان حمل المسلمين على الاستغراق لا على الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالعدالة لانها
اقرب وح لا تدل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين بحصل التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب
يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا نسلم الظهور في غيره
ايضا فطرح الاحتمال وسقط الاستدلال وثالثا سلمنا دلالة الرواية على كون الستر لجميع العيوب كاشفا عن العدالة كما تضمنته الرواية لكن مجرد ذلك
غير كاف لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا فهم الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما يستفاد من تعريف المبتدا وهو قوله والدلالة
على ذلك آه فهو في محل المنع واما يستفاد من اجل السكوت في معرض البيان وفيه ان المقام مقام الاهمال لا البيان نعم لو سئل السائل عن جميع ما يعرف به
العدالة لكان ما ذكر وجه ولبس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما تعرف به العدالة ورابعا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع
على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا يدح اما من ابقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل والمشكوك فيه
مندرج في الحصر حتى يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاهمال فلا يتم الدلالة ح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال
وسقط الاستدلال وخامسا بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها على ان التخلف عن جماعة المسلمين قادح في العدالة
وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو متعذر لحصول الاجمال وسادسا ان صدر الرواية مناقض لذيلها لان الصدر يدل على ان العدالة
عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غير مدخلية للتخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت انكل تلك الوجوه باطلة **اما الاول** فلانه
السند في احد الكتابين صحيح باعترافك وهو كاف وعلى فرض عدم الصحة منجبرة بعمل الاصحاب في مقام رد الشيخ **واما الثاني** فلان الظاهر ان الظرف
متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلان الظاهر ان السائل انما سئل حين الاحتياج فلو كان للعدالة
المعتبرة طريق اخف لكان اللازم عليه اختصاصا بالذكر لان ذكر الفرد الاكمل وبهذا يندفع الرابع ايضا لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنيا على
افادة الحصر من اللفظ ثم ولنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه خرج ما خرج من تحت العموم وان العام المخصص حجة في الباقي وايضا يمكن ان يقال
ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي
فلا يخرج من بحث الرواية شيء ثم **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر وعن السادس بحث بمنع التناقض اولا لان
الذيل كاشف عن الصدر وثانيا نقول ان التناقض انما يكون مضرا لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة واما لو تمسكنا بها في رد الشيخ
فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق بالجملة الرواية ظاهرة في المطلوب **ومن
جملة الاخبار** قوله من ولد على الفطرة وظهر منه الصلاح جازت شهادته ومنها غير ذلك حتى ادعى بعض تواترها معنى ولكن يحصل
الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسئلتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون
تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي استثنا الادلة مستقلة ونظير الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الآحاد هل تقبل ام تطرح ومن الظاهر
ان المسئلة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في تشخيص العادل في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايضا لان

ومن جملة الاخبار

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

في ان مسئلة العدالة هل هي اصولية ام فرعية

النزاع ليس في معنى لفظ العدالة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض
الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليس من عوارض الادلة ولكن التحقيق التبعيض بان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال
الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها حفاظ الاسلام حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية والعدالة
المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم
ظهور الفسق ام لا وذلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل
بالظن في هذه المسئلة عمل به ومن لم يعمل به لم يعمل به فالتفصيل خرق للاجماع المركب نعم نقول اذا جاء العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال
الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاء في غيرها ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ويقول لا يجوز العمل
بالظن في العدالة المرتبطة الا الرجال للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية وفي غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي
بالاجماع المركب على ذلك القدر وتتعدى الى غيره من المسائل الفرعية فنقول بعد حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فعلى الانتصار
مفصلا في الظنون الفرعية وخارق للاجماع المركب وعلى التعدي يكون خارجا من الدليل كما مر **فان قلت** ان الدليل الدال على حجية الظن
بالمقدمات الثلث ولم يدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا
يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكاب
خلاف الاصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في مرجوحية الاول بالنسبة الى الثاني فيرجح الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق
هذا الاجماع المركب **قلنا** اما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع
الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال ان البحث عن عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النبي وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن شريك
عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعت القضاة في جميع الاعصار والامصار على عدمه فيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول لا حجة فيه
الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل بما بملاحظة ذهاب المعظم حتى انه قال في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا علمنا بالاجماع المنقول
من باب الوصف واما على مذهب القائلين من باب التعبد فلم يجد عليه دليلا لان ادلة الاجماع المنقول لو سلمنا الانصراف قلنا
ان المتبادر منها حجية النبأ الذي ان دل الوصف لا مطلقا ولو سلمنا قلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في يع وهذا ادرج لاعتضاب الشهرة
والاخبار والآيات **ومنها** قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الآية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي
وفيه اولا ان ذيل الآية مقيد للاطلاق كما مر الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه
الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ادرج لاعتضاب الشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع ان
هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه **ومنها** الاخبار الكثيرة منها ما دل على الصدق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق
اخبر عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **قلت** افتقبل شهادة المعترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم
تقبل شهادة المعترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهداء الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او شهد عليه
بذلك شاهدان فهو من العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان مذنبا في نفسه فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
وان كان سفاكا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اولا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فلا يكون حجة **وثانيا** انها
مطلقة لا تدل على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه ممكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار
السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون سائر الجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه
سائر الجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** سلمنا سند الرواية
وان دلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ادرج للمرجحات الخارجية من الاعتضاب بالشهرة ومن كثرتها عددا ومن اعتضادها
بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول **ومنها** صحيحة حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا على رجل انه زنى
اذا كانوا اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين
بالفسق وجه الدلالة انها دلت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق كذبا
او غيره وان كان مقتضى الصدر قبول شهادة المحترز عن الكذب مطلقا وان كان معلوم الفسق كما يشهد بذلك اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة
الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وفيه ان الاخيرين في الرواية السابقة وان دلا هنا ايضا ومنها ما ورد في شهادة الذي يجامع
من انه لا بأس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة

في كفاية ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق في العدالة

وعدم

في بيان العدالة

وعدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل ولا مقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافها بالملكة فلا يبقى عادل يعمل بقوله للعلم بانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل ان من علمنا انه او ظننا انه اما ان يحصل لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكن الظن الفعلي الحاصل من المباشرة ايضا او الظن الطبعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء حتى الظن الطبعي ايضا فتلك صور خمسة مضى الكلام في الاولين منها واما **الثالثة** منها فهي ايضا معتبرة شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس حجة مع ذلك حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاول** العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء ويختل النظام بيان الملازمة ان المعاشرة اما اختبارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعالى** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس اخبار كثيرة مضافا الى اصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة وان مورد هذا الاصل ليس الا اذا شك في الصحة والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة سلمنا جواز المعاشرة الامتحانية لكن الواقع في الاغلب بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجوب المعاشرة الامتحانية ولا ريب انه مستلزم للعسر والحرج سيما بالنسبة الى القضاة والحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار الكثيرة كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المصطلح **وان قلنا** بوضع الالفاظ للاسامي النفس الامرية ومعه لا ريب في كونه مظنونة الملكة مظنونة العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المتحرز عن الكذب من يرضى شهادته فضلا عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله آه بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد شره وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال وغيرهم قال لا باس بشهادتهم اذا كانوا احرارا الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابعة** الصور فلا يخ اما ان يكون المانع من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما ان تكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما ان تكون سببا لحصول الشك المساوي طرفاه وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن بعدم الملكة الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ آه وعلى الاخيرين لا يخ عن الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين **الاول** العقل القاطع لان المعاشرة الاختبارية قد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال ايضا **الثاني** الايات والاخبار الاسيما صحيحة ابن ابي يعفور قوله ممن ترضون **فان قلت** ان اللازم مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصورة السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصور وح يحتمل ان يكون هذه الصور هي العدالة المعتبرة بكلا قسميها ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع من حصول الظن بالقرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن فيه هو الغلبة النوعية فما وجه الترجيح بعد احتمال الكل **قلت** ان المرجح لما ذكرناه هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصورة الرابعة قال بحجية القسم الاخير منها فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو المرجح الاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين الا ان القسم الاول فيه امر زائد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر **فان قلت** انك اذا تعديت من الصور السابقة الى القسم الاخير من هذه الصور فلم ما اقتصرت على صور الشك المسبب الغلبة النوعية بل تعديت الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع ان مقتضى الاصل هو عدم التعدي **قلنا** نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك ولم نتعد الى المظنون من هذا القسم لزم ما لزم ايضا **فان قلت** ان لا لزم دليلك هو تعطيل الحقوق والاموال هو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة لكن في باب الشهادات لا في غيرها لان الدليل لا يجري في غيرها **قلنا** الاجماع المركب بين الشهادات وغيرها بكفايتها واما في الصورة الخامسة فلا يخ اما ان يكون هنا قرينة دالة على فساد حاله وفسقه واما ان لا يكون كذلك ان كان الاول فلا يعتبر العدالة لما مر مضافا الى الاولوية القطعية بالنسبة الى القسم الاول من الصورة الرابعة التي كان الظن الطبعي فيها موجودا وان كان الثاني فتعتبر تلك العدالة للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم ان المعاشرة على قسمين معاشرة يتمكن الشخص معها ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب معاشرة تقع ولم يكن هناك المانع كالمعلم بالنسبة الى المستفتي لا ريب في ان القسم الاول من المباشرة كافية بجميع صورها الخمسة المذكورة لانه القدر المتيقن والحق كفاية القسم الثاني ايضا لان الواقع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا بالنسبة الى القضاة

كاف في الحكم بالعدالة

في تعيين العدالة

المعلم بالنسبة اليهم

في مسئلة العدالة

والحكام والاحتياط منطبق ظاهرا على ذلك لانصرافها الى الاغلب وليس هذا عين ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالشرط قلت
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل في تلك الصورة لكن يط ذلك ثم لان العسر والحرج منفي اذا لم يكن العباد بانفسهم جعلوا العسر على
انفسهم وكان سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وهنا ليس كذلك لان العسر والاختلال سبب عن غلبة الفسق والاشخاص وقلة ذوي الملكة ومعلوم
الملكة ولا ريب ان الفسق امر اختياري صادر عن المكلفين وهو حاصل باختيارهم والالم يؤمروا بتركه ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد
منهم من يعتبر عدالته الا نادرا من اجل سوء حظهم وليس هذا العسر الحاصل في الانقضاء على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه ادلة
العسر فنقول انهم مامورون بالعدالة المعلومة ومع ذلك مامورون بانفاء النظم والعسر الناشئ بينهم ولا دليل على نفيه قلنا اولا ان هذا الكلام لا
يتم في الايتام والمجانين وذوي الملكات لانهم ليسوا سببا للمحذور المذكور وكون السبب هو الفساق من نوعهم غير مجد الا ان يدعى عدم الفرق بين
كون السبب بفسق الشخص او نوعه ثم فلا بد من حكم في حق تلك الاشخاص المتعدي من معلوم الملكة الى الصورة المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب
وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للمحذور المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب غير السبب
كما لا يخفى ثم وثالثا ان القبح قبح بنشأ من تعطيل الحقوق وقبح بنشأ من اختلال النظم والقبح المسبب عن فعل العبد انما هو الاول لا الثاني
نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على نفي النظم واعتبار العلم بالملكة ينافي هذا الغرض ولا يجتمع معه
ثم انه لا اشكال في ان من ذكر عدالته معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة مط المفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
الاثنا مط للاصل الذي مرام التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال حسب تلك الاحتمالات ولعل نظر
المفصل في الجزء الاخير من مدعاه الى الاصل وفي الجزء الاول منه الى كفاية الواحد في عدالة الراوي الا ان المثاني في المشروط اعني القبول انما هو العدل
الواحد فلا بد ان يكون المثاني في الشرط اعني العدالة هو الواحد ليتم لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن بعدالة الراوي الحاصل من اخبار
العدل ملازم للظن بصدق الرواية وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت
القاعدة هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل غير ذلك وهو كونه من باب
الظن ان قال بالاول ففيه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع وكذا العقل اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة فيه على المطلوب اما
قوله فاستشهدوا فلا ريب ان مورده هو الاحكام والتعديل على المناط بقول الشهادة المستفاد من الاية هو العدلين لا العدل الواحد واما
اية النفر واية الكتمان فلا دلالة فيهما اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا يصدق على شهادة فالصدق اولا والانصراف ثانيا
واما السنة فليس فيها ما يدل على المط وكذا الاجماع مفقود كيف المعظم على التفصيل واما العقل فحكم بقبول الواحد اما من اجل ان اعتبار المزكي
يستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو مم واما من اجل ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فيرجح احد الظنين على الاخر مع تساويهما
ترجيح بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدل من باب السبب لا الظن وان قال الثاني اعني الحجية من باب الظن لا السبب ففيه ان حجية الظن مط مم بل التحقيق
التفصيل بين الراوي وغيره ثم ان هذا الظن هل هو عن الظنون المعتبرة ام مندرج تحت كلية الظن الحق الاخير لان ادلة التعبد لم يخرجها هنا ظاهرا
ان قول المزكي الواحد كاف في الرواية لاستلزامه الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة للاصل فان قلت ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها
اثنان قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ حجية قول هذا الراوي الذي نكاه عدل واحد قلنا
اولا ان ما ذكرت مبني على كون المبدأ من الفاسق الفاسق النفس الامري حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال
كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق النفس الامري لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول ان انصرف
النبأ الى الشهادة مم ثم سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ الموضوع لذلك
النفس الامري فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فتعارض المفهوم والمنطوق والمفهوم مقدم لاعتضاده بالشهرة بل لنا ان نقول بتقديم المفهوم من جهة
اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله في تزكيته من باب عموم المفهوم فيكون دلالة المنطوق على عدم
العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم اقوى دلالة فيقيد
سلمنا عدم تعارض المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله ثم انه لو شهد شاهدان وكانا معلوم الفسق او مجهول الحال والمتفق
منهما على عدالة شخص وعلى اثبات حق فهل يحكم بعدالة هذا الشخص وباثبات الحق ام لا الحق فيه التفصيل السابق للدليل السابق نعم الرواية في الاول
مسلما بالصحيحة والثاني ولو شهد شهود على شيء وكانا كلهم معلوم الفسق او مجهول الحال بحيث بلغ الى حد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا
اشكال في العمل به واما اذا حصل الظن المتاخم للعلم او المتفاوت منه من شهادة هؤلاء ومن شهادتهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي
العدم والحق خلافه لوجهين الاول ما روي في تفسير العسكري كان رسول الله الى ان قال ما معنا وبعث رجلين من خيار اصحابه ليسئل عن كل

وفي ان الكلام الواحد في المعلوم بالعدالة امر

واعتبار الظن الناشئ للعلم الحاصل من الفساق و من مجهول الحال و عدمه

في العدالة

منهما بحيث لا يعلم الآخر عن حال الشهود عن قبائلهم ومحلاتهم ولا ريب المتعارف في ذلك الزمان كما هو المتعارف في زماننا ونحوه بان يسئل
عن جماعة معتقدة بها لا عن الجميع بطريق العموم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا النحو من الشياع لا يوجب العلم وبهذا يتم المطلب **الثاني**
ما روي عنهم الى ان قال مغنا واذا سئل عنه في محلته وقبيلته وقالوا ما عرفنا منه الا خيرا فان هذا ايضا يدل على المطلب لعدالة وهذا الكلام من
الاهل الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما بالعلم واما اذا لم يتاخم بالعلم فلا يعتبر ح وان حصل الظن الشخصي لانه لا ينصرف التعديل المذكور بل
الى صورة العلم او الظن المتاخم له نعم هذا الظن الشخصي يعتبر في الراوي لما مر من التعديل ولكن في غيره لا يعتبر للاصل بخلاف صورة الظن المتاخم بالعلم
الحاصل من اخبار الظن الجماعة فانه حجة مطلقا ولو شهد شاهدان غير معروفين وكان معهما من يثبت ظنية على وثاقتهما فالحق ايضا التفصيل السابق
وتوهم دلالة الاخبار على حجية قولهما مطلقا فاسد لانصرافها الى المعروفين ولو شهد شاهدان ولم يكونا سفيهين ولا ذو ملكة كحديث العهد
بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرعا للاصل وكقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وهما ليسا بعدلين لفقدان الملكة ولقوله في صحيحة ابي بصير في جواب
السائل وباجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن عادة في غير ذي الملكة ثم حتى لا تغفل **المقام الثالث**
في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا **فاعلم** ان المروة في العرف العام عبارة عن الترحم والانصاف وعدم التعدي وخلاف المروة
ضده وفي الاصطلاح عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة والامكنة ولاختلف العلماء في اعتبارها في
المروة في العدالة على اقوال **ثالثها** اعتبارها في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار فبعضهم على الشرطية وبعضهم على الشطرية
فبناء على الاول وهو اعتبار المروة غير قادح في المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل عدم
الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة وان كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة حرمة العمل بامر غير علمي واصالة عدم ترتب الاحكام ونحوها
هو الاعتبار وانما ذلك لاصل لكن نفرض الكلام فيمن كان عادلا اولا جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة باتفاق الفرق ثم زال عنه المروة فشككنا
في بقاء العدالة وارتفاعها فيستصحب الموضوع اعني العدالة ثم يستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذان الاستصحابين
شيء من الاصول السابقة لان اصل حرمة العمل بما وراء العلم تعليقي معلق على عدم دليل على الجواز وقد جاء الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي و
الحكمي واما ان الاصل عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض بمثله اعني استصحاب ترتب الاحكام المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لانه
مثبت وذاك نافي وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا ودفعها المعظم الى اعتبار المروة غير معلوم حتى يكون مرجحا لذلك الاصول بل خلافه معلوم بمعنى
ان المعظم على عدم اعتبار المروة لهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم الوفاق عليه وان النزاع الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان
يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول يقدح
بالاتفاق وحتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم ح لفظي لاتفاقهم على القدح عند الكشف القطعي او الظني عن الفسق والسفه وعلى
عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اشتراط المروة بل يقبل قوله
وان لم يكن ذا مروة هذا من حيث الاصل واما من حيث الدليل الاجتهادي فالكلام يقع في موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة
الانبا قطعا وظنا عن الفسق والسفه الجهل ونقصان العقل ولم يضمحل هذا القطع او الظن اذا لوحظ معاضبته مع القطع او الظن القوي
او الظن الشخصي بالملكة او السر سواء اضمحل الطرف الاخر وبقي القطع او الظن بالفسق والسفه سليما عن المعارض او لم يضمحل هو ايضا وحصل التساقط
والتردد بعد ملاحظة التعارض ففي هذه الصورة يكلا قسميها لا يعتبر تلك العدالة وان اقتضى الاصل المؤسس انفا اعتبارها والدليل
عليه من السنة وان كان مفقودا الا ان الاخبار التي ذكرناها لاعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصورة وعن عدم اعتبارها
فلا تدل على اعتبارها تلك الصورة لانها لا تنصرف الى تلك الصورة ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب
موجود لان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء بعد الامر بالاشهاد يقتضي عدم اعتبار تلك العدالة لانها غير مرضية بعد هذا القسم من خلاف
المروة وكذا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان اللفظ اما منصرف الى نفس الامر او الى المعتقد وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا
الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة **فان قلت** الايمان انما يثبتان بقول من ترضى شهادته وبقول من له العدالة المعتقدة
ولم ينفيا العبا قول هذا الشخص لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه ولا حصر في الاثنين ايضا فنقول ان شهادة هذا الشخص المذكور معتبر
نظرا الى الاصل المؤسس انفا السليم عن المعارض **قلنا** نعم هما لا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات لا الانتفاء كما مر وبمقتضى
الاثر في الايتين على استشهاد من اتصف بالوصف المذكور في الاية فلو عملنا بقول هذا الشخص ولم نستشهد غيره فقد خالفنا الامر وهو حرام
فان قلت الاية دلت على اعتبار معلوم العدالة بالاصل فان العلم اعم من الوجداني والشرعي **قلنا** ان المتبادر من العلم هو الوجداني
قلت ان رواية علقمة عن الصادق عليه السلام كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال من لم نره بعينك يرتكب ذنبا او دلت على اعتبار هذا

في ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا

في عدم اعتبار الدليل الاجتهادي

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

مقبول الشهادة الا انك لم ترمنه ذنبا ولا اشهد على ذنبه شاهدا وكذا صحيحة حريز عن الصادق وعلى الولي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق قلنا
بعد تسليم انصراف هاتين الروايتين الى هذا الشخص بقولنا معارضتان مع الآيتين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة الموضع الثاني انه لم يحصل القطع
والظن بالفسق او السفه من ملاحظة خلاف المروة حتى ضار طبعيا او حصل لكن اضمحل بملاحظة المعارض اعني الظن او القطع بالستر والملكة بمعنى ان
القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع اعني الظن او القطع الحاصل بالملكة او بالستر فانكار الاول
فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الآيات والاخبار وانكار الثاني اي كان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة
حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعارض فالحق انه اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان
المعارض المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالستر لا بالملكة لعدم حصول القطع او الظن بالملكة اولا فالحق انه اعتبار العدالة وعدم
اشتراطها المروة اذا لم يكن هذا المنافي المروة فادخاله حسن الحال واما اذا كان فادخاله فلا يعتبر تلك العدالة للآيتين وعدم انصراف الاخبار وما تؤيد
ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة في بعض الصور امور **الاول** عدم ورود نص صحيح او موثوق على اشتراط المروة وانكار اشتراطها
لورود نص خبر لانه يبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط **الثاني** ما نقل ان النبي صلى الله عليه وآله كان يأكل الجماعات
ويأكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة في تلك الازمنة يظهر بملاحظة قوله تعالى حكاية منهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام
ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتأمل **الثالث** ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق
اولى الا ان يدعى انه ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة فهنا امران الاصل المعتمد هو عدم
الاشتراط وان تمسك بان فقد المعظم الى قدح خلاف المروة في العدالة وهو يفيد الظن والظن حجة **قلنا اولا** نمنع نفي المعظم **وثانيا**
نمنع اعتبار العدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والآيات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة اعتضادها بالاصل المعتمد
وما مر ذكره من الاصول السابقة **فان قلت** ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستفتاء عنه والصلوة خلفه **قلنا** نعم الا ان الملازمة
ممنوعة اذ ربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل الوثوق على ذي المروة نعم ربما انتفى الوثوق فنحن موافقون معك **فان**
قلت ان صحيحة ابن ابي يعفور ظاهرة بان الدلالة على ذلك كله ان يكون سائر الجمع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون صاحبه سائر
لجميع عيوبه فلا يكون عدلا **قلنا اولا** انه ان اريد من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالصغرى اعني قولك هذا عيب ممنوعة
وان اريد كونه من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية وان اشتملت
على الجمع المضاف الا ان عمومه كالشيء بحسب المتبادر من الرواية سائر جميع العيوب الشرعية لا غير فان الدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب في لزوم
ستره في تحقق العدالة **وثانيا** سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطلوب لان المطلوب انما هو ان ارتكاب الغرض من الرواية
حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس لان الراوي سئل عما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من تلك الجهة ومن
هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال ان المطلوب
تم وان لم يكن في الرواية حصر اولا لكان لمعرفة العدالة طريقا سهلا مما ذكر لكان اللازم ذكر انزل المراتب فالا فضل على تلك الطريقة كاشف عن
عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطريق **وثالثا** نقول ان الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب
في السر والعلانية ولا ريب خلاف المروة لو كان عيبا لكان عيبا في العلانية دون السر ولكن الامر ان نقول ان الفعلة في وجه المروة المفقودة
في الخلوة عيب وان الاكل في الخلوة عيب ولكنها في العلانية عيب **فان قلت** تمسك لصحيحة ابن ابي يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم
يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص سائر العيوب وتدل الرواية على اشتراط ستر العيوب **قلنا** نحن موافقون معك في تلك الصورة
كما مر وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم عليه السلام من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له فليس بكافر
وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان مرتكب الاثم ليس لا لاجل الفسق وصدور ما ينافي العدالة
فنقول هذا الشخص ممن لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذي صدر عنه خلاف المروة
لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له وكل من لا مروة له لا دين له **قلنا** في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة
عن عدم التعدي كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء والذي
هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة فحيث لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظاهر من لفظ المروة في عرف المتشرعة
هو عدم التعدي فيحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا فلو لم يكن الحمل على المعنى العرفي ارجح لان اغلب كلمات الشهداء
على طبق العرف اما لا على المصطلح عند طائفة خاصة لم يكن حملها على الغير ارجح فحصل الاجمال وسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية

هذا المعنى لا ان الظاهر في

في بيان معنى المروة

ضعيفة

في العدالة

ضعيفة لا تصلح حجة لفقدان الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما روي من ان من نفى جلب الحيا فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان من ارتكب خلاف المروة لا حياء له ومن لا حياء له لا غيبة له ومن لا غيبة له لا عدالة له لان العدل لا يجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه تجاهر بالفسق **قلنا** في جواز المتيقن من الخبر من لا حياء له في متن الواقع جلا غيبته لا ان من حياله في الظن كذلك مع القطع بوجود الحياء فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الوصي من ان من عامل الناس ولم يظلمهم واخبرهم ولم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فقد ظهرت عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجبت اخوته فلنا ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في الشان تكون هذه منافيا للمروة واما غيرها فغير منافية للعدالة ولا للمروة فيكون هذا ردا على الذي يعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين الاول في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا وبلا اشكال وانما الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا لوجوه الاول الاصل السابق من الموضوعي والحكمي فيمن كان سابقا عدلا يقينا ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة العظيمة على ذلك الثالث حمل الاخبار الدالة الواردة في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف الاجماع لانا نعرف ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل رواية على التخلف عن صلوة يجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او بحملها على ترك صلوة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك وبعد تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الاخير حتى يكون شاهدا لمحل الكلام الى معين وليس فيحمل الرواية **فان قلت** لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من العدالة **قلنا** ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو لاخبار كثيرة لا ضير لنا في رفع اليد عن ذلك الخبر للاجمال **فان قلت** ان قوله لا صلوة لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة **قلنا** تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على نفي ماهية الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال **فان قلت** ان الاخبار المجوزة لغيبة معرض عن جماعة المسلمين ووجوب شهادته يدل على المطلوب **قلنا** كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا **فان قلت** ما نقل عن النبي من ترشيد جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المطلوب **قلنا** يحتمل ان يكون ترشيدهم لاجل مداومتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة لتظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظاهر مع قيام تلك الاحتمالات يسقط الاستدلال بدليل مضافا الى معارضة تلك الاخبار بجل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والاتيان **الموضع الثاني** في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان منها ما هو منها ترك الجميع في آن ما ومنها ترك الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاولى منها لا تضر بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد وهو خال عن ذلك والثانية عن الصلوة لا ينفع جعلها محل النزاع لعدم صدق ترك الجميع في الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفاة لم يعلم عدالته بعد الوفاة ولا ينفع **واما الصورة الثالثة** فانكار المداومة على ترك المستحبات الا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو رأي الاكثرين ويحتمل الوفاق ايضا والدليل على عدم القدح حينئذ بعد ذهاب الاكثر بل ظهور الاتفاق عليه الاصل السابقين جل الادلة السابقة مضافا الى ان قدح ذلك في العدالة اما من باب التعبد واما لان ذلك اثم وخروج عن طاعة الله انكار الاول ففيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرائط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعدل لان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه غير خارج عن طاعة الله وليس بعادل ايضا لانه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وانكار الثاني ففيه انه لا فرق بين المستحبات والواجبات التخييرية في المفهوم مع ان الفرق بديهي فظهر ان هذا القسم غير قادح والمقابل ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مر مع جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك نوع من المستحبات بطريق اولى وانكار المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضا وجماعة على القدح اقول وتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التهاون فالمراد منه اما الامكان بمعنى انه مداوم لتركها على وجه انه لا استحباب او على وجه عدم التلفق بالقبول بالقول بانها وان كانت مستحبة الا انى لا اقبل استحبابها وانه لما التفت الى تجويز الترك فداوم عليه من باب المسامحة ولا ريب ان التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة للوجوه السابقة واما بالمعنيين الاولين فهو خارج بل يكون تارك المستحب كذلك خارجا عن الطاعة وكافرا ومما ذكر ظهر حكم الصورة الرابعة **المقام الخامس**

في العدالة

لا اشكال في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل بانه ايضا قادح لكنه بزوال القدح بالتوبة
والمعظم على عدم القدح وهو الحق للأصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب
الصغيرة وبعد ما علمنا بذلك اجماعا قطعيا فلو كان معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة ايضا حقيقيا فيلزم فسقهم الا
ان يدعى غلبة التوبة ايضا عقيب الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنك خبير بفساد ان العلم بتلك الغلبة وبالجملة
بعد ثبوت فسق المعظم على هذا القول لا بد من رد شهادتهم فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم والعقل بنفيه فان قلت ان الصغيرة يقدح
في العدالة اذا عملت بالتفصيل لا الاجمال فلا يلزم المحذور المذكور المبتني على العلم الاجمالي قلنا اولا ان الذنب الصغير في الاغلب معلوم من
الاشخاص بالتفصيل لان المفروض كما بالاجمال ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه من الكبائر وعدم الاصرار
بالصغائر وهما لا يحصلان من غير المعاشرة في الاغلب المعاشرة الكذائية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص الذنب
الكبير الصغير ثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا بهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا
من عدم قدح الصغيرة صحيحة ابن ابي يعفور حيث عرف فيه العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاه كون هذا الشخص المفروض
المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدالة يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة
لم يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو الستر العيوب الآتية في الذيل لا ستر جميع العيوب وهنا اندفع ما قيل من منافات ذيل الرواية لصدرها لان
والذيل يقتضي قدحها لان الذيل يقول ان الدلالة على ذلك ان يكون ساتر العيوب اي جميع العيوب المرتكب للصغيرة عيب لجميع العيوب وجه الانتفاء
ما ذكرنا من ان المراد من العيوب المعهودة المعدودة لا مطلق العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية مشتملة مع مفهوم ما
الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينيك يرتكب زنا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم
من وجه مادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي يعفور حاكمة بانها غير قادحة
قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالته بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالشهرة
والاصلين والآيات فان قلت قوله تعالى ان جاءكم فاسق معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناء على ان الفسق هو الخارج عن طاعة الله و
النسبة عموم من وجه قلنا اولا ان الفاسق عرفا هو المذنب المخصوص والمكثر للذنب فلا يشمل محل البحث وثانيا ان الرواية
ارجح لبعض الوجوه السابقة فان قلت ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فباعترافك واما الصغرى فللأخبار
الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة على ان القوة العاقلة قاطعة بان المناط في الصغر والكبر الذنب انما هو بالنسبة
الى من يعصى قوله ولا ريب ان من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة قلنا ان ما ذكرته مناف للأخبار الكثيرة
الناسخة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يأبى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السيئات
المكفر عنها غير الكبائر والا لما مضى لذلك الكلام ومحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء
العقلاء ايضا كاشفة عن ذلك ثم اعلم ان اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكل على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه
اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج ويكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا في الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة
الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زمان الشارع ايضا وعلى اي تقدير
فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فهيهنا مواضع الاول اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية
لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب
الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية
فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر العرفي في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي
كونه حقيقة فهاهنا الكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة الصغيرة الموضع الثالث بعد ما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة
فالاصل الاقتصار عليه عند الحكم بالحقيقة عند الشارع لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم
بحصول الحقيقة في زمانهم ايضا واما في كلام الله تعالى فليس حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه واما في كلام
النبي صلى الله عليه وآله فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايضا بناء على مذهبنا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية
الموضع الرابع بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء الموانسة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا بل
مقتضى الدليل الاجتهادي ايضا هو ذلك للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف اذ يتبادر الامر المردد بين الامرين فلم يبق في المقام ثمرة ثم اعلم

الصدر يقتضي عدم قدح الصغيرة

والاصل عدم

الكذائية

في اطلاق الكبيرة

والقول بحمله على المعنى الشرعي لانشاء اراده ناسيد المعنى الا متبادر

بعد

بعدما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار
على الصغيرة كبيرة ام لا فالاكثرين لا يحتمل ذكروا الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب من الكبائر ويظهر بعضهم انه كبيرة لرواية دلت عليه
ولقوله تعالى لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور كلمة لا في نفي الجنس يعني الثالث في البين والحق مع المظم لان المتبادر
من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في المتبادر ان يكون وصفا ولصحة سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله
من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه دلا على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل
الروايتين القائلتين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على حكمها حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة **الموضع الثاني** في ان المراد من الاصرار
ما ذا فالقول يحتمل ان يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا من ان الاصرار
هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه اولا ان اللغويين
نقلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء فيعتمد عليه فيقول بعد وضعه لغيره لا اصل عدم الاشتراك
وثانيا ان المتبادر من الاصرار هو الاكثار والمواظبة فغيره مجاز لعدم التبادر والتبادر الغير وثالثا ظهور اجماع الامامية على ان معنى الاصرار
غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مخصوصة بالمورد الخاص ولا يلزم
منه كون الاصرار ومعناه ذلك في اي مورد كما ان قوله تعالى بان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض
مضافا الى انه لا يحصل منها الظن بعد الطباق العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام للثبوت لا الدليل
على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل العقلي المركب من المقدمات التي احدها الانسداد وهي غير ثابتة لما عرفت من اتفاق العرف واهل
اللغة على الخلاف فتبين العلم هنا منفتح ثم هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في نفي الجنس وهذا
الظهور مناسب للاحتمال الثاني الا في اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة فان الظاهر من قول القائل فلان ياكل ولا يشبع انه كلما يصبر الرواية
مجملة بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني ورابعا قوله تعالى لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار فانها دالة على ان المعنى الصغيرة وكبيرة على الاطلاق وعلى ان الكبيرة ترتفع بالاستغفار والصغيرة بمنزلة الكبيرة مع الاصرار
اذ لا يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة كما قيل فما الفرق بين الكبيرة والصغيرة مع ارتفاع كل منهما بعد التوبة وكون كل منهما
التوبة كبيرة نعم يظهر فرق وهو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدق البيان من الشيء
وما ترى من رواية جابر قد علمت شذوذها لان المراد منه انكار بيان المراد فلا دلالة فيه ثم وان كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة وان كان
بيان الحكم فقد عرفت من الادلة السابقة الصغيرة لا تضر بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل
الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف للاجماع اللغويين ظاهرا والاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم
عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لفهم العرف ويحتمل ان يكون المراد به الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال
ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في
الاغلب او كثيرا فهو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع ام منفصلة واما لو لم يكن كذلك فلا يصدق الاصرار اذ لا ينصرف اليه بالجملة المتبادر من معنى
الاصرار هو الصدق العرفي وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في انه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة فهل يصدق الاصرار ام لا الظاهر
ذلك لكن لا ينصرف اليه اللفظ كلمات الاصحاب في جعلهم من منافيات العدالة الاصرار على الصغائر فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا يضر
بالعدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية والمتابعة ايضا على الصدق العرفي فرب مقام يصدق فيه
الاصرار كما اذا توجه مائة نوع من المعصية ولكل من الانواع واقعا وارتكب المعصية في كل من الواقعتين في واقعة الواحد من تلك الوقايع
اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان لكل من الانواع مائة واقعة وارتكب في كل مائة واقعة
واحدة فلا يصدق الاصرار ثم والحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة قادح في العدالة ام لا والتحقيق
ان صدق الاصرار اما معا او عدم صدقه معا وليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم على الاول ايضا اما يكون الصدق بطريق التواطي واما يكون
بطريق التشكيك فهذه صور اربع **الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني **الثاني** مفهوم رواية علقمة
الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا آه **فان قلت** لو وقوع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله تعالى ان تجتنبوا الكبائر التي وعد الله
عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغائر وهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم مقدم لاعتضاده
بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققنا في المقام الاول في الموضع الاول من عدم

الكلام في تحقيق معنى الاصرار على الذنب

الكلام في ان الاصرار على الصغيرة هل هو قادح في العدالة ام لا

كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون قسما كما معه في الحكم اي في قدح العدالة واما الصورة الثانية اي صدور الاصرار مع التشكيك فلا يضر
بالعدالة للاستصحابين السابقين مع صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ودعوى تعارضهما مع مفهوم رواية علقمة مطلقا
عرية رجحة الاعتبار لان الصحة اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم هنا لفرض التشكيك في صدور الاصرار فلا يضر اليه غبار العلم مضافا الى
بعض الروايات التي تمسك الشيخ على مطلوبه به على ان كل من كان على فطرة الاسلام جاز شهادته ونظائره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا هنا
واما الصورة الثالثة التي يكون عدد الصدور معلوما فلا يضر للاستصحابين وللاجماع الظني وصحيحة ابن ابي يعفور والمعاضدة قد عرفتها
مضافا الى اعتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاعتضاد الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بما مر على مطلب الشيخ واما الصورة الرابعة التي يشك فيها في الصدور
وعدد الصدور فلا يضر ايضا للوجوه السابقة المقام السادس اعلم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما
تنقلان عن المعنى اللغوي الى الشرعي وانما الاشكال في تميز المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع لذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة ما اوعد الله
عليه النار في الكتاب الكريم وما دونه صغيرة وان وعد به النبي وقيل بان الكبيرة ما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من الائمة
المعصومين والنبي صلوات الله عليهم اجمعين وما دونه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي ومعنوي
وواحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما دونه صغيرة وقيل انما يكشف من عدالة الا لاة فهو كبيرة والا فصغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص
وقيل ان الكبيرة ما دل عليه دلالة من كتاب وسنة او غيرهما وما يكون مشابها لاقل مرتبة الكبيرة او زائدا منه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل
دلالة على انه كبيرة ودلالة الكفار ربما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار
من الزحف بمراتب فيكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت بمساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة ما عد
الله التي نهى الله عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون وما دونه صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب واوعد
الله عليه النار وقيل انها ما اوعد الله عليها النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل لغير ذلك من
الاقوال ولكن المختار انما اوعد الله عليها النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيد الزيادة او المساواة من
الشرع او العقل وسواء كان الدال على الوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما اقول ولا بد ان يكون دالا على تحقق العقاب لا على مجرد استحقاقه
مثلا على هذا يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محل الكلام وايضا لا بد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه الخصوص لا على
وجه العموم فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون آه ومن يعص الله ورسوله آه ثم تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع الاول في
ما اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولا الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام ولنا كلنا
في الموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الشرعي ولان العلة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كون بيانه من شأن الشارع ومن
نحن ليس كذلك بل بيان الكبيرة من شأن الشارع لان بالعلم منه منسد لان العلماء اطبقوا في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الآحاد ولم يعترض عليهم
احد بان الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور
باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليه النار وجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مخصص بما هو مذكور
في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقدير يشمل المواعيد الكتابية ولا يحصل اختصاص ذلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط ومع الاخبار
وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد العظيم التي تأتي تامة على المدعى حيث انه لا ما يكون في مقام تحديد الكبائر معللا بانه مما
عليها في الكتاب الكريم الموضع الثاني في ان كل ما يساويه او يزيد على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة الشارع مع الكبيرة او
الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولرواية عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل علم بما يكون
لا وفيه حيث قال ان الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فتعليله كاشف عن كون ما يساويه ايضا كبيرة فان قلت ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة
مع الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور قلنا اولا انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب او وعد عليه
النار وثانيا ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على الوعيد الاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار
فيدخل تحت البحث من غير اشكال الموضع الثالث في عد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع
شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل بغير ذلك والحق عدم التحديد الا ان ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع بملاحظة المساواة او الزيادة
او دلالة الدليل الخارجي من العقلي او الشرعي واما رواية عبد العظيم فلا باس بذكرها فاعلم انه روى الرضا عن ابيه انه قال يقول دخل عمرو بن عبيد
البصري على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله ما امسكك احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله

عز وجل

عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل
من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار ويقول لا تيأسوا من روح الله لان الله عز وجل يقول انه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن مكر الله لان الله عز وجل يقول ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين
لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالديه ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل
يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا الآية وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم ظلما لقول الله عز وجل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه
جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله عز
وعز وجل يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لان الله
عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب واليمين الغموس لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الآخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول
ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله عز وجل لان رسول الله
قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئت منه ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل يقول اولئك لهم
اللعنة ولهم سوء الدار الرواية **فان قلت** ان جعل الشارح الاقل مرتبة الكبيرة كبيرة تمسكا بالتعليل المذكور في الرواية بشرب الخمر من بعد بل عبادة
الاوثان فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعدل عبادة الوثن **قلنا** المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في
المرتبة فالمطلوب ثابت وان كان التعادل في الذكر فهو من الحكم العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة فكيف
يجعله المقصود دليلا على مطلوبه فانحصر في الاول ومعه يتم الفرض مع ان عطف الكبيرة مسايات شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل
الفرض ان الحديث يدل ان المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفينا في ان كان شرب الخمر مسايا لعبادة الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلا بد من حمل التعادل
في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا والحاصل ان ما وعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما كان مسايا بالاقل مرتبة فهو كبيرة وما عداه
صغيرة وان اوعد النبي النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكرت في الكتاب او وعد النبي عليه النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلوة متعمدا
او شيئا مما فرض الله اه واما ترك سائر الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب ولم يوعد النبي عليه النار فليس كبيرة ولا مضرة للعدالة للشهرة
العظيمة وللاصلين السابقين من الموضوع والحكمي وللاخبار الدالة على الحصر دخل فيها ما دخل وبقي الباقي خارجا والرواية المذكورة وان دلت على
كون ترك كل من فرائض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تفيد الوصف وبعد ملاحظة التعليل بان رسول الله او سائر التعليلات السابقة واللاحقة
يحصل الظن بعدم كون ترك سائر فرائضه غير ما ذكر في الكتاب لا سيما بعد قول المص بخلافه **الموضع السابع** كل كبيرة على مذهبنا قادحة
في العدالة وان لم يكن مما اوعد الله عليها النار فذلك لظهور اتفاقهم على ان كل كبيرة قادحة في العدالة وان اختلفوا في تميزها فانه نزاع
صغروي لا يتأتى الوفاق على حكم الكبرى ويدل عليه مفهوم رواية علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها ان من تراه
بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج وبقي الباقي تحت عموم المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فقد مر الجواب عنها **فان قلت**
مفهوم هذه الرواية معارضة مع مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب مما اوعد الله عليه النار عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي
وهذا اخص مطلقا من المفهوم الآخر فيقيد عليه **قلنا** بعد ذهاب المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظن حتى يعمل به والمفهوم الاول
معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور بالتزام القول بان التارك الكبائر التي اوعد الله عليها النار عادل الا اذا ارتكب ما هو مساو
لاقل مرتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة مضرة بالعدالة وان لم يكن عن الكبائر **الموضع السابع** هل التوبة توبة الفسق
ام لا الحق ان كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق محل اشكال للاجماع والآيات الكثيرة كقوله تعالى بعد ايته زعم الحسنات ان الذين تابوا واصلحوا
كقوله تعالى التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في ان مجرد صدور التوبة موجب لازالة الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ فيقول
ان للحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لا بد من انكشاف صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه
بعض اجلة الحق الاخير لا صلاح الفسق والتمسك باطلاق قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان الصغرى اعني كون هذا

تائبا مسلما لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الطلاق هذه الرواية ونحوها الى من لم يحصل لنا العلم ولا الظن بصدقه تحقق توبته في الواقع
بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بصدقه والتمسك بما روي عن علي عم من انه اقام الحد على قذف ثم شهد المحدود بشيء فقال عم له تب حتى اقبل شهادتك
فتاب وقبل فاسد لانه قضية واقعية لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها فان قلت ما الدليل على كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل
يقتضي الاقتصار على صورة العلم بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية قلنا ان الالفاظ في عديد من المقامات تنصرف الى المعاني المتعارفة وما
نحن فيه من هذا الباب فان قلت هل يكفي مجرد العلم او الظن بصدق التائب وان علمنا باتفاق الملكة منه ام يشترط في ترتب احكام
العدالة عدم العلم بفقد الملكة قلنا لا يشترط عدم العلم بفقدان الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق
الادلة والمعاضدة بقوله عم واشهدوا ذوي عدل منكم فاسد لفهم العرف ورود الاطلاقات عليه فان قلت هل الاستمرار على التوبة شرط
كما قاله بعض ام لا بمعنى انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة معتدا بها التي يمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا شرط قلنا لا يشترط ذلك
لاطلاق الادلة من الاية والاخبار المعاضدة بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوع عنه بان
الاية وان كانت ظاهرة في ذلك الا انها وارد مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى انه لا يحصل العلم ولا الظن بصدقه الا بعد مضي الزمان
معتدا به كما لا يخفى فاذن لزم من ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدور التوبة الحكم بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه فان قلت هل يشترط
فعل المستحب بعد التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين
تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال
الصالحة من اتيان الواجبات وترك المحرمات ورفع اليد عن الاعمال السيئة فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه
ضابطة تعرف عدالة الراوي او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلقة على السيرة اطلاعا علميا او ظنيا واما بالاشتهار
المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلم الحاصل بوثق الصدوق وكفانا اشتهاره بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه مرجعا
للعلماء وواضعا لروايات من لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واما بالمعاجبة العدل المعلوم عدالته والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول
في كفاية تزكية الواحد عدمه في مقابل قبول الرواية وقد مر الكلام فيه سابقا في مقابل قول صاحب في عدم العمل بالصحيح المشهور واقتصاره
بالصحيح الاعلى تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق آه منصرف الى الفاسق النفس الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدم الفسق والقدر
الذي ثبت خروجه عن ذلك هو صورة تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلا بد من عدم العمل بعد الفسق بقول من زكاه
عدل واحد من باب المقدمة لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا
فهو معارض مع المنطوق ومقدم عليه بالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد اقول
واما غير الراوي فلا يثبت عدالته الا بشهادة العدلين الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل فعلم ان المعدل والجارح ان ذكرا السبب اعتبر
قولهما لان السبب ان كان سببا في الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه اقوال ثانيها القبول
في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك وكلها للعامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل
الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له بموافقته من ذهبا معه في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم بموافقة
المخبر معه في العدالة او اما يعلم بموافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم بمخالفته له فيهما واما لا يعلم شيئا منهما اما الاول فينقسم الى صور سبع يجب
العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم بموافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل
معا سواء كان العمل به من باب الشهادة او الفتوى لشمول ادلة الشهادة واية النبأ له ولظهور الاتفاق هنا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته
له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند المخبر له فيجب العمل بقوله ايضا فيهما اذ المفروض ان كل ما هو سبب للجرح عنده فهو سبب
عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع في الجرح اذ لعل باعثه على الجرح شيء لا يقول به المخبر له واما
ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيسمع تحقيقه وكذا لو شك في سنخ الموافقة او المخالفة واما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح
عنده اكثر منها عند فلا يسمع واما ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فيسمع تحقيقه واما الثاني فهذا الطريق اثنا عشر اما مع تبديل
الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع او مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام السبعة واما الثالث فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادنائيتها او يشك فيهما وعلى التقادير
فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع ففي صورة العلم باعلائية العدالة عند المخبر لصورة
الثلث يسمع التعديل ومع العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح ومع الشك في الاقلية والاكثرية

مستفيض

الثاني في كيفية الجرح والتعديل

شعر حكمه واما في صور العلم بادنائيتها فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب الجرح ما مر بعينه وفي صور الشك **واما الرابع**
فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند الجرح اعلائية او ادنائية او يشك فيهما الى اخر الاقسام التسعة السابقة اقساما واحكاما
وكل من الصور الاثنين والثلثين لا اشكال فيها الا صور الشك منها وذلك لوجود القرينة الرافعة لابهام الاطلاق في غيرها اما فيها فمقتضى الاصل
عدم سماع اخبار المعدل المطلق والجارح كذا ما في **الاول** فلا شاحرمة العمل بما ورد العلم ومنه تعديل المعدل واصالة عدالة ومتابعة ذلك
المعدل واصالة عدم لزوم العمل بالاحكام الالتزامية التي تجزيها هذا المعدل واصالة الفسق لغلبة الفسق وجودا وظهورا وقضاء القوة الشهوانية
تاثيرها وهو المصحبة الرافعة للعدالة **واما في الثاني** فلا شاحرمة العمل بما ورد العلم ولا شابقا العدالة في المنسوب بها وكذا اصالة
بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله والعمل باخباره ولا وارد على هذه الاصول الا احد اثر الاول ما مضمونه انه كان اذا تخاصم اليه رجلان بعث رجلين
من اصحابه الى اخر ما مر سابقا من تنصيبه مولانا العسكري وجه الدلالة ان اهل القبيلة لم يكونوا مخبرين الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها
الرجلان وينفذ انه لرسول الله وهو يقبل من غير تفتيش عن حقيقة العدالة واعلائيتها او ادنائيتها **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب
الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كان مطلقا وكذا في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما نظر وفيهما الاول وفلان الرواية على فرض
تسليم تمامية دلالة اضعف السند **واما الثاني** فلان عمل العلماء العلة كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل او الاعتقاد بهم باعتبار
اجتهادهم من باب التسبيب مع قيام الاحتمالين الظاهرين كيف يكون بناءهم حجة على مثلنا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعميم
الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرفع الاشكال فان لازم ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان تفسقوا
من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فعمل بعدالتهم وجرحهم **قلت** هذا كلام متين ولكنه فرع التفاتهم بالاختلاف فيهما فلعلهم لم يلتفتوا
اليه او التفتوا او اعتقدوا الغنيا قولهم من باب السبب بعدهم فالاسباب المفصل هكذا بان الجارح والمعدل انكاظا من ذوي البصائر اي عالما بالاختلاف
مع القطع او الظن بالتفاتهما اليه جبر الجرح والتعديل فيقبل قوله في الجرح والتعديل والا فلا وارباب الرجال كلهم من قبيل الاول على ما يظهر
مضافا الى انه بعد التتبع في كتب الرجال ينكشف كون بناءهم في التعديل على الاعلى وفي الجرح على الادنى الا ترى ان الشيخ اما مع كونه يكتفي
في كواشف العدالة بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق لا يحكم بعدالة اشخاص نقل مدائحهم الى مرتبة تجاوزه عن حسن الظاهر وكذا حاله غير الشيخ على
ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا حال الجرح والتعديل بالنسبة الى ارباب الرجال واما بالنسبة الى المرافعات ففي صورة كون المعدل والجارح من ذوي
البصائر فلا اشكال في القبول واما في صورة عدم كونهما منهم ففيهما اشكال الا ان الظاهر من حال العرف انهم لا يعدلون الا من لو مرتكبا لصغيرة فضلا
عن كبيرة كما هو الظاهر ولكن لا يكفي بهذا الظهور في غاية الاشكال فالاحوط عدم القبول من غير استفسار عن اسباب الفسق والعدالة المعتبرة واما معه فلا
اشكال **ضابطة** اذا تعارض الجارح والمعدل فقيل يقدم المعدل وقيل يقدم الجارح وقيل بانه لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجع المرجحات
الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فهو والا حصل التساقط ويرجع الى الاصل ففي المنسوب بالعدالة يحكم بها وفي المنسوب بالفسق يحكم للاستصحاب
وقيل ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر فيقبل قول الجارح وان لم يمكن الجمع فيرجع الى المرجح الخارجي ثم الى الاصول
والحق ان يقال في صورة امكان الجمع لكان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل الحكم بقبول
حال الرجل من الفسق الى العدالة فعمل بهما معا لكن كل في زمان وان كان تفسيق الجارح متوجها حكمنا بفسقه ولو كان كلاهما مطلقا قدمنا الجارح ايضا اذ
الغالب ان يرجع قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح ثم ان القوم تعرضوا لدفع التعارض بين قول واحد من اهل الرجال كالنجاشي وابن
فلان فاضطربوا وقول الاخر انه ثقة حيث ان اطلاق الثقة ظاهر في كونه امامية وقول الاخر بانه فطحي نص في عدم كونه امامية بحمل الظاهر على النص فحكموا بانه
فطحي عدل في دينه فيكون حديثه موثقا وانت خبير بان من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيد العام على الخاص ان لا يكون الكلامان
صادرين عن متكلمين وان لا يكون صادرا عن اجتهاد الشخص ولو كان المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الراي ولذا لا يحمل المطلق من كلام الجوهري
على المقيد من كلام الاصمعي كما لو قال احدهما ان الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب لكونهما مخبرين متعددين وكذا لا يحمل مطلق العدالة
على مقيد غير بل ولا مطلقه في مقام كتاب وعلى مقيده في كلام او كتاب اخر لاحتمال تجدد الراي واما حمل مطلق بعض الاخبار على مقيد ما ورد
صدر عن معصومين فانما هو لاجل كونهم مخبرين عن شخص واحد وانهم كشخص واحد وكذا حمل الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد
منه في مقام اخر لعدم كون اخبارهم ناشئا عن الاجتهاد حتى يحتمل تجدد الراي في حقه والحاصل انهم كيف يحملون الكلام بعض من اهل الرجال على كلام
الاخر مع انه لا معنى له اذ مجرد التصوصية والظهور غير كاف بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين وهما غير موجودين فلا بد من الرجوع في كل الجرح
اذا تعارضت الى المرجحات الخارجية كما في سائر صور التعارض **ضابطة** يشترط في العمل بالتزكية والجرح الفحص ولا اما على مذهب الوصفية
فلان العمل بهما حينئذ انما هو من باب الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص لانا نعلم اجمالا بوجود التعارض في كلمات العلماء في الجرح والتعديل فلا

الكلام في تعارض الجارح والمعدل

الكلام في اشتراط الفحص في العمل بالتزكية والجرح

أصل في حجية الخبر المرسل

في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية نتيجة

يحصل الظن حتى نفحص لو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة لان المفاد المتممة في الدليل الرابع غير ثابتة الى هنا لعدم مجئ بنا العقلاء على
الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهم باعتباره قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع
لانه لا يثبت الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما آية النفر والبينات فان
الصدق الفحص لا مطلقا التواطي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص
تلك الموضوعات فيجب الفحص ولو قيل بكونهما من باب الشهادة كما عليه صاحب المعالم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على من له اقوى من هذا المزكي وكذا الجارح لا
العمل بقوله يجر بصحة العدالة الموجبة لصدق مفهوم الآية على تزكية المجهول الحال هذا حال الرواة واما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات فلا يجب
الفحص لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها وجرحها احيانا في الموارد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر
المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل
الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما يعلم بارساله عن الثقة المعلومة الثقة عند الكل او نظن بذلك او نشك فيه والحق اعتباره
في جميع الصور على مذهب الوصفيين ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو العلم بكون المرسل
ثقة عند الكل واما الباقي فبان تحت الاصل ومفهوم آية النبأ لا يخرجه لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي نظن بانه
لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا شك في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه ثقة عند الكل لا يكون كذلك
ويكون المعادل الآخر المعارض له في تزكية هذا المرسل موجودا فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل او السؤال عن هذا المرسل
من انك هل ترسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن ذلك السؤال وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم **الثالث** فقد
حجيته على مذهب التعبد بطريق اولى واما القسم **الرابع** فكذلك اذ لم يحصل من هذا المرسل تعديل اصلا فيكون المرسل مجهول الحال بل يجب
التحرز عنه لمنطوق آية النبأ لاحتمال فسقه في نفس الامر **الفصل السابع** في الادلة العقلية وفيها ضوابط الاول في ان العقل مدرك
للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه مدرك لاستحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب
على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي وهذا النزاع بعد النزاع الاول ومبني على احد القولين فيه **الثالثة**
انه بعد فرض ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا ومعاقبا في الاجل بمعنى ان العقل
حجة وان كلما حكم به الشرع امر لا **الرابعة** في ان احكام الشرع هل هي تابعة لمصالح كامنة في نفس الاشياء امر لا وبعبارة اخرى كلما حكم به الشرع
حكم به العقل امر لا **الخامسة** في ان حسن الشيء وقبحه ذاتيا امر بالوجوه والاعتبارات **السادسة** في جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي
وعدم جوازه **السابعة** في بيان بند من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط **الثامنة** في الاستصحاب وقبل الخوض
في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة **الاول** اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق
ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبح ما يقابله وهذا الاطلاق شايع كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح عند اوليائه
ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملايم الطبع والقبح ما ينافره كقولك
المرأة الجميلة حسنة اي ملائمة الطبع والمرأة السوداء قبيحة وكقولك الصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح وهذان الاطلاقان للفظين اضافيان فيتفاوتان
بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض ومخالفته وملايمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبح بالمعنى الثاني كما ان شرب
الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع اكل الفاكهة قبيح اي مخالف للمصلحة وحسن اي ملايم للطبع ومنها انه يراد عن الحسن ما هو صفة
كمال والقبيح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثله الشجاعة والجبن السخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله
في العاجل لما مر بحيث يشمل افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبيح بقابله كقولك الصلوة حسنة اي ممدوحة
ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح اي مذموم يستحق فاعله العقاب وعلى اوامر الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف
الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين **ومنها** انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حظر وعبر ارادة هذين المعنيين من هذين اللفظين
لا بد وان يكون في مقام يتوهم فيه الحظر كما لو سئله احد عن ان البيع الفلاني حسن ام لا فتقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه
يكون اربعة من اقسام التكليف متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا اذا لم يرد من الحظر ما
هو اعم من الكراهة والحرمة والا فثلثة منها متصفة بالحسن هذان فيتحصل هذا يكون اطلاقا سادسا للحسن والقبح **الامر الثاني** لا ريب في ان اطلاقهما
على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الفرد وصحة سلب كل منهما عن المباح فيقال المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك
بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح اذ لا معنى لسلب الاعم عن الاخص فالاطلاق الخامس بكلا قسميه احتمالية

الكلام في ان العقل هل يحكم بالحسن والقبح

الكلام في ان العقل هل يحكم بالحسن والقبح

الكلام في ان العقل هل يحكم بالحسن والقبح

الكلام في الاطلاقات الخمسة للحسن والقبح

مجاز

سواء علمنا انه لا يرسل الا عن ثقة معلوم الوثاقة عند الكل باعتقاد ام ظننا بذلك نتيجة

مجازا واما سائر الاطلاقات فحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل هما مشتركان لفظا بين تلك الاطلاقات ام معنى الاظهر الاخير لاصالة
عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في وجود الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون لازمه الاشتراك اللفظي لكن هذا الاصل لا يفاو
اصلا عدم تعدد الوضع ثم **فان قلت** لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في القدر المشترك والاصل عدمه
قلنا اولا انا قاطعون بان اطلاق هذه اللفظين على تلك المعاني انما هو من باب الاطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد فلا شك
في الاستعمال حتى ينفي بالاصل ثم **وثانيا** سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات ايضا ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكا ويكون الشك
في المجاز فلا يجري الاصل اي اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك وايضا لا شك ان المتبادر من الحسن والقبح ليس الا امرا مجملا هو القدر المشترك بل نقول ان
المتبادر من الحسن الامر المرغوب اليه ولو من جهة واحدة والمتبادر من القبح الامر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب اليه حسن سواء كان لموافقة الغرض
او لصفة الكمال ولملائمة الطبع او لمدح فاعله وكلما هو مرغوب عنه قبيح وايضا لقبح سلب كل منهما عن كل من الاربعة بخصوصه وذلك دليل
على عدم الاشتراك اللفظي الامر **الثالث** اعلم ان النزاع في المقام الاول من الثمانية مع الاشعري والنزاع معهم انكار المفاسد لا النزاع كما سيجيء الحق
وجود النزاع في المقام الاول انما هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع **اما الاول** ففي اطبق الطائفتان من الاشعري والمعتزلة
غيرهم على ادراك العقل اما لان ادراك العقل ملائما للغرض وموافقه من البديهيات اقول ان يقول احد ان العقل غير مدرك لقبح قتل زيد عند اولياء
بحسنه لاعدائه وكذا المعنى الثاني اذ لا يمكن انكار ادراك العقل ان شم الريحان ملائم للطبع والجلاس مثاله وكذا الثالث وانكار بعض العلامة
في التهذيب ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لانه كيف يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص واما المعنى الاخير بكلا
الطائفة فداخل في النزاع ايضا انكار المراد بالجرح العيب الاخروي وبين وانكار المراد الدنيوي فخارج ثم ان الامامية والمعتزلة في البحث الاول والثاني
انما يدعون الايجاب الجزئي لا الكلي لكن لا اشكال في ان المدعين لادراك العقل هل يدعون ادراكه في الجملة كلا من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر
ينكر الجميع فيكون كل من البحثين الاولين محلا للنزاع بين الاقوام ام المدعون يدعون ما ذكر لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم
فيختص نزاعهم بالبحث الثاني ويكون الاول من البحثين بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراكه المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراكه جميع الاربعة فيختص
النزاع بالبحث الاول ويكون الثاني بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراكه المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراكه الثواب والعقاب فلا يكون شيء من البحثين محلا
للنزاع لكن الحق ان المعتزلة والامامية الاقصى يدعون ادراكه في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه صريح كلماتهم عليه واما المنكر فيظهر من
الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من البحثين عليه فهل النزاع في المقام الاول يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة
وفي نظره ام النزاع في ادراكه المدح والذم ولو في الجملة في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق لا الاظهر الاخير لانه لو كان الاول لكان اللازم الخلاف
في سائر الاطلاقات لفظ الحسن والقبح ايضا لان كون قتل زيد حسنا لاعدائه مثلا وموافقا لغرضهم لا ينفك عن المدحية في نظرهم من تلك الجهة فينكر
ادراك المدح حتى النظري لا بد ان ينكر ادراك العقل هذا المعنى الذي لا ينفك عن المدح النظري **وقد عرفت** ان النزاع مختص بالمعنى الرابع
ولانه لو كان النزاع في ذلك لكان للامامية ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتيب الاحكام الالهية وهو لا يصير الا مع كون النزاع
في المدح والذم في نظر الكل **ثم اعلم** ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام قسم يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به
اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليين كادراكه قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وقسم يكون الاستفادة
فيه تبعية والمستفاد اصليا كقبح النظر في المرة الى المرة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم حكم بحرمة
النظر في المرآة ايضا لا يحتاج الى القطع ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلثة اذا قطعت عن المرآة كان فيها
ثلثون من الابل قطع بان قطع الاربعة لا ينقص عن ثلثين ابلا وقسم يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب المقدمة التي يحكم بوجوبها
العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به هنا تابع لشيء اخر لا ينفك وجوب المقدمة بانتفاء
وجوب ذي المقدمة وكذا المنهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول يقينا وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى
تمسك الاخباريين في رد المجتهد في المقام الثاني بتزوا ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره في بحث الاجماع حيث ذهب الى ان اتفاق
المجتهدين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية واما اتفاق غيرهم فلاحتمال ان يكون
اتفاقهم عن الاستلزام العقلي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشعري فالدليل على الاعمية الاقسام الثلثة ان ذلك لازم
قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ ان زيد الحسن والقبح انما هو بملاحظة المصلحة والمفسدة وحيث لا يكون الاحكام تابعة
لهما ثم النزاع في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يختص نزاعهم بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع
هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية ام يشمل الاعتقاديات الظاهر اختصاص نزاع الاخباري بالعملي كما يظهر من الفاضل التوني واما الاشعري

هل هما مشتركان لفظا بين الاطلاقات ام معنى

في ما يستقل به العقل

ام شك كما فيه اذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه المرسل ثقة عند الكل لا يكون كذلك ولم معارض في التزكية فوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجمالا او تفصيلا لا نتايج

فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت الامر **الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف وفي البحث الثاني ان من اثبته اثبت البحث الثالث بمعنى ان لازمه ذلك ومن نفاه فلازمه نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فيظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت** ان تلك الثمرة انما تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العبارات فانه على ذلك لا تصح الثمرة المذكورة اذ حجية حجية الظن عن باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية **قلنا** ان محل كلامنا هو انه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات ثابتة بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن في زماننا هذا نعم ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم نقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاخبار والمنفي بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع فالترجيح المذكور المستلزم له منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيته ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور والتسلسل وذلك لان الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في مناقشة ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا الايراد لا يرد على الاخباري لانه يقول بحجية العقل في العقائد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع اعني الاجماع انما يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الا على اما لو انسد باب العلم في مسئلة وحدها وان زيد لا بحيث يوجب اخذ المرجوح الهدم لم يتم الاجماع ولم يتم برهان العقل لو كان حجة فتم **ومنها** جعل الظن الغير معتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة حتى غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يتمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجة العقل يقول بالخبر هنا والقول بورود الشرع هنا ايضا لدلالة قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فينقل الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لمن لا يقول بحجية الاخبار الاحادي في نحو المسائل ان يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتم **ومنها** التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين ولم يكن الدليل على الطرفين الخبر فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعي وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير بينهم بتنقيح المناط القطعي الحكم في تعارض امرين غير خبرين احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** تنقيح المناط القطعي نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق لدفعه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل اليه والعمل بهما فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال **ومنها** **قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفرع ان كانت فرعية او لضعف سندها وان كانت فرعية الواحد فيها حجة فلا والقول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصرين عنهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصرون منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل واما المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل او لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصرين لا بالقاصرين ومنهم وان لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في اما الفترة وهي زمان بين الزمانين الذي انقرض فيه الحجة **فان قلنا** بحجية العقل كان اهل ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه اولا** ان المراد من الفترة ليس ما ذكر لان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين الزمانين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس اثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الاخر والاصل بقاءها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انقرضت الاثار للشريعة السابقة بالكلية ولم يبق شيء منها **ومنها** تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام العاري عن الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها مع علمه بحرمتهما معا فالعقل حاكم هنا بلزوم

في ثمرة النزاع في المسئلة الثانية

في ثمرة النزاع في المسئلة الثالثة

الكلام في تكليف الكفار حتى القاصرين منهم على البحث الثالث

الفحص

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن انما العمل بمثل ذلك عند حصول الظن منه مع كونه بدون المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة سيما مع تصريحه بذلك **اصل** في ادراك العقل
الحسن والقبح الحق ادراك العقل الحسن والقبح بطريق الايجاب الجزمي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع هذان متفاوتان بحسب الاشخاص والطباع فهما اصطلاحيان
قد يجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال على ما يمدح فاعله في العاجل فقط بحيث يشمل فعله تعالى ومع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى وعلى ما لا حرج في فعله فيشمل ما عدا
الحرام او ما عدا المرجوح بخصوصه وكراهة والقبيح يقابله في كل هذه وهو مجاز في الاخير للتبادر وصحة السلب عن مثل المباح حقيقة في البواقي لعدم صحة السلب بنحو الاشتراك المعنوي في
التخلية مستدبرا لان المنع عن الاستقبال والاستدبار عند التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو في الاستقبال اشد فلا بد ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول
بحجية العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه والا فلا هذا وفي المثال مناقشة لمنع ادراك العقل اولوية الاستدبار وانه اقل محذورا وايضا
ذلك من العقل التبعي والكلام في ثمرات العقل المستقل نعم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح التمثيل بما لو دار امر المرأة في التخلية بين
استدبار الاجنبي واستقباله **ومنها** لو تعارض الخبر والعقل **فان قلنا** بحجية العقل عملنا به في مقابل الخبر اذا لم يرتفع القطع بملاحظة الخبر وان
قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاشتغال اذا لم يقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه الماضية
في التسامح وان لم يقل بحجية العقل لبس له القول بحجيته والاصول المذكورة ح لفرض عدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الواردة في الباب **ثم ان تلك**
الثمرات هي الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة
فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط الفقيه وفتح تفضيل المفضول وغير ذلك ثم ان ما يقال في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما
يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فبيان التكليف على الشارع واوجب عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام فمدفوع اولا بان اللطف قد يكون
واجبا كما لو يكن قبله بيان وكان بيان الشارع تاسيسا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تاكيدا
والطف مندوبا فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا بانا سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب قد يكون في اللطف مطلقا لا يمنع منه مانع كبعث الرسل وشروطا
قبل المانع كاظهار القائم عج في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو الظاهر ووجوب اظهار المبين مشروط فضلا عن المبين
وثالثا بان الدليل المذكور عقلي لا نقول بحجية الخصم الا ان يدعي ورود الشرع عليه ونقول ان الحجية في العقائد مسلمة والكلام في الفرع او
يقال ان مفهوم الدليل الالزام ورابعا بانا سلمنا الجميع لكن غايته في البيان اثبات ورود الدليل الشرعي في كل واقعة ومجرد ذلك لا ينفي
الثمرة بل المعنا الوصول الينا وليس نعم لو فرضنا العثور كذلك لم يكن ثمرة **ضابطة** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والا ظهر
ادراكهما وفاقا للفرقة الناجية وللمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالرازي وكشف ومتابعيه على ما حكي منه قدس ظهر مخالفة بعض الاشاعرة
في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول** البداهة والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية لا سيما
اذا احسن هو واباه اليه كثيرا فعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا يعني بالتحريم العقلي الا هذا ومثله رد الوديعة
الى المستودع المحتاج الذي احسن الى المودع في تمام عمره فان رد حسن فاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرت ناشئ
عن الشرع والا فنحن كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة
المانوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض او موافقا له كقبح قتل زيد عندا وبنائه وحسنه عند اعدائه
او عن ملائمة الطبع ومنافرته فمع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم نشأ عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول
فبطلانه بما نرى الحسن والقبح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبما نرى القبح وان فرضنا اغبيا الناس بالظلم **واما الثالث**
فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الوصف
الظاهري ولا الباطني وايضا مطلوبنا اثبات مفاد ادراك العقل القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود ازيد من ذلك وان كان الباعث
على ذلك كونه صفة نقص او كمال فبعد ما سلمنا حكم العقل بالمدح والذم كذلك ثم المقصود لا يضر هذا الاحتمال **واما الرابع** فبانا نرى
ان عدو زيد ايضا يذم قاتله اذا كان القتل ظلما وان كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع **الثاني** انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما
امتثل احد اوامره تعالى ونواهيه بجواز ان يصدر الكذب منه تعالى عند العقل اذ حكم العقل بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لاجل عدم
القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب وانتفاء الوثوق لازم ما ذكرنا من عدم
امتثال احد باوامره ونواهيه هو باطل بالاتفاق من الخصم وبلزوم كون التكليف ح سفها **فان قلت** ان العلم بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس منحصرا
في ادراك العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لاجل ان عادته جارية على الصدق او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها
بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية وان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع
النقائص اجماعا ولاجل ان الصدق موافق لغرضه والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب منافر للطبع والحكيم لا يرتكبه
قلنا اما حصول العلم من جريان العادة تعالى بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا غلبة معتدا بها على صدقه حتى يحصل العادة والعلم بها
ثم يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق ونحن ننقل الكلام الى بدو الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين حصل الاطلاع بالعادة وبالصدق
الاغلبي مضافا الى انه لو تم لم يتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلقين على العادة بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة
كمال لا بد ان يكون موجودة معه تعالى فيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتصف بصفة النقص او صفة الكمال لا الاوصاف الافعال

ان كان القدر المشترك مشكوكا لا اللفظي لاصالة عدم تعدد الوضع المقدم على اصالة عدم وجود القدر المشترك واما اصالة عدم الاستعمال فيه المستلزم للمجاز بلا حقيقة فمعارضة بمثلها ومدفوعة بالقطع بان الطلاق على تلك المعاني من باب اطلاق الكلي على الفرد مع كون المتبادر هو الامر المجمل القدر المشترك بل الامر المبين وهو مطلق المرغوب اليه ولو من جهة عكس القبيح بل يصح سلبه عن الخصوصيات والنزاع مع الاشعري انما هو في المعنى الرابع حيث ان ظاهر قدماء الاشاعرة عدم ادراك العقل المدح والذم والاولان لا كلام في ادراك العقل اياهما بحكم البداهة وكذا الثالث وان كان يظهر من التهذيب انكار بعض الاشاعرة ادراك العقل اياها والاخير داخل في النزاع ان كان المراد الحرج الاخروي لا خصوص الدنيوي

نتائج

فيه كما سلف الاشارة
على ان العقل يدرك
الحسن والقبح

ومحل الكلام ادراكه المدح والذم في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق لا في الجملة والا لما الخلاف في الاطلاقات الاول ولخرج النزاع عن مقاصد الفن لنا على الادراك في موضع النزاع ولا
بداهة الذم عند كل عاقل على الظلم والعدوان والمدح لفاعل الاحسان وتوهم كونه ناشيا عن الالف بالشرع كمدح المصلي او عن العادة كذم الرجل المتلبس بلباس النساء او عن كونه صفة نقص او
كمال او عن مخالفة الغرض وموافقته كقبح قتل زيد عندا ولبنائه ملائمة الطبع ومنافرته مدفوع بانا نرى قبح الظلم وان قطعنا النظر عن الشرع بل عند نافي الاديان وان فرضنا اعتبار الناس
به بل عمرو وزيد يذم قائله ظلما لاجل ظلمه وان كان موافقا لغرضه وملائما لطبعه واما جعله من صفة النقص فلا وجه له لانه من الافعال الاسجانا فيذم فاعله لو فعل مرة ولو سلمنا قلنا غرضنا اثبات
القبح بمعنى الذم وان تسبب عن صفة النقص وثانيا انه لولاه لما امتثل المكلفون باوامر الله تعالى ونواهيه لاحتمال كذبه اذ حكم العقل بامتناعه منه تعالى انما هو لقبحه لا لعدم قدرته فاذا لم يحكم العقل
بقبحه لم يحكم بامتناعه فلا يوثق بوعده ووعيده فلا يمتثل المكلف وهو بطل باتفاق الخصم ويكون التكليف حينئذ سفها والتمسك في اثبات العلم بعد صدوره عنه تعالى لجريان عادته على الصدق مردود بنقل الكلام الى بدو الامر لم يكن عادة فمن اين حصل العلم بالصدق الاغلبي حتى يحصل العلم العادي مع انه لا يتم الا في حق قليل من المكلفين او يكون الصدق موافقا لغرضه مدفوع بان الكذب لعله موافق لغرضه كما عليه بعض المتصوفة وبانه لا يكون احكامه معللة بالاغراض وبانه ما الدليل على امتناع صدوره منا الغرض عنه او يكون ملائما لطبعه مزيفه يكونه منزها عن الطبع وبانه من اين علم منافرة الكذب لطبعه ولا معاشرة وبانه ما الدليل على عدم صدوره منا الطبع عنه او يكون الكذب صفة نقص والصدق صفة كمال وهو منزه عن النقائص مستجمع للكمالات مضعف بان الصدق او الكذب من اوصاف الافعال الظاهرة وهو الكلام لا الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل حتى يسمى صفة فالتسمية بالصفة خلاف المصطلح اقول سلمنا لكن النقص في صفات الافعال ليس الا القبح وبانه مجرد كونه صفة نقص لا يوجب عدم صدوره منه تعالى لا بد من ادراك العقل انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه يدرك ذلك ايضا فقد ثبت المطلوب فتم وان قلت ان الاجماع دل على تنزهه عن صفات النقص قلنا الكلام الى الاجماع فان كان حجة بنفسه فهو تم او لا جل الكشف عن الشرع فلعله كذب والعقل فالمطلوب ثابت

الظاهرة كالصدق او الكذب لعارض للكلام فان تسميتها بصفة النقص او الكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك
ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك يوجب عدم صدوره منه تعالى بل لا بد من دركه انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه يدرك ذلك ايضا فقد ثبت
المطلوب والا فمجرد دركه ان الكذب صفة نقص لا ينفع في العلم بعدم الصدور والاتفاق الذي ادعيت انما هو على درك العقل ان الكذب صفة النقص
لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذي ادعيته على انه تعالى منزه عن النقائص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم تسليم المجمعين كما هو المفروض
ومع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فيمنع اعتباره بعد اجماع الامامية
الامر يشد على عدم حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا لغرضه تعالى ففيه منع كونه موافقا لغرضه فلعل غرضه العكس كما
عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصلحة وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدوره
منه في الغرض عنه تعالى تم واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافيا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائما لطبعه ومنافرا سلمنا
لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافرا لطبعه فرع المعاشرة معه واين المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدوره منافرا لطبع عبده ثم **فان قلت** سلمنا
عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم ذلك عدم امتثال احد باوامر الله تعالى ونواهيه ذلك لوجوه ايضا الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر
المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعد للصلوة ووعيد للزنا صادقا كذا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر
مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل ان حكم به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني بالوجوب العقلي الا ذلك وان
حكم به غيره فعليه بيانه هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين **الاول** ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه ضروري لان
كل امر خارج عن اختيار العبد بمذهبه فكل من الوثوق والامتثال اضطراري وان جاء عند المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل
الثاني انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قوله يلزم ان يكون التكليف سفها ومباح **قلنا**
لا خبر فيه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته **اما**
الملازمة الثانية فلجواز ان يرسل الله رسولا كاذبا واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يصح ان يقال ان المظهر
لخارق الثاني ان لم يدعي النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه زمان فاتبعه الناس فيها وعملوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه
ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمطلوب ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعدم وجه الصحة انه لا ضير في الاغراء حينئذ بخلاف ما لو قلنا بالادراك فتم
الدليل المذكور ويحصل به العلم بالامرين واذا ظهر الملازمتان فبطلانهما اولى باتفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي وبصدقه
ثانيا بكون نبينا المبين على ذلك الامكان **وثالثا** ملزوم كون التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ الفائدة فيهما الاطاعة والانقياد
وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبوة بعد مسبب عن كون اجراء المعجزة على يد الكاذب وارسال النبي الكاذب
خلاف ما جرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرا للطبع هو تعالى منزه عنهما او كونهما مخالفين للغرض **قلنا** الجواب ما مضى
هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامرين للزم صدور دعوة المتنبي
اظهر الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلي الذي
ذكرتم لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم وكذبهما قطعي **الثاني** ان المتابعة لمن اظهر الخارق اما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي الواقعي
او مع عدم العلم بذلك وعلى الثاني لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصوله سواء علم بامكان اظهار الخارق
المخصوص من غير النبي او احتمل عنده ذلك وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاشكال على قوله ح والمتبع
مقصر وعلى الاول يكون معتقدهم تكليفا ظاهريا لهم فلا اغراء ايضا سواء طابق اعتقادهم الواقع او خالف ولو سلمنا لزوم الاغراء ح لسلمه
في الشق الاخر بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع ايضا لا محل والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد المطابق
لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومعه لا يتم التقريب فلا يحصل العلم بالنبوة ايضا بل يلزم ح العلم بمطابق الواقع لا بكونه نبيا
الثالث انه يمكن العلم بانه نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايضا اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه واما العلم
بالنبوة وتميز النبي عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة الا ترى العقلاء عليه حيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه
الطريقة كاشفة عن ان ديدنهم في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تمامه لا
يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر الامر فيه في باب تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق اغلب الناس اذ كانوا مكلفين
بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالبا فظهر عدم الانحصار فلا يتم الدليل العقلي المذكور لكونه متفرعا على حصر سبب العلم
به وليس كذلك **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالامرين اضطراري بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هذا ولكن التحقيق ان الدليل الثاني

يقوله

تم الجزء

ولو قيل يكفي في لزوم الامتثال احتمال صدقه دفعا للضرر المحتمل قلنا يمكن كون وعده في محل الوعيد وعكسه فاحتمال الضرر مشترك وايضا لزوم دفع الضرر المحتمل ان كان بالشرع فلعله كذب
او بالعقل فالمطالب نعم للاشعري ان يقول بناء على مذهبه من حصول الوثوق اضطرارا ولو يقول انه لا ضير في تكليف السفه عند عدم الوثوق وثالثها قوله انه لولاه لم يعلم الفرق
بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب وارساله رسولا كاذبا والتالي باطلان باتفاق الخصم ويكون بناء المسلمين على امكان العلم بهما
ويلزم كون ارسال الرسل والتكليف سفها وعبثا الا ان يقول انه بمجرد الاطلاع على صدور الخوارق منه يحصل العلم بنبوته وان دينه الناس على ذلك وليس اتكالهم في حصول العلم على
الدليل العقلي المذكور الذي لا يفهمه الا الاقل من المكلفين او ان العلم بالامر اضطراري لمكان الجبر لكن خبر بان الجبر مخالف للعيان مع ان الخصم يعترف بحقية شريعتنا وبطلان

وكذا الجواب الثاني من الدليل الثالث المستحيل الى دليل رابع في الحقيقة دليلان الزاميان على الاشعري اذ وجه فسادهما ليس لا قاعدة الجبر وهي باطلة
لانه مخالف للضرورة والحس والعيان ولان حقية شريعتنا قطعية يعترف بها الخصم وكذا بطلان التكليف بما لا يطاق كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فيقبح الامر انه لعني بقبح التكليف بما لا يطاق انه لا جبر علينا ولان الجبر خلاف الاية الشريفة لان ظاهرها ان للمكلف حالتين احدهما
الوسع والاخرى عدم الوسع القول بالجبر يستلزم لانحصار الحالة في الواحدة **وضابطه** في انه بعد ما قلنا بدرك العقل الحسن والقبح فهل
الثواب والعقاب ايضا بطريق الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصرون منهم او لا بد دركهما اصلا كما عليه الاشاعرة حتى الزركشي وبتبعهم
اكثر الاخباريين ظاهرا ام يدركهما في العقائد لا العمليات كما عليه الفاضل النوني الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقل كما
يدرك حسن الاحسان ورد الوديعة وقبح الظلم كذلك يدرك استحقاق المجازات ان خيرا فخير فلو تعدى بعض من عبيده وبش على بعض اخر ولا حاجة
داعية وكان المظلوم مهما قد احسن الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون
ان هذا المولى غير عادل تعدى المجازات وكذا لو احسن احد ابنائه اخر وانجاه من المهالك ثم وقع له حاجة يقدر على قضائها اب المحسن اليه ولم يقضها
له فهلك ذلك الشخص لذمه العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي ترك المجازات لانه خلاف العدل والمروة لانه يخلي ابنك عن المهلكة
وكان اللازم عليك نجاته عن هذا ايضا والعجب من الاخباري والاشعري حيث انهم يقولون بعدالة الله تعالى ويكرون هذا المقام مع كون انكاره
مستلزما لانسداد المناط لعدالة الله تعالى **الثاني** انه بعد ما اثبتنا المقام الاول فلا زم منا اثبات هذا المقام ايضا لقضاء الضرورة بان
ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللفظيين انما لواجب الشرعي ليس لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين بنفس
الامر اللفظي الكاشف عنهما وبما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب المعرفين عليهما
الثاني في ترتبهما فالمطلوب في الامر والنهي اللفظيين والعقليين قطعي منقح لان الداعي على ترتب الثواب والعقاب فيهما معا هو ما ذكرنا من المحبوبية
والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللفظيين في ترتب الامر مدفوع بما نشاهده في المقام من بناء اهل العقول
هنا بل فيما صرح المولى للعبد بالا اعاقبك على ما لم انهك عنه ثم فعل العبد المولى معتذرا بان المولى ما نهاني عن فعله فانهم يذمون العبد مع
ذلك وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم العقل بالحرمة **الثالث** انه لو لم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للعقاب
والثواب لما كان تحصيل معرفة الله تعالى واجبا والتالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمة ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان
كان الشرع فنقول لا يخلو ان كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم اطاعته وهو ان ثبت بالعقل فهو
معزول وان ثبت بالشرع فالدال عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل **واما بطلان الثاني** فللاتفاق بين الخصم
اقول لانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا يقدم الى المعرفة الحقيقية بلزم الغلبة وبنافيها قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم
عبثا ولان عدم وجوب المعرفة ينافيه قوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لو لم يكن العقل مدركا للوجوب
والتحريم الملازمين للاستحقاق لزم عدم وجوب معرفة النبوة اما بيان الملازمة وبطلان التالي فظهر مما ذكر في سابقه **الخامس** انه لو لم يكن الامر
كما ذكرنا كان النظر الى المعجزة واجبا وظهر الملازمة وبطلان التالي مما مر ايضا ثم ان الوجوه الخمسة وارد على الاشعري على من يفصل بين العمليات
والعقائد من الاخباريين **واما على المفصل** منهم كالفاضل النوني فلا يرد عليه الثلثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلا كالفاضل
النوني وجعلنا قوله مبنيا لمذهب الاخباريين فحالهم حال الفاضل النوني في عدم ورود الثلثة الاخيرة عليهم ايضا لكن خلاف ظاهرهم ويرد
على المفصل انه لو لم يكن العقل مدركا لما ذكر في العمليات لم يكن مدركا له في العقائد بالاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقائد نظري وفي العمليات
ضروري فان كان مدركا للاول كما هو رايك كان مدركا للاخر ايضا لانه استهدم **ثم ان نظر المفصل** انما هو على الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان
فنقول عليه ان تلك الاخبار اما ان تجعل سببا لادراك العقل في العقائد وكاشفة عن الادراك لا سبيل الى الاول لان الوثني لا يقول بالشرع حتى
يكون توعيد سببا لدرك عقله فتوعيد الشارع مسالة مع توعيد غيره واما على الثاني فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الاولوية **ضابطه** في
انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع ام لا فنقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع في متن الواقع حكما وبينه
لسفرائه وهم لغبا او ان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما في الواقع وبينه لسفرائه وان لم يبينوه لغبا او ان ما حكم به العقل جعل له الشارع
حكما وان لم يبين لسفرائه ايضا او ان ما حكم به العقل به وقال ان الفعل الفلاني واجب فاعله ممدوح مثاب اي مستحق لهما والفعل الفلاني حرام
وفاعله مذموم معاقب فهو كذلك عند الشارع اي يفعل كذلك وان يجعل حكما على طبقه لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال
الاخير والثلثة الاول ليست محلا للبحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل غير مدرك للجعل فكيف يدرك ان المجعول مبين للسفراء او للغبا بمعنى
ان الشارع بين المجعول لهم نعم يمكن جعل نبذة من تلك المحتملات محلا للبحث لكن لا لاجل مجرد ادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب بل لاجل خطاب

التكليف بما لا يطاق شرعا للاية الشريفة لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولازم ذلك بقاء التكاليف وفقد التكليف بما لا يطاق فلا جرح بل ظاهر الاية الشريفة ان للمكلف حالة الوسع حالة عدم وسع والجبر يستلزم صيرورة الحالة في واحدة **اصل** في ادراك العقل الثواب والعقاب الخواص العقل كما يدرك المدح والذم كذا يدرك استحقاق الثواب والعقاب بنحو الايجاب الجزئي كما عليه الامامية الا القاصرين منهم خلافا للاشاعرة حتى الزركشي فالمنع مطلقا والتوني فالمنع في العمليات لنا قضاء الضرورة وحكم العقلاء بان المولى ليس عادلا اذا لم ينتقم من عبده الظالم لعبده المظلوم ويذم من يترك انقاذ الغريق المحترم اليه مع قدرته عليه معللين بان جزاء الاحسان هو الاحسان مع تنقيح المناط القطعي بملاحظة طريقة العقلاء فان ترتب الثواب والعقاب على الامر والنهي اللفظيين اي الواجب الشرعي ليس لاجل محبوبية المامور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين بخطاب الشرع الكاشف عنهما فانا قطعنا من العقل بالمحبوبية والمبغوضية كما ثبت في الاصل السابق لزم القطع بترتب الثواب والعقاب لا خصوصية للامر اللفظي لحكم بحسن باستحقاق العبد القاتل لولده الموكل الذم والعقاب ان لم يكن نهاه عنه بل وان قال له قبل ذلك كل شيء لك مطلق حتى انهاك عنه مع انه لولا ذلك لما كان لحسن معرفة الله سبحانه ولا معرفة النبي ولا النظر الى المعجزة واجبا اذ الدال عليه ان كان العقل فهو معزول والشرع بعد حصول المعرفة فتحصيل الحاصل او قبله فهو فرع ثبوت لزوم الطاعة فيدور او يتسلسل وهذا الايراد على المفصل لكن يرده بعد ما ان العقل لو يدرك في العمليات البديهية كقبح الظلم والعقاب على الاول لم ينظر في العقائد النظرية ايضا لانه لا يعقل ان يكون العقل الادراك العقولة

اصل في حجية العقل قالوا كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كل ما حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع وان لم يجعل الشرع له حكما اذ قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم
او جعله لم يبينه لنبيه او بينه له ولم يبينه هو لمن قرائه او لم يبين السفراء العباد فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع والحق حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخباريين كما يظهر
من مسلك الدين حيث منع من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب والذم والعقاب ويعم النزاع ما كانت الاستفادة والاستكشاف منه اصليين كقبح الظلم او بتعيين كونه مقدمة الواجب مختلفين كما في قضية ان ازالة
قذر مبتلى به ويشهد للثالث تمسك الاخباري هنا بخبر ابان وللثاني قول الفاضل المذكور بان اتفاق المحدثين والاخباريين حجة كاشف عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستدلال اما بالعقليات
بخلاف الحجة لقولهم بها واحتمال تشوش اتفاقهم منها ثم النزاع هنا مع الاخباري يختص بالعمليات كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري يعم العقائد وجه لقولهم بعدم تبعية الاحكام للمصالح الكامنة لنا ان العقل
بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب في مرحلة الظاهر والعمل كما هو المفروض من الاصل السابق فلازمه القطع بالحجية اصولا ينبغي الشك فيها تحذرا من اجتماع الضدين وانه لو لم يكن القطع بها الحاصل العقل حجة لم يكن القطع بها الحاصل من الشرع حجة اذ الدليل على حجية القطع الشرعي ان كان هو الشرع نقلنا الكلام اليه ويدور او يتسلسل وان كان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المقطوع فيشترك والفرق تحكم وانه لو لم يكن قطع العقل حجة يلزم عدم تعلق الاوثان وعدم وجوب تحصيل معرفة الله وتنبيه والنظر الى المعجزة والقرينة مردود ان الفتح فاحشة بالعرف ونص اللغة وكل فاحشة منهي عنها للاية الشريفة ينهى عن الفحشاء والمنكر وحمله على المحرم موجب لتحريم المحرم معان المتبادر من الفحشاء ما ذكرنا ح تتبع الانكار

المقدمة الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك في متن الواقع
ونفس الامر ام لا اتفق الامامية الا في صريح على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر من صدر الاف ضل السند صدر الدين اما وان سلمنا ادراك العقل المدح
والثواب الذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه
القطع بالحجية ايضا ولا ينصور مع القطع باستحقاق الثواب والعقاب القطع بعدم الحجية لان لازمه القطع بعدم الاستحقاق ولا الشك في الحجية لان لازمه الشك
في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالاستحقاق بناء على القطع بالحجية فبعد تسليم المقامين الاولين لا مفر من قبول **المقام الثالث** واما
احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلا مركبا ففي غاية الفساد لان ذلك الاحتمال لا ينصور من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعا ومع زوال القطع خرج
عن الفرض واما احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع وبقطعه بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق
انما هو في مرحلة الظن فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظن بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض وهو ملازم للقطع
بالحجية في الظن **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية
القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي ان كان الاول فننقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان
كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع على الثواب والعقاب ليس الا حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما انه حاكم بلزوم
دفع الضرر المقطوع في هذا القطع الشرعي فكذا حاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع
ان لم يكن حجة مطلقا لم يستقم التكليف راسا وانكان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبد الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل
شرعي يحصل به القطع لهم والتالي باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة وانكان حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره ايضا لكن اذا دل الدليل
الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سببا لاعتباره لزم عدم كون عبد الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابقين
غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو غير معلول الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا
ان لا يكون عبد الاوثان معذبين وهو باطل لما مر انفا من اتفاق الخصم ومن الاخبار وانكان القطع حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره لكن
مع دليل شرعي يكون كاشفا عن حجيته فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبد الاوثان معذبين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع
واما بعده فلا اذ لا معنى لجعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بغير ما مر في السبب الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا
فلا كلام والا فانكان الاحتمال الاول من الدليل الثالث لا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه
في النظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي غني عن البيان وانكان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق التالي باطل اما الملازمة
فلان كلا من المعرفة والنظر اما لا يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل
وجوبه الشرع فان كان الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجيته اما الشرع او غيره وهكذا الى ان
يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث **والرابع** في الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه **الخامس** ان الفتح فاحشة
بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء بناء على جعل الاية انشاء فالمعنى ان الفحشاء منهية عنها ونوقش
ان المراد بالفحشاء المحرمات فهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول ولان المتبادر عن الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث
الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لاخذ الثمرة فيما لا عثور عليه
الشرع واثبات الحجية وحرمة القبح صادر من الشرع وبعد العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صادر من العقل اما
كون القبح محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة يدل ايضا على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء خلافا على
الاشاعرة ويدل ايضا على ادراك العقل المدح والذم بناء على عدم كون المنكر عطف تفسير للفحشاء اذ الفحشاء عبارة عن القبائح التي تكون هي
القبائح عند الله تعالى والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتامل
فان قلت ان ههنا وجوها تنفي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المتعلق محذوف والمتعلق بعد
العموم في النفي ان انه تعالى يقول ليس من شأننا ان نعذب احدا من المكلفين في دنيا ومكان لاجل عمل حتى نبعث الرسول والقول بان الذي يحكم به العقل
هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام العقلي والذي ينفيه الاية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر منها نفي الاستحقاق كما
يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب وثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي التعذيب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق او مع عدمه
الثاني فالظاهر ثابت وانكان الاول كما هو المتبادر بنفي التعذيب سببا وعبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو اريد
الفعلية لاحتاج تعالى فلا استحقاق والحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلاثة الى هنا فلا درك للعقل اصلا ولا حجية
بعدم الفعلية جاز وجه الحرمة

الكلام في ذكر الوجوه التي تدل على عدم حجية العقل

فانكشف

وهذا الدليل تم بعد اثبات ادراك القبح وان لم يدرك العقاب وللاخباري رده بان حرمة القبيح ح ثبت من الشرع لا العقل لكن الآية دلت على دلالة الشرع في كون احكامه تعم تابعة للصفات
وفي ادراك العقل المدح والذم اذا لم يحصل المنكر عطفا تفسيريا وجعلنا غاية اعمالا يحكم العقل بقبحه ولو بمثل الاخباري بقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان الظاهر الرسول الظاهر
سيما بملاحظة البعثة وان حذف المتعلق فيها يفيد العموم وان الاخبار عن نفي فعلية العذاب مستلزم لنفي الاستحقاق حذرا عن التجري على المعاصي في الاخبار لا جبنا عنه بان المراد منها نفي العذاب في العاجل
الا بعد البعثة بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كما نقل وملاحظة ما دل على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادته تعم على تعذيب الامم السالفة في العاجل وبادلة حذف المتعلق من باب الاطلاق لا العموم منصرف الى الثاني
وهو نفي العذاب عما يحتاج الى البيان والبعث لما يستقل به عقولهم فان شئت فارجع الى العرف وبانها معاضدة مع الآية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة لحجية منصوص العلة والتعارض من باب العامين من وجه
فانكشف خطأ العقل لان المذكورة عند الحكيم على الاطلاق ملازمة للمعلوم ضمنه عند الملازمة لا استحقاق العقاب فحيث نفت الآية اللازم الاخر
انتفى جميع الملزومات **قلت** هذا الوجه فاسد كما توجه الآية لما ذكره بعض من ان الرسول اعم من الظاهري والباطني حتى يراد انه خلاف الظاهر
لا سيما بملاحظة البعثة بل نقول ان القسام **اما اولا** فلان ظاهر الآية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا انه بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين
على ما نقل من ان المراد نفي التعذيب في العاجل لا الآجل وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادة الله تعم على تعذيب الامم
السالفة في العاجل ان لم يظهر العاجل في بقي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي الآية
العذاب في العاجل وهو لا يعارض ما دل على حجية العقل واما ثانيا فلانا سلمنا ان الآية تنفي جنس العذاب اجلا وعاجلا لكن كون حذف المتعلق
مفيدا للعموم ممنوع بل هو من باب المطلقات وينصرف الى الفرد الشائع وهو هنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج
الى البيان فلا ينصرف اليه الآية ولا يكون ذلك تقييدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده اذا لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولا
يخبركم بما هو محبوبي ومبغوضي اترى ان تقول انه ليس للمولى ح عقاب العبيد فيما يستقل به عقولهم كتلف امواله وقتل اولاده وهتك حرمته
معللين بانه لم يبعث الرسول ح واما ثالثا فبانها معاضدة بقوله تعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على التحقيق من حجية منصوص
العلة ونسبة التعارض بين المنطوقين اعم من وجه مادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل
به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي ومن المقرر في محله ان مادة الاجتماع في العامين من وجه لا بد فيها من
الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم يرجع الآية الثانية فلا اقل من التساوي والتساقط فيبقى ما ذكرنا من الدليل حجية العقل سليما عن
المعارض **واما ثالثا** فبما ان تلك الآية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيص الآية بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل بقبح
معلول على عدم ورود الشرع وحجية ايضا معلقة على عدم ورود الدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على
خلافه نعم في الصغرى ربما يحصل له الخطاء وهو خارج عن محل البحث **ومنها** قوله عم الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث
ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيين ح نقول ان ما يستقل به العقل مما لم يرد فيه امر او نهي بالفرض وكلما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والخاصل
ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الواردين فما لم يرد فيه امر او نهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقا
فلا يرد ما يتوهم من انك من اين علمت عدم ورود الامر في الواقع فلعله وارد وانت ما عثرت عليه فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان عدم
الاطلاع كاف في الاطلاق والجواب اما اولا فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الآية
الشريفة واما ثانيا فبانها ظنية والمسئلة علمية لا يعمل فيها بخبر الواحد واما ثالثا فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد
من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي اللفظيين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل **ومنها** ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب
قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن
بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث
رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لعلها كانت ظنية مدفوع
بان فلذا منع المعصوم عنها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل مسكة اذ بعد ما كان الثلث فيه ثلثون يقطع بان الاربعة لا تنقص عن الثلثين
ويشهد على القطعية عند ابان بحجيته واستبشاعه بعد كلام الامام ع **فان قلت** ان الرواية تنفي حجية العقل فيما اذا كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلا
كما هو مورد الرواية وما مر من الادلة دلت على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى **قلنا** ان كل من قال
بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم ومن لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع المركب مضافا
الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية وهو تبعية احكام الله تعم للصفات وعدم درك العقل اياها وهذا موجود في العقل المستقل ايضا **فان قلت**
ههنا مقامان احدهما في تشخيص الصغرى والاخر في حكم الكبرى ولعل منع المعصوم لاجل الخطاء في تشخيص الصغرى لانه في حكم الكبرى حتى نقول بما نقول
قلنا ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين **فان قلت** ان انكاره
لابان قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس غير منافي لكون الخطاء في تشخيص الصغرى نظرا الى انه بعد ما اجابه المعصوم بما اجاب وتعجب من قوله ع وقال سبحان
الله ثم قال ع يا ابان انك اخذتني بالقياس **قلنا** نعم لكن ظ قوله ع والسنة اذا قيست محق الدين ظاهر في منع الكبرى والجواب ان الدلالة مسلمة لكن الدليل ظني لا
يقاوم القطعي فلا بد من الاقتصار على مورد النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعي **ومنها** ان المتصدق بجميع ماله مع عدم عرفانه ولي الله تعم لا بد ان
يكون مستحقا للثواب عن الله لقطع القوة العاقلة بحسن الاحسان مع انه ورد في الخبر انه لا يثاب فيكشف عن خطاء العقل وعدم اعتباره واما الخبر فهو ما رواه ثقة

مورد الاجماع والتعارض مسلم
به العقل قبل البعثة فيرجع الى المرجحات
وهي لو لم تكن مع الاخرة فلا اقل مع
التساقط وبان تلك الآية ظاهرة وادلة
الحجية قاطعة لا يكافؤ او بقوله الدال على
ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث
ان المتبادر اللفظيان فلا تكليف قبل
ورودهما وان استقل العقل او
كان المقام مما يحتمل ورودهما في العاقبة
اندفع الاحتمال بالاصل او بان
المتبادر من العلم بورود الامر والنهي
لدفعنا بعد الانصراف الى المستقلات
كما مر وبانها ظنية والمسئلة علمية
وبانها ظاهرة وادلة الحجية قاطعة
فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي
او يخصص بغير ما يستقل به ورواه
ابان في اصابع المرأة وزرارة في نو
والاخبار الدالة على انه لا تكليف قبل
البعث ليهلك من هلك عن بينة
والاخبار الدالة على انه يجب على الله تعم
بيان مصالح الناس ومفاسدهم ولا
خبار على ان الرفاه لا يخرج تعرف
الناس ما يصلحهم ويفسدهم والاخبار
الدالة على انه تعم لا يحتج على العباد الا
بعد ارشاد العقل وارسال الرسل
نتيجة

فتح كلام من لم يقل بحجية العقل
على عدم حجية العقل
والكلام عليها

أو أن التكليف فيما أريد فيه التعذيب لطف وكل لطف واجب فيهما الا تكليف لا تعذيب وان استقل العقل لانه لا لطف فلا حجة وان العبد مجبور فلا حسن ولا قبح حتى يدرك العقل
يكون حجة وانه لو كان اللازم على الله سبحانه ان يأمر بما أمر به العقل خرج عن كونه مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فقد ظهر اجوبته كل ذلك لهذا التأمل
فيما مر وتظهر ثمرة النزاع في حجية العقل في تكليف الكافر حتى القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل وكذا المسلم القاصر الذي لا تناله يد الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل اقول ويمكن
فرض الثمرة في اثبات حجيته من باب الدليل العقلي وفي جعل الظن الغير المعتبر مرجحا عند تعارض الدليلين او عند دوران القبلة بين الجهات مثلا ولا يتمكن الا من الصلوة الى احدها وفي اثبات
التخيير اذا دار الامر بين المحذورين لا دليل على احد الطرفين واثبات جواز التسامح في السنن اذا لم نعتبر اخبار القدح في السند ومنع حجيته واثبات التكليف في ايام الفترة في المستقلات العقلية واثبات الاباحة
والبراءة لكن على تأمل فيها او
في جملة منها ثم لو قال الخصم لا ثمرة
لان التكليف فيما يستقل به العقل
لطف وكل لطف واجب فالشرع
قد بين كل الاحكام لا جبنا بمنع
كلية الكبرى فتم وبان الوجوب
تعليقي قابل للعروض المانع كوجود
الحجة ثم وبان بيان الشرع لا يلزم
عثور المكلف به دائما كالقاصر
وبان الدليل عقلي لا يقوى به
الا ان يكون غرضه الالزام او
تسليم حجيته في العقليات او يدعي
ورود الشرع على طبقه
تتبع

الاسلام في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج
جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة ظاهرة
والقول بانصرافها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا والجواب ولا ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب **الاول**
اعطاء الجنة **والثاني** نفي التعذيب **والثالث** تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفي الثواب في المرتبة الاولى لانها اظهر افراد الثواب وهو مطلق ينصرف
اليه والعقل انما حكم بالاجر في الجملة لا خصوص المرتبة الاولى فتنافاة بين الدليل القطعي والرواية وتوهم ان الحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم معه يقع التعارض
مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الحق المطلق حتى تقول فتم **وثانيا** ان العقل اثبت استحقاق الثواب لا بقائه و
وفعله الجزاء والرواية لم يستفد منها الا عدم البقاء لا نفي الاستحقاق فلا تعارض فتم **وثالثا** ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي
الله او عرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه والآخر ان من لم يعرف ولاية ولي الله فيواليه الخ فعلى الاول يقع التعارض بينهما
وبين ما دل على حجية العقل اذ يصدق على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته اليه بل بالعقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالة ولي الله
تم فلا حق له في الثواب واما على **الثاني** فلا تعارض لان كلامنا انما هو في العارف ومورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف ولي الله والقول بان
المناط منع لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولي الله وهو في العارف موجود مدفوع بانه لو كان المناط هو ذلك
في نفي الاستحقاق للزم ان لا يكون العارف الذي ليس جميع اعماله بدلالته اليه من اهل الايمان بل الرواية مع انه خلاف الاجماع فلعل المناط في الجميع هو عدم
المعرفة **والقول** بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية
للعارف بما مر ثبت لغير العارف بالاجماع المركب وهذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا يتعارض بين الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف ومحل
الرواية غيره مقول ان الظاهر من الروايات هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى الاول للزم التعبير عنه بالواو العاطفة لا الواو
لان هذا المعنى لا يستفاد الا بهذا التعبير لا بواو العطف بل بمجرد العطف بالفاء وغيرها كما لانه لا بد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكن بقوله لم يكن وايضا
لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي بعض اعماله ليس بدلالته خارجا عن الايمان وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والتحقيق ورد
الرواية بوجوه ثلثة **الاول** انها مختصة بغير العارف على انها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر **الثاني** ان الرواية من الاخبار المسلمة
علمية **الثالث** سلمنا ان صدرها قطعي لكن الدلالة ظنية لا بد من طرحها بعد ملاحظة ما فيه من الدليل القطعي **ومنها** ان الاخبار الكثيرة الدالة على
ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون بتوالفيمة وفي النشأة الآخرة مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عن اما الاول
فبالنقض بالعقائد التي انت تقول فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار تقتضي المعذورية مطلقا واما ثانيا فبان تلك الاخبار معارضة بما دل
على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في دار الدنيا فلا بد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وهذه على مقصريهم
وبعبارة اخرى يحمل هذه على ما لا يستقل به العقل وهذه على ما يستقل به واما ثالثا فبانها احاد واما رابعا فبانها مع فرض تواترها
ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف
وهي بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل ملازم لوجوب التكليف قبله والجواب اولا بانها لا تعارضنا
لان النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة اعم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول
فيما لا يستقل به العقل قبل بعث الرسل والعكس فيما بينه الرسول بعد البعث ولا ريب انه لو كان التعارض بين العلة والمعلول اعم من وجه كان العبرة
بالعلة في العموم والخصوص لثبوت العرف فنعمل بالعلة في مادتها وتثبت المطلوب ثانيا بانا سلمنا ان البينة ينصرف الى غير البينة العقلية وتكون النسبة
اليها مجملا مشكلا لكن يسقط الاستدلال ايضا للاجمال لا يقال انها مبين العدم لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي مبين بعد
لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة الى ما لا يستقل به العقل قبل البعث لا غير الا ان يدعى التواتر اللفظي **وفيه** اولا لو كان
لفظيا وثانيا نمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر **ومنها** انه ان لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف
فاما ان يكون البيان لازما على الله تعالى فلا كلام ايضا واما ان لا يكون البيان لازما فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله
بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم **والجواب** اولا ان البيان منه تعالى حاصل هنا بنفس العقل كما قد يكون بيانا حاصلا بالالهام وقد يكون
حاصلا بالشرع فان بيانه تعالى ليس كبيان العباد وثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن نقول ان التشكيك مفرا جعل المسقط للاستدلال
سلمنا انه مبين العدم لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعى التواتر اللفظي فيجيب عنه بالوجهين الذين
مرا في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل فان لزم على الحجة التعريف فلا كلام والا لزم خلاف
الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم والجواب الانصراف الى غيرها يستقل به العقل ولا ومنع ستح التواتر

وبين الاخبار الكثيرة على نفي حجية العقل

منع التواتر

ثلاثة

اصل في تبعية الاحكام للصفات قالوا كلما حكم به الشرع حكم به العقل والمراد انه كلما يمكن ان يجعل الشارع حكما وان لم يجعل وجعله ولم يبينه حكم به العقل بعد الجعل والاطلاع حكما اجماليا فيحكم بمطابقته للصفة الكامنة المقتضية لجعل هذا الحكم والمخالف الاشعري فينفي تبعيتها للصفات مط لنا على ابطال السلب الكلي انه لولا تبعيتها للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته وقد ثبت حجيته مما مر وعلى اثبات الايجاب الكلي ان احكامه تعالى ان لم تكن معللة بالاغراض لزم العبث وكانت معللة باغراض راجعة اليه تعالى لزم الاحتياج والى العباد المجرد الاطاعة والعصيان للثواب والعقاب من غير خصوصية غرض في المامور به والمنهي عنه لزم اللغو والعبث في الخصوصيات لكونه ترجيحا بلا داع وان لم يلزم لغو في سنخ جعل الاحكام او لخصوصية غرض راجع اليهم موجود في نفس المامور به والمنهي عنه مع قطع النظر عن الامر والنهي ثبت المط وانه لا ريب في ان كل فعل في الواقع اما المصلحة في اتيانه او في تركه اولا مصلحة في فعله ولا في تركه فهو ثانيا ومنع المفاوضة لما مر لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثا **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد تحقق ارسال الرسل وان سئال الرسل فمن انتفى احدهما انتفى الاحتجاج **وفيه** اولا النقض بالعقايد فللازم عدم الاحتجاج فيها ايضا للاخبار المذكورة وهو بط بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هذا ولكن هذا الجواب سد لان الاخبار التي عند بها الخصم انما تدل على عدم حجية العقل في العمليات لا مط فلا نقض بالعقايد **وثانيا** ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج فليس من تلك الاخبار ادراك العقل ردا على الاشعري وحجيته بعد الادراك ردا على الاخباري لان الاحتجاج فرع الحجية **وثالثا** انا سلمنا عدم الظهور في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب ايضا فيحمل الامر ويسقط الاستدلال سلمنا ظهور التركيب من الروايات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل به العقل **ورابعا** سلمنا انها متواترة لفظا او اجماعا مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي **وخامسا** سلمنا التواتر المعنوي لكن الفعل الثابت هو فيما لا يستقل به العقل لا غير **وسادسها** ان التكليف فيما اريد فيه التعذيب لطف وكل لطف واجب فيهما لا تكليف فلا تعذيب وان استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف والبيان تاكيدا مثل ما يستقل فيه العقل فكلية الكبرى ممنوعة **فان قلت** ان العباد مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر باطل اما اولا فبالضرورة كما مر وايضا التكليف ثابت قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية الكريمة فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد اذ بعد الجبر لا تكليف الا بما لا يطاق **فان قلت** لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما يامر به العقل ويرى حسنه وينهى عما ينهى عنه العقل ويرى قبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختارا ويكون مجبورا في ابداع الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكامنة وهو بط بالضرورة والوجدان قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبرا **ضابطة** في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا فنقول ان تلك العبارة الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كما جعل له الشارع حكما في الواقع بينه للعباد ام لا لو اطلع العقل عليه حكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل له الشارع وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل له الشارع حكما جعل ام لا بين للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع وقولنا حكم به العقل ايضا يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد ذلك المصالح والمفاسد وان لا يكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او مفسدة وان لم يدركهما بالتفصيل وبعد ملاحظة الاحتمالين الاخيرين في الثلثة السابقة يحصل ستة ولا ريب محل النزاع ليس الا ادراك التفصيلي للعقل والحكم بعد الجميع احتمالا لانه الثلثة والا لزم الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما به الشرع مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما بل بديهة اجمالا الا ان هيهنا مصلحة يقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محلا للنزاع بجميع احتمالاته لكن الاخبار تنبيه لان كلام المتاخرين عن بدعوى الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعري فقط فيدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب وهو الحق بوجوه **الاول** ما يكون مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم تكن الاحكام تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته **وقد قلنا** بحجيته كما مر **الثاني** ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر منه تعالى كيف والفعل لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض فان كان الغرض راجعا اليه تعالى لزم الاحتياج تعالى وهو بط باعتراف الخصم وان كان الغرض عائدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا من مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة للثواب والعصيان للعقاب فهو مستلزم للعبث واللغو ايضا لا بالنسبة الى جعل سنخ الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقايع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا انعكس الامر وجعل المامور به منهيا عنه وبالعكس فجعل بعض معين مامورا به والبعض المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا داع وهو عبث ولغو ايضا وان كان منها غرض راجع الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما من سائر الاحكام فالمط ثابت وبالجملة اوامره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة وهي الاطاعة فالثواب والعصيان فلعنا **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلثة **الاولى** ان كل فعل من الافعال في متن الواقع اما فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه او لا مصلحة في فعله ولا في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم لان طلب تركه بالمعنى الاعم ترجيح للمرجوح ولا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه

مصلحة في فعله ولا في تركه في الاول لا بد من الامر به ولو ندبا اذ طلب تركه ترجيح للمرجوح واباحته تسوية بين الراجح والمرجوح وفي الثاني عكسه لما مر وفي الثالث لا بد من اباحته حذرا من الترجيح بلا مرجح ولا ريب في شمول الاحكام الشرعية الى الانواع الخمسة فان كان اختلاف تلك الاختلاف صفات الافعال في مصلحة اتيانه او الترك او التسوية فالمطلوب ثابت والا لزم احد المحاذير الثلاثة المقدمة مضافا الى الاية الشريفة ينهى عن الفحشاء والمنكر ويامر الامر في غير المباح بالاجماع المركب كان والا فينتفي السلب الكلي والى النصوص الدالة على انه يجب عليه تعالى تبيين مصالح العباد ومفاسدهم القطع في وجود مصالح ومفاسد مع قطع النظر عن الامر والنهي لكن النصوص لا تنفي الاشعري بدليل اسكاتي

حكم به العقل

الكلي

في ذلك الاول ينفي على حقيقة مذهب الامامية من تبعية الاحكام للصفات

ولو قيل ان من الاوامر ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المأمور به لعل اوامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من مصلحة جذرا من
احد المحاذير الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلا زم دائما الاعلام بعدم اتيان المأمور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في نسخ الاحكام جعل الاطاعة
للثواب والعقاب في تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل او نهى عن الكل في تخصيص بعض بالامر وبعض بالنهي كون بروز الاطاعة في الاوامر في الامر بما لا يرغب المكلف باتيانه كالصلوة
والزكوة وبروز الاطاعة في النواهي في النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود في جميع المراتب الاطاعة والانقياد لا غير ولا صفة في الافعال مع قطع النظر عن هذه الجهة كما ندعيه في تأييده
الاية الشريفة ما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لا جبنا اولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية القربة وثانيا بلزوم الترجيح بلا مرجح ايضا في الخصوصيات كايجاب الجهر في الصبح
والاخفات في الظهرين وهكذا ولو قيل
ان كان الغرض من امر الله عبادة بالصلوة
مثلا ادراك مصلحة لهم فيه كامر الطبيب
المريض بدواء يرفع مرضه لكان عقابه
الابدي على ترك العبد مصلحة نفسه
بتركه الصلوة منافيا للرأفة واللطف
ويكون كالوامر الوالد ولده بتعلم ما
فائدته له فخالفه وقتله الوالد عقوبة
لترك هذه المصلحة فلا بد ان يكون
الغرض مجرد الاطاعة والانقياد لدفعنا
اولا بالنقض اذ لو كان غرضه محض التعبد
جاء المحذور ايضا وثانيا بان غرضه ان كان
نفي التكليف واساسه وكماله او نفي استحقاق
العقاب فهو ليس الجعليات بل من لوازم الخارجية
كزوجية الاربعة او نفي غلبة العقاب
فالعقاب ان شاء فعل وان شاء
ترك منتايج

بالمعنى الاعم لان طلب فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذورين المتقدمين وان لم يكن مصلحة في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحا
والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعا وانها متنوعة بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما
الثالثة ان اختلاف تلك الاحكام انما كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها بمعنى انما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة
في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة مساو طرفا فالمط ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح
كما مر وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى ولا يأمر بالفحشاء فانهما دلان على انه تعالى ينهى عن القبائح
النفس الامرية ولا يأمر بها وان هذا الا لمفاسد كامنة فيها فثبت ان المناهي معللة بالاغراض وتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب ان كان موجودا
كما هو كذلك والا فيصير هذا ايضا كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه يجب على الله
تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا ريب في انه تعالى بيانه تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان بيانها ليس بكتاب غيرها فلا بد ان يكون
فيها مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تصير دليلا على الاشعري نعم هي دالة
سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير غير الالزامي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات وكما مثلنا
للمقام الاول للمبحث الاول **والمبحث السادس** الذي يأتي انشاء الله **فان قلت** ان من اسس التكاليف باعتراف الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس
التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المأمور به اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد
في نفس الافعال التي تعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا وان قلنا بصحة التكليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعالى من هذا الباب لان لازم ذلك منعه تعالى
عن اتيان نفس تلك الافعال المأمور بها بعد الاتيان بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمة فاتيانها الامر
بعده لغو وسفه مع انا نرى خلاف ذلك في كثير من الافعال التي تعلق بها الامر ولم يرفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا
وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او
ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مر **فان قلت** يمكن منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بالمقال
ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل اي لكل
فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مأمورا به وبعضا منه منهيا عنه وبعضا الخر مباحا مثلا نصا الاحكام انواعا مختلفة
لا نوعا واحدا ثم السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مأمورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض
الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك نفس نظر يسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا نظر
فيه الاطاعة بل تركه مظهرها وكون بعض منهما مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك
اذب بالعبودية فلا يلزم لغوية ولا في جعل نسخ الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم التكليف
بما لا يطاق في جعل الكل امرا او نهيا ولا في جعل خصوص شيء مأمورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول ذلك
الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام
للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على
ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكل وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان
الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد او كان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لصار الاية كذبا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على
ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة هو الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون
الغرض محض التعبد ايضا لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان
التكليف لطف ومعنى هذا التعبد على الغرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب
وان هذا الاخلال بالطف ما ترى انه لو كان العبد ضعيف مولى رؤف في الغاية فامره بشرب السقمونيا لمصلحة نفسه فامتنع منه له ففوت العبد
تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف اذ عاقبه عقابا شديدا لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعد
لزم العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا منافي للرأفة **قلنا** ما اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة و
الانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على صدور الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد
بعد الامر صار مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة
كما هو دأب المطيعين بالنسبة الى مواليهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه وهو الداعي لنسخ جعل التكاليف

فعليه

أصل حسن الاشياء وقبحها هل هما ذاتيان فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما ام بالاوصاف اللازمة المقومة للماهية المعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالصدق من الكلام
مطابقته الواقع والكذب قبيح لمخالفته الواقع ام بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالنفع والضرر والغصب والاباحة والستر والطهارة ونحوها من الاوصاف الموجبة لتغير
اما مع مدخلية العلم والجهل ايضا ام لا فعلى الاول لو اجتمع الصدق مع النفع اكده ومع الضرر عارضه وصار من تعارض الذاتيين مرجعه الرجوع الى المرجحات الخارجية في مقام العمل
ليس الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبح ان اضر ام المقامات مختلفة وجوه ثلاثة

فعليه لا بد عليه نعم من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففي بعضها نقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا حصول نفس كلي العبودية من غير واسطة
كاتيان الصلوة والصوم والحج ونحوها فتم وفي بعضها نقطع بان الداعي انه لولاه لزم خلاف التعبد وهذا حرمة المعبود لغفلة عنه كحرمة رد السجدة
وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة لهذه الحرمة وكحرمة استماع الغناء الموجب للغفلة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد بلا
واسطة وان رجع اليه مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعي عليها انه لولاه لاختل النظام وهو
يستلزم خلاف التعبد وفي بعضها نقطع بان الداعي امران احدهما خلاف التعبد والاخر اختلال النظم كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي هل هو
خلاف التعبد او غيره كحرمة وطي الامهات وسائر المحارم فلعل الداعي اشبه الانساب لا خلاف التعبد اذا ظهر ذلك فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض التعبد
ان ادعى الايجاب الكلي فقد عرفت بطلانه في بعض الموارد فقطعنا بان الغرض ليس محض ذلك ولذا لم يشترط فيه نية التقرب كما في رد الوديعة وامثاله
والخصم متفق فيه معنا وبعد عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد وان ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ان
الداعي في التكاليف التي ليس الغرض فيها محض التعبد اما يكون الداعي اظهر المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف ومن هنا
ظهر الجواب عن الايتين ايضا **واما الجواب** عن مخالفة اللطف فهو اولا بالنقض لانه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد ايضا لزم ما لزم بعينه التقرير
المذكور لان مخالفة الواقع وذم المولى لازم في الصورتين وثانيا ان الغرض من هذا الكلام ان كان نفي التكليف راسا فهو بديهي البطلان لانه واجب كما
عرفت وان كان نفي الاستحقاق ففيه انه من الجهل بل من لوازم التكليف كالزوجية للاربع ان كان نفي العقاب بعد انشاء فعل وانشاء ترك
القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتي ام بالصفات اللازمة ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف
بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف ايضا فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة محسنة فتؤكده كالصدق النافع
او مقبحة فتعارضه كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار فحيث كان بين الفعل والصفة المحسنة او المقبحة عموم من وجه فلا بد من
الرجوع الى المرجحات الداخلية ثم التعارض ان وجدوا والا فالمرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما ليس الا الفعل المتصف بالتحسين والتقبيح
انما يكونان بالاوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وبالقبح الكذب الضار مثلا بمعنى ان الاتصاف
داخل والوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف واما الحسن فيكفي فيه اتصافه بالقبح بمعنى انه يقول في الحسن بالقول
الاول وفي القبح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ومنهم من قال ان الفعل
بنفسه لا يتصف بهما بل يتصافه بهما لاجل الوجوه والاعتبارات مثلا الصدق بنفسه ليس بحسن لا قبح بل ربما يصير حسنا لكونه نافعا فيصير النافعية
علة لحسنه وربما يكون قبيحا لكونه ضارا فيصير تلك علة لقبحه اي لصيرورته قبيحا ومنهم من قال انهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول وقد
يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى ان كلا من الثلاثة قابل لصيرورته
مقتضيا للتحسين والتقبيح لكن لم اجد دليلا على التعيين اذا ظهر ذلك فلنذكر قبل الشروع في المقصود مقدمة مشتملة على بيان امور ثلاثة **الاول**
اعلم ان الذاتي له اطلاقات ثلاثة فقد يطلق ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما ليسا بشرعيين فترى من يقول بانهما شرعيان وقد يطلق انهما ذاتيان في
مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة اما الكلام في الاول من الاطلاقات فقد مضى مشروحا واما الاخيران فحكمهما هنا **الثاني**
في بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات فاعلم انه يحتمل الفرق بينهما بوجوه الاول ان من يقول بالصفات اللازمة
يقول ان الجهة تقييدية والمقابل يقول انها تعليلية وبعبارة اخرى المقابل بالصفات اللازمة يقول ان الحسن والقبح تابعان للاوصاف المغيرة للماهية بالمعنى
الاعم من الذاتي والاعتباري بحيث يشمل الماهيات المأمور بها او المنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن اللاحق نظرا الى ان الماهية الكامنة في الزمن
اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بذلك المقالة والحاصل ان الصدق والكذب مثلا بانفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح بل المتصف
بهما عند الاول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا والوصف خارجا **وعند الثاني** يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب
لكن المقتضي للاتصاف نافعية الاول وضرر الثاني فالنفع والضرر علتان لاحداث الحسن والقبح في مهيتي الصدق والكذب فعل وهذا الفرق محكي عن سلطان
العلماء وجمال الدين والفاضل التستري والمحقق الطباطبائي **الثاني** ان من يقول بالصفات اللازمة يقول بانهما تابعان للاوصاف المغيرة للماهية بالذات
سواء كان الوصف المغير جزءا كالفصل او لا كالجهر والاخفات للقراءة فان القراءة عبارة عن الصوت المكيف بكيفية الخاصة والجهر ضده كيفية خارجية
عن ماهية القراءة مغيرة لتلك الماهية اذ لا يشترط ان يكون المغير للماهية جزءا من الماهية والا لزم ان لا يكون الالوان والاشكال مغيرة للهيئة
باختلافها مع انها خارجة عن هيئة الجسم مغيرة له عند الاختلاف بداهة والقائل بالاعتبار يقول انهما ليسا تابعين للصفات اللازمة
بهذا المعنى فيحتمل ان يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاطلاق اعم من التقييدية والتعليلية او نقول بخصوص التعليلية **الثالث** ان الاول يقول
بتبعيتهما للاوصاف بطريق اللاشرطية بمعنى عدم مدخلية العلم والجهل فيهما وان الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل صريحا

نفي ان العقاب

الكلام من الزمن السابق

في الحكم الاول

وقيل بالتفصيل بين الحسن بذاتي والقبح بالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والدور مخالف لطريقة العقلاء وبطلان كونهما بالوجوه بمعنى الايجاب الكلي حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل للقطع بحسن الصدق مثلا وان اضر فهو من باب تعارض الحسن والقبح فبطل الايجاب الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع نتايج

بها والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للصفات المغيرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب والاباحة والستر والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او تكون منشأ لوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الاوصاف والوجوه التي هي صفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما الصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الى الغير من غير شك المتعدي بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفة اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين اعم مطلق لان الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون احتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين فيزيد احتمالان اخران على الاربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك فنقول ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع حينئذ شيء من الثمرات الاتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جدا مضافا الى انه لا يرد النقض الذي اورد المحول على القائلين بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ حينئذ ولما جاء وقوعه وقد وقع بيان الملازمة ان الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحكم بقبحها ابدا فكيف يطرأ النسخ واما ما بعد الورود على الاحتمال فواضح بعد التامل لان ههنا ماهيتان مختلفتان بالزمان احديهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فهذا يكشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول ثم مضافا الى ان الصفات اللازمة عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فارادة الصفات التقييدية خلاف الاصطلاح ثم على ان ارادة ذلك من الذاتي خلاف الظاهر ثم **والاحتمال الثاني** ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الاتية مع ذكره المحول من العلماء ايضا لو كان كما يتوهم الذي ذكره في ابطال البعض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكامنة في الزمن السابق غير الماهية الكامنة في الزمن اللاحق ثم واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات ثم واما المحول الذي نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الاول وذكرناهم باسمائهم في بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلا ينافي كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر في وجه الفرق ما افاده المحقق الصالح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المقومة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او الاعتقاد على الخلاف والكذب قبيح لكونه مخالفا له فعليه لو اجتمع الصدق مع النفع فتوكده ولو اجتمع مع الضرر فيعارضه واما القائل بالوجوه والاعتبار فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وانكار كالعلم والجهل الامر **الثالث** اذا عرفت الفرق فاعلم ان للمسئلة ثمرات منها التخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقال الامامية بعد التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطأ الا ان كل ما اجتهد فهو خطأ وذهب بعض الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد والحكم تابع لراي المجتهد **فان قلت** ان النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل الى النبي فلا ريب في اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تعالى ارسل رسوله وانزل كتابا وانزل الى رسوله احكاما وقد بلغ الى المشافهين وما بلغه اليهم ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وبالجملة فانزل اليه حكم واحد في كل واقعة اتفاقا ولا قائل بالتعدد هنا وان كان في الحكم الظاهري المعمول به فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعتبر اجتهاده يعمل بما ادى اليه رايه فلا مورد لهذا النزاع لانه ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسئلة اعني التخطئة والتصويب منشأه في مسئلة اخرى وهي ان الله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقاد ام له تعالى احكام متعددة مختلفة باختلاف العقايد موافقة على قولين او اكثر ومنشأ النزاع في تلك المسئلة ايضا النزاع في مسئلة اخرى هي ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنتين في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة ام تكون جزافا كما يدعيه الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول بالاتحاد حكم الله الملازم للقول بالتخطئة ومن قال بالقدر المشترك بمعنى ان المواد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فالملازم عليه حينئذ التلفيق ففي بعض الوقائع لازمه التخطئة للاتحاد وفي بعضها لازمه التصويب للزوم التعدد لكن تلك مما لم يقل به احد اذ القول منحصر في الايجاب الكلي او السلب الكلي ولا تفصيل بين الوقائع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى انه يمكن عند كون المصالح والمفاسد ذاتيا وكونهما بالوصف اللازم وكونهما بالوجوه والاعتبار لزمه القول بالتخطئة ايضا الا اذا احتمل عند مدخلية العلم والجهل ايضا فيحتمل حينئذ التخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده وكل من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاخص اعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم

فالحسن

النزاع

المحقق

ولو صلى ووقع في بطلان كونهما فاسدين محولا بحاله الكلي لان النسخ رافع فالداعي حكم الناسخ والمنسوخ ان كان بعض الذات فمن المحال انتفاء الشيء الواحد بذاته الحسن نسخ او الوجوب بهما او في احدهما
تبعيض وان مثل الصدق الضار الذي اجتمع فيه الحسن القبح باعتبار الفاعل بذاتيهما انكار ارادة اجتماع الامر والنهي فهو قبيح لانه حالا بطلان وكان احدهما دون الاخر او انتفى الامر لزم تخلف الاثر عن المؤثر اذا لا
والنهي اثر الحسن والقبح نتائج

والجهل فلا زمه التصويب وكون تلك الاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين لان الاصابة او الاشتمال بصرف حسنه الا بعد العلم
فقبل ذلك لا حسن فلا حكم حتى يحتمل الاصابة وعدمها فالبينة عندهم منتفية لوضوح بمعنى انه لا حكم قبل حدث اي الجهد حتى يحتمل الخطا
والاصابة بل الاحكام انما صارت حادثة بعد حدث الاراء فتلك احكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا ان ما نزل الى النبي او الواحد
في كل واقعية فالتخطئة بالنسبة اليه مسلم ولا يضرنا ومن هنا ظهر عدم ما نقل عن طريقة الامامية حيث قال ان لكل واقعة حكما الهيا
واقعيا احدهما اولي والاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما اختياري والاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك عين مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين
بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاعم الذي لازمه التصويب وانه خارج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم به من هو من الامامية والحاصل ان الحكم
الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد نعم ما اعتقده المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري وهو معنى لزوم العمل بالمعتقد
فيكون العمل بالمعتقد حسنا لا ان المعتقد يصير حسنا حاشا هذا كله على طريقة غير الاشاعرة واما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة او
التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا فيحتمل تعلق ارادة الله تعالى بجعل الاحكام الواقعية متحدة في كل واقعة فيكون تلك الاحكام
احكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق ارادته تعالى متعددة ومعلقة باراء المجتهد ويحتمل تعلق ارادته تعالى بالتبعيض والتابيق فيكون الوجوه
مختلفة في التخطئة والتصويب كما انه على الاحتمال الاول يكون الكل تخطئة وعلى الثاني يكون الكل تصويبا فنسبة بعضهم القول بالتصويب
مطلقا الى الاشعري لا وجه له لما عرفت من ان قوله يجامع جميع تلك الاحتمالات الا ان يقال ان لهم القول بالتخطئة نظرا الى القواعد المسلمة
من ان ما نزل الى النبي ليس احكاما واحدا في كل واقعة وان ما بلغ اليه من الحكم هو حكم المشافهين وانه كلما كان حكما للمشافهين فنحن مشتركون
معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلاثة التخطئة ثم ان الحق مع المخطئة لاتفاق الامامية عليه ولاخبار المتواترة معنى الدالة على ان الله تعالى كما
يكون واحدا ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد ولان طريقة اهل العقول في محاوراتهم على ذلك الا ترى انه لو قطع العبد بان مطلوب مولاه الخطة فاتى
بها وكان مطلوبه في الواقع الشعير كان العبد مطيعا مثابا من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكنه لا يصير الحنطة مطلوبة محتوية للمولى في
اعتقاد العبد الحاصل انه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح واختلاف احكامهم الواقعية فيحصل من هنا القطع بان طريقة الشارع
ايضا كطريقتهم ومنها نراهم انه لو ارتكب المكلف محرما كشرب الخمر غفلة ونسيانا او جهلا او ترك واجبا كذلك حيث يكون العقاب عنه مرتفعا للعذر
فهل لذلك الارتكاب والترك تاثير في نفس ذلك الشخص وانه من قبيل السهو لا يترتب على المسئلة **فان قلنا** بالذاتية بالمعنى الاخص لزم القول
بالتاثير **وان قلنا** بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التاثير **وان قلنا** باختلاف الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار
مدخلية للعلم والجهل اصلا كان كالقول الاول والا كالقول الثاني اعني عدم التاثير انكان الموارد مما يعلم فيه مدخلية العلم والجهل والا فان
علم بعدم المدخلية في الموارد الخاص كان كالقول الاول ايضا وان شك فكذلك نظرا الى ظاهر الاوامر المتعلقة بالطبايع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا
مدخلية للعلم والجهل والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار لا بد من ملاحظة الموارد
فان علم ان هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتاثير وان علم انه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التاثير وان شك حكم بعدم التاثير ايضا
ان كان الدليل لفظيا المامور منهما جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم
الجهل والغصب والاباحة ونحوها فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب
والحاصل ان الحسن اي على ذلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي شاملة للافراد المغصوبة لانه ملازم للقول بالذاتية
بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض لا خصوص الافراد الغير المغصوبة لانه ملازم القول بتبعية الاحكام لكل الوجوه والاعتبارات وان لم تكن مغيرة للاحكام
ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض ملازم هذا القول المفروض جعل المامور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة
الكلية الشاملة للمغصوبة ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة فما قيل من ان لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبايع وان القول بالذاتية
يجامع القول بالتعلق بالطبيعة وبالفرد لا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا بمعنى جعل ما يرد من الافراد الصنف اعني الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة
وانكان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فله القول بجواز الاجتماع والقول بجواز الاجتماع
الجهة ومن قال بالفرد المشترك بين الموارد في المعلول الذاتي له الجنس او فيما علم خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز وفي المشكوك كالاول لما مر ومنها
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وغيره
لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وستحق عند ايقاعها في زمنه فلا تكون مامورة بها حاج والا لزم اجتماع الامر والنهي في
الشيء الواحد الشخصي من الافراد وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء وبعدمه وعلى القول باختلاف الموارد يلزم القول بالاقتضاء
فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبارات والا فلا كما مر **فان قلت** ان القائل بالوجوه والاعتبارات انما يقول بها في الاعتبارات المنتزعة من الاوصاف

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد بعد قوله لا اكذب غدا فالصدق غدا حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لا جنابان النسخ لعله من تعارض الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان استلزم القبح للبس بتجانس

في الحسن والقبح

الخمسة مع موصوف بالحسن او القبح بوجوه واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المأمور به المضيق الذي يكون وجهان من الوجوه المتعددة بوصف الارضية الخمسة غير موجود مع فعل الضد بوجود واحد وان كان احدهما لازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون لا يقولون بهذه الوجوه فلا يكون هذا الثمرة في محلها ثلثا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم اوردوا على القائل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لا اكذب غدا فصدق في الغد ام كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب حسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس لشيء الواحد الشخصي في الاصول لا من الواحد موصوف بالحسن والقبح وهو محال عقلا وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم اورد عليهم بان الجهة وان تعددت الا انه يلزم اجتماع محليتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب بان الخ انما هو لو توارد على الشيء الشخصي ولم يزل التاثير من احدهما واما لو زال فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظرا الى تعدد الوجود لان الكذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن لوجود واحد وكذا العكس فعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود وكذا يشهد على ذلك تعصبهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبار لازمه القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبح فيكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل ح للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فله القول بالفساد والقول بالصحة معا والقائل في الاختلاف بالموارد حالة ظاهرة ما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتداة في المواقيت المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وفيه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول بالصحة مع الكراهة اما من المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سيما اذا جعلنا متعلق الاذن عين حكم الامر ادام الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك لمحض قلة الثواب توهم ان الترك والامر به لعله كان لاختيار الافضل فاسدا اولا بالنقض بالصوم الذي لا يخل باشتغال الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلقوا الامر بل قيدوها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعلوا ترك الصلوة في الدار ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل بالنسبة الى ما فوقه ورابعا بان ذلك خلاف ظ الكراهة هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الامر وان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هما تابعان عنده للشروع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كما الاجنابيين فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فعليه نقول ان هذا الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فان المحبوبية وان كان لمعارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه ولا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلوا الوجه عن المعارض وعرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لشخصها وهو خصوصية وقوعها في زمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة منها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيما نحن فيه اما الذات واما الوجوه والاعتبار وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين ومن هنا ظهر عدم الصحة اي صحة قول المعظم على القول المتوقف ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزا للتلفيق بان يكون مورد له جهتان من احديهما ذاتي ومن الاخرى اعتباري امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا ايضا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة انكان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان امر الشارع فالمفروض انتفاؤه فمن اين تحكم بالمحبوبية الا ان تقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام اعني اختلاف الموارد

الثواب

كلام

وتظهر ثمرة الخلاف في الخطئة والتصويب في جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام مما لا يدل
وفي تأثير المعاصي الصادرة سهوا او جهلا انتهى

في الحسن والقبح

كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة فالصحة من الجهة الاولى والكراهة للنهي بقي اشكال وهو انه لو كان الغيبة في الاوقات المعهودة محبوبة لما تركها
المعصوم ولما امر تركها دائما لا سيما بملاحظة ارتكابه المباح بل المكروه ايضا لمنافاة الجواز ويمكن التفصي عنه بان المصلحة الكامنة في الطبيعة مع
المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويتان فلا بد من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه لان الامر والنهي عنه معا موجبان للاجتماع في الواحد الشخصي
وهو محال والامر به فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما يكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر به دون النهي لان وجود الامر والنهي
معا يستلزم المحال كما مر والنهي فقط مستلزم لترجيح المرجوح وفقدان اثر النهي مما مفوت للمصلحة ومستلزم لوجوب النهي على الشارع وانكار المفسدة اقوى
فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما مستلزم للمحال ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقد النهي معا مستلزم لتفويت المفسدة التي هي
اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر ما نحن فيه من الاخير فلذا ترك المعصوم امر بالترك ومنها حجية الظن على القول بالوجوب والاعتبار ان
بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعان للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد
علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة غير مرتبة لانا وان قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن
والقبح لكن القدر الثابت من حجية القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن وان لم يقم دليل
على اعتبارها مضافا الى انا لو سلمنا ذلك فغاية ما اثبات حجية الظن بالوجوب او التحريم واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو بعد انقطاع
بالتكليف فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين
الا ان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد
حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور نظرا الى ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب فان قلت ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن
بناء على ما مر من انه على هذا القول مترتب المصالح والمفاسد ان لم نعلم بالموضوع فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه للمجتهد مظنة للضرر ودفع
الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة قلنا اولا ان تلك الثمرة ليست بثمرة عليحدة بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب
المصالح وعدمه وثانيا بان هذا الوجه لو تم يدل على لزوم الاحتياط لا حجية الظن لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر وان كان
مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك والمحتمل بقاعدة الاشتغال وعليه فيتم المطلوب كما لا يخفى وثالثا ان الثمرة مشتركة بين الفريقين
لان الظن بالوجوب والتحريم الواقعيين للقائل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازما للظن بالوجوب والتحريم الظاهريين فلا اقل من الاحتمال ولو
موهوما فيجب عليه دفع الضرر المحتمل ايضا بالقوة العاقلة ثم ورابعا ان اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن كما في قبيحه لانه لما
يترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلية للعلم والجهل فالملازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد علما والا لزم خلاف اللطف اذ تحقق تلك
المقدمة فيهما مقاما الاول في ابطال كون الحسن والقبح ذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل الموارد كذلك كما يقوله القائل بالذاتية
فنقول انه لو كان كذلك لما جاز النسخ والثاني بطلانه لمقدمتين مثلا بيان الملازمة ان الداعي لاختلاف الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما
او الوجوه والاعتبار فيهما او نفس الذات في الناسخ والوجوه والاعتبار فيهما او نفس الذات في الناسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ او
العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام واما الثلثة الباقية
فكل منها يثبت المطلوب اعني البطلان للقول بالذاتية كلية وعلى وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي فلوقوع النسخ في الشرع فظهر انه لا بد من مدخلية
الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس بنفس اختلاف الزمان بل بوجوه اخر لنقطع بان حلية الحمار في الزمن السابق
مثلا انما كان لمصلحة غير الزمان لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلية ثابتة ايضا لان مجرد الزمان كان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع
هذا ويمكن رد هذا الدليل على القول بالذاتية بان نقول القول بتعدد الذات والموضوع في موارد النسخ ففي المثال المفروض اعني وطي الحمار
قبيح بالذات في كل زمان وانما النسخ حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق والكذب النافع ففي مادة التعارض بين
الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واقول لا يقال انه ان لم يكن الحسن ضده بالوجوه والاعتبار فلا يخ اما ان يكون مثل الصدق
الضار مادة لاجتماع الامر والنهي فهو مع او قبيح وان كان احدهما دون الاخر او انتفى الامران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى او عدم كون الحسن
مقتضيا للامر والقبح مقتضيا للنهي كلاهما فاسد لاشتماله تخلف الذات طاعة الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني عدم اجتماع الامر
والنهي ح وقوله انه يلزم تخلف المقتضي عن الاقتضاء لانا نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود وتأثير المقتضي فرع السلامة عن المانع
نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح لهما ذلك علة تامة للامر والنهي لتم ذلك وليس كذلك وبالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي
لكن ان تساويا انتفى الامر والنهي معا وان ترجح احدهما انتفى الاخر ولا يقال انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق
في الغد حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول انه لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب

بعد قوله لا كذب هذا وكذا لصدق الكلام الكاذب في العمر المستلزم لصدق الكلام الصادق الاخر

اصل هل يجوز خلو واقعة من الوقائع بحسب الايجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز ام لا والمسئلة وان كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل الظني يجري فيها لاستلزامها الحكم الفرعي والاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع كما في نظائرها وثمرة الخلاف ان من احال الخلو وقال بادراك الحسن العقلي والقبح وبتبعية الاحكام للصفات لزم حجية العقل وتطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسئلة ان الواقعة ان كانت محتاجا اليها المكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف ثم والنصوص الدالة على انه تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه صلى الله عليه وآله حتى ارش الخدش وخصوص رواية درست لقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي الا ان يقال انها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي ثم وانها لا تجري في الاحكام الوضعية الا ان يتمسك بالاجماع المركب وغير محتاج اليها كوقائع الحوادث فوجهها اقربها عدم الخلو لنصوص ارش الخدش فانها مطلقة او عامة وتقييدها برواية درست فرع فهم العرف التعارض فتأمل ج

الكلام والاخر حتى بالعرض لان الاستلزام للقبح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمة المستلزم لترك ذي المقدمة لا قبح فيه حتى بالعرض وتسميته بالقبح مجاز ثم ظهر مما مر انه لا دليل على ابطال القول بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجمعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان ههنا ذاتين ماهيتين يكشف عنهما الامر والنهي لتبعية الاحكام للصفات وان لم نعلمها بخصوصها تعارضا في المقام احديهما طبيعة الصلوة والاخرى اخر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان الامر انما هو لحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوصية للوجه الاعتباري حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية **المقام الثاني** اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق وان كان ضارا وقبح الكذب وان نفع فيكون المقام من باب التعارض الذاتيين الملازم لابطال كلية القول بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم انه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح وان قلنا بالوجوه والاعتبار لانه ملازم للقول بالتصويب ويكفي عليه شاهدا مر في ابطال القول بالتصويب من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقول **المقام الرابع** اعلم انه لا شك في عدم مدخلية الاستلزام في الاتصاف بالحسن والقبح لبس بحسن لا يتبع من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بالحسن والقبح فيه لاجل ذات الذات نعم ههنا موارد علمنا فيها بكون الحسن والقبح بالوصف اللازم والملخص مما ذكر انه لا دليل لنا على ابطال الذاتي ولا على اثباته كلية وكذا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي واما الوصف اللازم فقد وجد في موارد كثيرة فهذا خلاصة ما استفدناه من ابائنا مدبري المقام فانه مما يستصعبه اقوام وقد مر الكلام في ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ **ضابطة** هل يجوز خلو واقعة من الوقائع عن جميع الاحكام في حق المكلفين ويكون حالهم بالنسبة الى ذلك العمل كحال الاطفال والبهائم والمجانين ام لا تحقق المقام يقتضي رسم مقامات **الاول** اعلم ان المسئلة ليست من الموضوعات المستنبطة لانها اما عبارة عن لفظ الكتاب والسنة او عبارة عن مطلق الالفاظ او معلوم ان محل الكلام ليس من باب الالفاظ وليس من الموضوعات الصرفة ايضا وهو واضح وليس من الاصول العملية ايضا ومسائلها عبارة عن عوارض الادلة وهنا ليس كذلك وليست من الفروع ايضا لانها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وليس هذا منه فتعين كون المسئلة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من الفروع فلا اشكال في حجية الظن فيها للاجماع المركب وان كانت من العقائد كما هو عندنا ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الاظهر الحجية ايضا لان الظن بها مستلزم لحصول الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم ان الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر مرارا ان هذا الاصل مقرر عند العلماء والعقلاء منتهى الى عدم ابائه العقلي عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لاصحابنا الاخباريين حيث انهم انكروا المبحث الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على الاطلاق بطريق الايجاب الجزئي واثبتوا المبحث الرابع ايضا اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا المبحث الثالث فنقول انهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم لالزمناهم بقبول المبحث الثالث ايضا كالاول والرابع لانا نقول ان الشيء القائل بما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه لا يجوز خلو واقعة من الوقائع عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدمات الثلاث انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المبحث الثالث لانه لا يمكنه حينئذ نفي وجود الحكم في الواقعة التي ادرك العقل حسنه او قبحه نظرا الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الاطلاق او لنفي تبعية الاحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض انه لا ينفيهما **الخامس** اعلم ان الواقعة اما محتاجة اليها واما غير محتاجة اليها للعباد فان كانت محتاجة اليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم بوجوه الاول انه لا شك ان جعل الحكم في الواقعة المحتاجة لطف لانه اظهار للمصلحة او المفسدة وانكار العقل يستقل فيه ايضا فيما لا يستقل بطريق اولى وكل لطف كذلك فهو واجب **فان قلت** ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح واخويه **قلنا** نعم الا ان عدم الاعلام بالمباح واخويه يوجب الاخلال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والاقدام على محتمل الوجوب فح ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري او الحرام الواقعي والظاهري ويرجح المكلف الظاهري مع عدم وجوبه او حرمته في الواقع ويترك الواقعي فيحصل خلاف اللطف **فان قلت** لو كان الامر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب اظهار الحكم ليس مطلقا حتى يرد ذلك بل نحن ندعي وجوبه في الجملة ثم ان الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي حتى ارش الخدش وكونها القاء لا يضر لما مر في المقام الثاني **الثالث** قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فما وهو يشير الى ما فيه **فقلت** ثم ذا قال ان النبي اتى الناس بما كلفوا به على عهده وبما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهو دال على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي بعد جعلها **فان قلت** هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لان الظاهر من قوله بما يحتاجون اليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاقي معا وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج الاطلاقي بل الاحتياج ابتلائي فقط فلا يتم المطلوب **قلنا** اولا ان الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي مطلقا اي سواء كان اطلاقيا ايضا ام لا وثانيا

فيجوز خلو واقعة عن الحكم وعدم جواز

أصل اختلفوا في أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر أم الإباحة أم عدم الحكم أم الوقف والأولان يحتملان الإباحة والحظر الظاهرين والواقفيين والأخيرين يحتمل أيضا
في أصل الحكم أو في خصوصه أو فيهما والمراد بالأشياء الأفعال أعم مما تعلق بالأعيان كالأكل والشرب أو لم يتعلق كالصلاة والغناء وذلك لتعبير بعضهم بالأفعال لا الأشياء إلا أن محل المطلق على المقيد
فيه ومحل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل بالخصوص مع كون الفعل مما فيه إمارة المنفعة لا إمارة المفسدة وإن كان محتملا للمفسدة ولم يتأمل فيه ولا مفسدة
مع إمكان القول بالإباحة وعدمها هنا أيضا إلا أن يقال إن ارتكاب مثله سفه فيشكل الحكم بالإباحة مثله فيه والمراد بالإباحة الخاصة كما هي ظاهر هنا حيث أطلقت أو مطلق الإذن الشامل لما عدا الحرام وما أذن في فعله
وتركه معا أو فيما أذن في فعله وتركه مع عدم رجحان الفعل أو مع عدم رجحان الترك والمراد بما قبل ورود الشرع قبلا حقيقيا أو فرضيا بخلاف الواقع أما الشرع أما مقدر على الخلق ومقارن له لا متأخر لنا في إثبات حكم كان
أنه لو سلمنا ذلك فنسلم فيما يستقل به عقل كل أحد لا عقل بعض دون آخر الرابع قوله تعالى كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر ينهى فإن ظاهر الرواية أنه مهما لم يعلم
ورود أحد الأمرين لا يكون تكليفه وإن هذا الأعم الجعل وفيه أن تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شيء ومحل الكلام جعل الحكم الواقعي فيه
وأيضا هي تدل على جعل الحكم فيما يكون فيه أحد من الأحكام الخمسة وأما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المعاملات فلا إلا أن يتمسك بالإجماع
المركب وإن لم يكن الواقعة محتاجة إليها ففي جواز الخلو وعدمه إشكال لكن الأظهر عدم الخلو وأيضا الدليل الثاني من الأدلة الأربعة التي ذكرها فإن قلت
إن الأخبار المنقولة في الدليل الثاني مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج إليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد قلنا
أولا إن الأخبار المذكورة غاية لا مطلقة وثانيا إن حمل المطلق على المقيد مشروط بفهم العرف التناقض وهو هنا غير مفهوم **ضابطة** في ذكر جملة
من الأصول وفيه مقامات **الأول** في بيان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع هو الحظر أم الإباحة وفيه مقامات أربع **المقام الأول** اعلم أن
قولهم قبل ورود الشرع يحتمل أن يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى أن الأفعال الصادرة عن العباد قبل بعث الرسل بل
الأصل فيها الحظر أم الإباحة ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى أنه لو فرض تلك الأفعال قبل جميع الرسل فهل الأصل فيها
ماذا ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث نبينا وهو من الفترة ويحتمل أن يكون المراد أنه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الأصل ماذا وأما
الاحتمال الأول ففيه أنه خلاف الواقع لأن الشرع أما مقدر على الخلق أو مقارن معهم فلا يتصور تقدم أفعالهم على البعثة حقيقة وأيضا لا ثمرة في هذا
النزاع إذ إثبات أصالة الحظر أم الإباحة في حق الموجود قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا إلا أن يكون بالنظر إلى استصحاب حكم السابقين لا أحد منهم لكن فيه
أن من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لأن الحكم إنما ثبت لهؤلاء السابقين المعدومين بالفعل فبانتفائهم انتفى الموضوع نعم لو كانوا
موجودين وشك في بقاء حكمهم صح الاستصحاب وليس كذلك مع أن الاستصحاب اختلفوا في حجيته على أقوال ثمانية منها عدم الحجية مطلقا ومنها عدم الحجية في الأحكام
دون الموضوعات ومنها غير ذلك والكل من هؤلاء القائلين بالإباحة العقلية في الموارد وذلك يكشف عن اتفاقهم بالإباحة ليس مبنيا
على استصحاب الإباحة السابقة لأن الظاهر من كلامهم لا يقولون بالاستصحاب مع أنا نعلم إجمالا بأن بعضا من المشتبهات تبدل حكمه عن الحالة السابقة على الشرع
فح إن أجريت الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المقطوع فيه وإلا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر أن الاستصحاب ليس صحيحا هنا وأن الاحتمال الأول فاسد
للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجهين الثاني من الوجهين أعني عدم الفائدة في هذا النزاع إلا أن يتمسك بالاستصحاب أيضا لكنه فاسد
للقطع بتبدل الموضوع فإن ما كان على الفرض فرضه وفي زمان الشارع وقوعه فإن هذا عن ذلك مضافا إلى الوجهين في إبطال الاستصحاب السابق وكذا
الاحتمال الثالث لأن الكلام في إباحة الأفعال في زمن الفترة أما أن يكون مع فرض العثور على الدليل أو مع فرض عدم العثور أو مع فرض كون
العباد الأفعال قبل البعثة تنحا الأسبل إلى الأول لأن الدليل الحجة هو المتبع ولا إلى الأخيرين لإمكان فرض كل منهما بعد بعث النبي أيضا بل هو
أولى نظرا إلى عدم الأفعال إلى التمسك بالاستصحاب على فرض وبآخر بعد آخر وكذا الاحتمال الرابع لأنه مخالف لما هو الظاهر من قبل ورود الشرع لأنه
مخالف لتصريح بعضهم بأن المراد من قبل ورود الشرع أما الاحتمال الثاني أو الخامس لأن من جملة أقوال المسألة عدم الحكم معللا بأنه لا شرع ولا
حكم فهذا يكشف عن أن النزاع ليس في ذلك الاحتمال مع ملاحظة أن أحدا لم يجب عن قوله بأن النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم نقول لا شرع
فلا حكم فعدم جوابهم أيضا بذلك الجواب يكشف عن ما ذكر من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس لعدم الفائدة في النزاع حينئذ إلا أن يتمسك
بالاستصحاب وقد عرفت فساده بالجملة محل النزاع في المسألة غير محرر وإن صرح بعض بأن المراد هو الاحتمال الثاني أو آخر بأن المراد الاحتمال الرابع
فلا بد من التكلم في كلا الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من الأفعال اعلم أن الفعل إما اضطراري فهو خارج عن محل الكلام إجماعا وأما
اختياري والثاني إما اضطراري كالتنفس في الهواء أو غير اضطراري كشم الورد والأول خارج عن محل النزاع والأخير إما مما يستقل العقل بحكمه بخصوصه
كالظلم ورد الوديعة فهو أيضا خارج وإما مما لا يستقل به العقل وهو على أقسام أربعة إما فيه إمارة المنفعة من دون إمارة مفسدة ظاهرا لا محتملا
فإن ما لا احتمال فيه للمفسدة خارج عن محل الكلام وإما فيه إمارة المفسدة دون المنفعة وإما فيه إمارة المنفعة والمفسدة وإما ليس فيه شيء من
الإمارتين ومحل نزاعهم من بين تلك الأربعة الأخيرة هو القسم الأول فظهر أن محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه
العقل بخصوصه مع تضمن الفعل إما المنفعة دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وإن كان ضروريا لكن قال إن النزاع في
الضروري مع قطع النظر عن كونه ضروريا وإن كان العقل بعد ملاحظة كونه ضروريا يستقل حكما آخر فعلى ذلك يدخل في النزاع ما يستقل
به العقل أيضا في بعض الموارد التي يستقل العقل فيه بحكمه بالخصوص من الضروري لكن لا من حيث كونه ضروريا بل من حيث أنه فعل اختياري فيه
إمارة المنفعة دون المفسدة ثم إنهم لم يتعرضوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة ظاهرا مع إمكان القول بالإباحة وعدمه هنا أيضا إلا أن ذلك النزاع فيما
فيه المنفعة أظهر وأوقع لكنه لا يصير سببا لتخصيص النزاع إلا أن يقال إن ارتكاب مثل ذلك يعد سفها فالحكم بالإباحة لا يخلو من إشكال
ثم اعلم أن الأفعال بالقسمة الثانوية تنقسم على قسمين أحدهما ما يكون متعلقا بالأعيان كالأكل والشرب والآخر ما لا يتعلق بها كالصلاة

قبل الشرع إما بالتمسك بالاستصحاب ولا يمكن لتعدد الموضوع وحصول العلم الإجمالي بين المشتبهات أو من لا يرى حجية الاستصحاب يقول هذا الأصل كيف يثبت هذا الأصل ح وذلك كاشف عن أن المسألة ليست مبتنية على الاستصحاب أو قبلا فرضيا يفيد ما مر من عدم الفائدة و التمسك بالاستصحاب أمر ذو بانه فرضي بالوجهين الأخيرين في شيئا أو قبل شرعنا ونبينا أي في زمان الفترة ففيه أنه إن كان مع فرض العثور على الدليل فالدليل هو المتبع وقبله ويمكن فرض ذلك بعد بعث نبينا أو قبل العثور على الدليل الشرعي وإن كان بعد البعثة تتبع

في أصل الأشياء قبل ورود الشرع

نفيه انه خلاف ظ قولهم قبل ورود الشرع وخلاف تصريح بعضهم بان المراد اما الاحتمال او الخامس ولا يناسب القول بانه لا حكم لانه لا شرع او مع قطع النظر عن الدليل الشرعي ففيه انه حال الفائدة
ح محل النزاع غير محرر اقول ثم انا وان استقصينا التامل في الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل البراءة فلم نجد وقد يتصور الفرق بوجوه عشرة ليس شيء منها شيئا وكيف كان فالاصل الاصيل في المسئلة الحظر
لان المفروض ان الفعل المتنازع فيه محتمل المفسدة ولو وهما فيجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايضا محتمل الضرر لاحتمال وجود هذا الفعل قلنا ان وجود الكل غير محتمل لانه مما لا يطاق وحرمة
الكل محتملة ولو قيل ان العقلاء يستقبحون الحجر عن كل محتمل وهمي قلنا انه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لعدم لزوم دفع الضرر الخالي عن المعارض ولقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه ولذا كل مولية ما لم يرد تخصيص او هنا حال كالا
بجدل الغير وتصرفا لعبد في نفسه ايضا تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع لنفس الفعل تصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على عدم التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لحاجة المالك الى ماله لا علاقة تعم ولذا نشك
في الجواز هنا لانه كالاستدلال
وان استصحاب حكم حالة الصغر يقتضي الجواز لقلنا ان كون الترك تصرفا ايضا وان الخالق وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستدلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع ولا يجري الاستصحاب هذا ما تيسر الى قبل ورود الشرع واما بعده فقبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل ايضا ذكر للوجهين نتائج

والغنى لا ريب في دخول الاول في النزاع **واما الثاني** فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف فمن بعض يظهر الخروج حيث قال ان الاصل في الافعال
الخطر الحلية فان ظاهر الحلية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض يظهر الاعم حيث قال بل الاصل هو الخطر الا الاباحة فان ظاهر لفظ
المباح اعم مما تعلق بالعين الا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه فيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة
ام حكما كالمعصوم وهنا ليس كذلك الا ان يدعى ان ما يجيء منه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** الاباحة المتنازع
فيها يحتمل ان يكون المراد فيها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون
الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في شيء من
الطرفين فيختص بالاباحة والمعنى الاخص ولكن الاخر اظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بلا تامل **المقام الرابع** في بيان الفرق بين اصل
البراءة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق لوجوه **الاول** ان يكون مسئلة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة
ومسئلة اصل البراءة معنونة لاثبات فصله وهو الاذن الخاص فيه اولا انه خلاف ظ لفظ الاباحة اقول ويشهد به كلام المحقق الصالح المازندراني
فيما نقل نسبته اليه في رد كلام شيخنا البهائي المصرح بعدم حرمة الافعال حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال غير محرمة مع انا قلت بالحظر
وهي الاذن في الفعل والترك وثانيا انه مناف لتصديهم في اصل البراءة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالارتكاب وعدمه الثاني ان يكون
الاول لبيان حكم الشبهة التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرحوا به في اكثر العنوانات في مسئلة اصل البراءة
من انه لو شك في وجوب شيء او حرمته الخ فذلك يكشف عن ان النزاع في مسئلة البراءة المطلق الشك في التكليف فيكون مغنيا عن هذه المسئلة
اقول ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البراءة الثالث ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهتي
اعني مفاد العمل وفيه انه يكون عنوان اصل الاباحة مغنيا عن عنوان البراءة لان الاجتهاد لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع**
يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل **وفيه اولا** انه قد عرفت فساد
ارادة ما هو الظاهر من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب غير من صرح بان النزاع هنا
يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا لكن لا فائدة في ذكر
كلا العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل
المتعلق بالعين ومن غيره **وفيه** ان الثاني ح مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وفيه ما في الخامس لان الاول ح مغن **السابع**
ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه مادة المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم منفعة ام لا وفيه ان الثاني مغن ح
من ان يكون فيه امارة
الثامن عكس ذلك وفيه ان الاول مغن ح **التاسع** ان يكون عنوان الثاني نفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان استلزم
ذلك ايضا نفي التكليف الا ان اصل البراءة ينفي التكليف الالزامي واصل الاباحة ينفي التكليف بالالزام **العاشر**
ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نص او فتوى فيه شيء عن النص مع عدم طرق احتمال الوجوب
والثاني لبيان حكم ما وراءه وهذا الفرق ان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما **فان قلت** ان الاول فيهما فاسد لان من جملة اقوال هذه المسئلة
الحظر وهو اثبات التكليف فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسئلة اصل البراءة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف
وهذا لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض ح **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ريب ان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة
التي يقول بالنفي فيهما بل هو يقول في تلك المسئلة ايضا بالحظر من هذه الجهة **فان قلت** ان الثاني فيهما فاسد لانه مناف لما مثلتم في بحث اصل
البراءة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه وهذا يكشف عن اعمية اصل البراءة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون
ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يرد على الاول من الوجهين ايضا انه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البراءة مع ان الشبهة التحريمية
اختلف فيها الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البراءة ليس لمطلق نفي التكليف الاعم من الوجوب والحرمة **ثم انهم اختلفوا**
في المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدمه لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مراد قائله الاباحة او الحظر الواقعي او
يكون مراده بالاباحة او الحظر الظاهري لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول اعني
الواقعيين والموقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل الاحتمال الضرر الذي لا يستقل به العقل محتمل المفسدة بجميع الاقسام الاربعة
المتقدمة التي جعل القوم واحدا منها محل النزاع وهو ما منفعة لا مفسدة وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر وكل محتمل الضرر ولو وهما لزم التحرز عنه
عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا لاحتمال وجود ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نحن ان لم نقدر على نفي

وجوب

في الفرق بين اصل الاباحة واصل البراءة

من ان يكون فيه امارة

مضافا الى ان الفقيه بعد التتبع في الشرعيات يعلم اجمالا بجملة من تلك الافعال فلزم اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق في المسئلة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعده قبل العثور على الدليل
الوارد لنا بناء العقلاء على تسفيه من اقتصر في افعاله على الضروريات ملتزما به فاندفع الضرر المحتمل وعلم الاذن عند عدم الامكان الاستيذان لبناء العقلاء الذي هو حجة هنا حذرا من التكليف بالبيان ومن التكليف
بالاطاق بعد كونهم معتقدين بالجواز من غير رادع واندفع قاعدة الاشتغال ايضا اذ لا دليل على حجيتها ح مضافا الى قوله ع كل شيء مطلق الخ والمتبادر من المطلق مطلق الاذن او الاباحة الخاصة ومن قوله حتى يرد حتى يعلم
بالورود فلا يضر احتمال الورود مع كونه مدفوعا بالاصل ودعوى العلم بورود حكم في الواقع للفعل المشكوك لعدم خلو الواقعة عنه كما مر فلا يجري الاصل مردودة بان المسلم حصل الحكم اما خصوصا او عموما
لا خصوصا فقط مع ان المشتبهات كثيرة والعلم الاجمالي فيها لا يضر كما في الشبهة الغير المحصورة مع ان القائل بالحظر يحكم به وان علم بعد ورودها في نفس الامر نتائج

وجود كل واقعة بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق فح اما لا يكون شيء منها واجبا لا ارتكاب فالحظر ثابت والدليل تام وان كان
البعض واجبا ويبقى لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي كيف والعقلاء يسفهون من احترز كل
قلنا ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعاقب وثانيهما الدليل الاجتهادي بخلاف الاول فانه كاف فيما
وهو ان تصرف احد في مال الغير ان كان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص بحكم العقل وقضاء العقل كالاستقلال بجدة الغير والاستصحاب بضوئه فلا اشكال
في الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين كهدية فلا ريب في عدم الجواز وان كان الاول مشكوكا فلا شبهة في عدم الجواز ايضا بحكم
القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه بناء العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة
اليه تعالى لان نفس العبد ملك المولى **فان قلت** منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايضا فهو ايضا ممنوع منه فما وجه الترجيح **قلنا** نعم الا ان كون الترك
من جملة التصرف ممنوع وانكاره على وجه الكف فيه **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك
الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق غير
منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز فتامل **فان قلت** عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس من محل الشك بل الاذن معلوم
كما في الاستقلال بجدة الغير **قلنا** اولا ان الظن والضوابط انما يفيد علية الحل حتى يفيد التصرف في ملك الغير وان هذا مما نحن فيه وثانيا
انهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف في المشكوك لاستصحاب
الحالة السابقة على البلوغ **قلنا** محل الكلام قبل ورود الشرع وح لا يعتبر الاستصحاب لان الدليل عليه انما هو الحديث فخلاف الفرض وان كان
بناء العقلاء فهو على الخلاف كما قلنا سلمنا جريان الاصل واعتباره ايضا لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد هذا هو الكلام في تاسيس
الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى بعد وقبل العثور عليه لاصل ايضا الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد
في احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم واقعي بين المشكوكات
فح لزم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المتاهل في تمامية الدليل العقلي
العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ ظهر له الاصل **فاعلم ان الكلام** في اصل المسئلة يقع في مقامات **المقام الاول** في اثبات
الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ويسفهون من اقتصر في
افعاله على الضروريات وهذا البناء حجة لهم والا لزم التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال
وما تمسك به الخصم من ان الارتكاب محتمل للضرر ودفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه فيما كان احتمال الضرر باشياء مجردة لا وكان
الذي ليس بناؤهم على الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما تمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم
لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وبعبارة اوضح ما شك فيه في الاذن وعدمه انما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وانما لا يمكن
فيه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم **المقام الثاني** في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف
ايضا لما مر في المقام الاول فيما تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو باطل لا لمنع العلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض بدعوى
ان العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة قليلة في كثير بل لان بناء العقلاء على عدم
الاجتناب لان المدار في اصالة الاشتغال هو القوة العاقلة وهي انما تحكم بالاجتناب فيما كان دين العقلاء على الارتكاب ومنه ما ليس منه **المقام**
الثالث في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمتبادر من المطلق في هذا المقام
الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المتبادر الرخصة في الفعل والترك معا ولا يفي بالاباحة الشرعية الا هذا **فان قلت** ان الدليل يتم لو علمنا بعد
ورود النهي من الفعل المشكوك في نفس الامر لان لفظ الورود كسائر الالفاظ موضوع للامر النفسي الامري من غير مدخلية العلم حتى اجماعا وفيما نحن
فيه لا نعلم بعد الورود لان غاية الامر بعد الفحص عدم العثور على النهي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيشك اولا كون ما نحن فيه مما لم يرد فيه
نهي حتى ينضم اليه الكبرى **قلنا اولا** ان اللفظ وان كان موضوعا للامر النفسي الامري لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم فمعنى الرواية كل
شيء مطلق حتى يعلم بورود النهي فيه ومعه يتم المطلوب فنقول الفعل المتنازع فيه ما لم يعلم بورود النهي فيه وكلما كان كذلك فهو مباح
للحديث ولعلم انا لا ندعي وضع اللفظ في العرف للمعلوم حتى يحصل تعارض العرف واللغة ويدعى ان اللغة مقدمة على مذهبك فلا يتم الدليل بل نحن ندعي
الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثانيا** نقول سلمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم لكن نعلم الشرعي بعد ورود النهي حاصل بعد تتبعنا
ولم نجد النهي نظرا الى اصالة عدم ورود النهي في نفس الامر فنقول هذا مما لم يرد فيه نهي في نفس الامر بالاصل وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث **فان قلت**
لا يجري الاصل لانا نعلم ان الشارع جعل الكل واقعة حكما بخصوصه لعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم ففي كل فعل مشكوك بخصوصه نعلم ان الشارع اما جعل له النهي

في تاسيس الاصل بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه

[illegible] فاسبيل الاصل [illegible] حكم به العقل حكم به الشرع مدفوع بعدم انضباط الاطلاق الورود واطلاق النهي الى مثله ولو قبل الورود ايضا ضعيف لا من الاحاطة بالمسئلة فرعية وهي منجبرة بالعمل والى الاية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا وفيها عموم من جهتين الموصول والتاكيد واللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان لا معين لبعض المنافع فتعم من هذه الجهة الاية بقرائن المقام لبيان مقام البيان او ان النفع مفسر بالعبرة في رواية لكنها ضعيفة او ان مورد الافعال المتعلقة بالاعيان خاصة الا ان يق باختصاص النزاع بها او يتمسك بمركب الاجماع والنحوي منفعة الشيء ان كانت واحدة او متعددة وفيها الظهر فلا اجمال في الاية بالنسبة الى تلك المنافع وان لم يكن فيها الظهر او لم يوجد فيها منفعة ظاهرة فالاجمال في الاية يثبت الايجاب الجزئي لا الكلي **اصل** ذكر مسائل البراءة والاحتياط فاعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فالامر اما دائر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب او الواجب والحرام وفي الاول اما ليس علم اجمالي في الواقع الخاصة المشكوكة بالتكليف فيكون شكا

في التكليف او هنا علم اجمالي مردد بين المتباينين لشبهة عرضية مرادية كالظهر والجمعة سواء الاقل اجمال عن تعارض الادلة او عن اجمال الدليل او مصداقية كاشتباه القبلة بين الجهات والزوجة المنفردة وطيها بين الزوجات او بين الاقل والاكثر استقلاليا ام ارتباطيا مصداقيا ام مرادي باشتباه المراد عن الشك في الحادثة الحادثة لتعارض الادلة او اجمال اللفظ ت بج

او غير من الاحكام فلا يصح ان يقال ان الاصل عدم النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعم لم يجعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها الجعل العام فقطع بان بين تلك الافعال فعلا جعل الشارع له حكما بالخصوص مشتبه علينا فح ان تمسك بالاصل في جميع تلك المشتبهات لزم ترجيح المقطوع والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا** اما الجواب عن قولك اولا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص فهو بالمنع عنه اذ غاية ما دل عليه الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما عموما او خصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر باجراء الاصل لكون المشتبهات كثيرة والمعلوم بالاجمال قليلا كما في الشبهة الغير المحصورة **وثالثا** سلمنا ان الرواية لا تدل الا على اباحة ما علم بعدم ورود النهي عنه في نفس الامر لكنه يكفي رادعا للقائل بالحظر لانه يقول بحرمة ما لم يعلم اباحته وان علم بعدم تحريمه في نفس الامر **فان قلت** ان العقل كما سبق مانع عن الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف به ومعترف ايضا بان ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا ريب ان النهي في الرواية اعم من اللفظي والعقلي **فنقول** ان ما نحن فيه مما ورد فيه النهي الشرعي وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وقد عقد مطابقة مع الشرع واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى الورود اللفظي وغير مبين العدد **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا** عدم انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كمحل الفرض **فان قلت** ان الرواية من الاحاد والمسئلة اصولية علمية **قلت** ان المسئلة فرعية لانها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من ذلك الباب الا انه يكون قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها منجبرة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **وجه الدلالة** ان كلمة ما مفيدة للعموم وان لم يتعقبها الفاء ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة في الارض فح نقول انكار المراد جميع المنافع فلا كلام وانكار منفعة معينة له تعالى والعبث فهو خلاف الفرض وان كانت منفعة معينة عند تعالى ومجهولة لنا فهو منا لمقامنا الامتنان مع انه تعالى يعلم امكان استيفائنا تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلق مشروط بعدم كون المقام مقام الاجمال والاهمال بل مقام البيان وههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **وثانيا** فبانا نختار الشق الثاني ونقول المنفعة معينة عندنا ايضا وهي العبرة كما في تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا للتعبر وابه الا ان يقال ان الرواية ضعيفة لا جابر لها وهو حسن **واما ثالثا** فبان غاية ما دلت عليه الاية الشريفة هو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر السياق والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض او يتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم بدلالة الاية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشيء اما معلوم المنفعة او غير معلوم المنفعة والثاني ايضا معلوم المنفعة اجمالا هذا من لزوم الكذب في الاية وعلى الاول ايضا اما المنفعة واحدة او متعددة وعلى الاخير اعني تعدد المنفعة اما بين المنافع ما هو ظاهر ام لا كل منها فهذه اربعة اقسام ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا وما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين وما فيه منافع مع عدم وجود الاظهر بينها ولا ريب اجمال الاية انما هو بالنسبة الى الاول والاخيرين والثاني والثالث فعليه التمسك بالاية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي فاسد بل الثابت بها القسمان المذكوران فيحصل منها دفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البراءة فيه مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني عكسه الثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول** ينقسم على اقسام منها ما لا يعلم فيه تعلق التكليف الالزامي ولو اجمالا بين المشتبهات لقلتها وهذا القسم لا يكاد يوجد في مثل زماننا وما ضاهاه على القول بالانسداد الا على نعم يمكن وجوده في الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات وكذا يمكن وجوده لك الاجنبي بين المدعين لصعوبة الاجتهاد او المودعة في الكتب الاربعة لقلة المشتبهات ح وقسم منها ما علم بوجود التكليف في البين اي بين المشتبهات لكثرتها وان لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف ومن هذا الباب اغلب الشبهات الموضوعية التي بايدينا الان قسم منها نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته بين الوقايع المشتبهة كما في دوران الامر بين الظهر والجمعة وهذا القسم الاخر واما الامر دائر بين المتباينين وليس بمتيقن في بين كظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر كدوران الامر بين وجوب الثلاث والتسع في دلوغ الكلب **والقسم الاول** ينقسم على قسمين اما يكون الاجمال في المراد كما في الظهر والجمعة واما في المصداق كما في اشتباه القبلة والمراة المنفردة وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من هذين اعني الشبهة العرضية المرادية فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم على قسمين اما ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ مشترك بلا قرينة وفي القسم الاخير من القسمين السابقين اعني ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون

الاكثر

في اصل البراءة

بيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول ثم اعلم ان المراد من الشك هنا اعم مما تساوى طرفاه ومن ظن لم يقم عليه دليل وان ما فيه نص غير معتبر ولو مثل فتوى فقيه يحتمل استناده الى النص داخل في نزاع اصل
البراءة والاحتياط وكذا ما لا نص فيه اصلا لكن في الشبهة التحريمية لا الوجوبية اذ القول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسئلة لا يتصور فيها اذ لخلت عن النص لعدم امكان الاحتياط فيها اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب
ولو بمجرد الامكان الذاتي وان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط فيه وما تعارض فيه النصان داخلان حكمهما في باب الترجيح بالاخذ بموافق الاصل او طرحهما والرجوع اليه يقتضي كون هذا الاصل
مؤسسا حتى يصير مرجحا او مرجحا ثم في الشبهة التحريمية يمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده وفي الوجوبية لا يمكن الا بعده اذ القول بالاحتياط لا يتصور فيها قبل ورود الشرع للوجهين المذكورين فيما لا نص فيه
وتوهم ان القول بالاحتياط ناش عن العلم الاجمالي فلا يكون ايضا الا بعد الشرع مدفوع بان دليله اعم من ذلك واما الشبهة كلها داخلة في النزاع لشهادة اقوال المسئلة فيها شيئا وليس المراد بالاصل هنا الدليل

الاكثر والجبائي في الواقع موجبا للامتثال ولو بقدره واما ان لا يكون كل كالشك في ان الصلوة الواجبة هل هي مع السورة ام بدونها وعلى الاول اما ان
يكون الشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة وفي الدين بين الدرهم والدرهمين واما ان يكون الشبهة في المراد كما
في الغسل للولوغ وكنزوحا البئر وهذا القسم الاخير اما ان يكون الاجمال فيه ناشيا عن الشك في الحدث كما لو شككنا في صدور الامر على اكرام
زيد بعد القطع بصدور الامر على اكرام عمرو فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكان منشأ الشك في حدوث الامر الاخر واما ان يكون الاجمال
ناشيا عن الشك في الحادث لاجل الاختلاف في كيفية الحدث كما في تعارض الادلة واما ان يكون ايضا كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ
مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان نتبع الكلام في بيان تلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان امرين الاول تحرير محل
النزاع والثاني ما سيأتي الاصل الاولي اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهتين الجهة الاولى في بيان المراد من الشك والاحتمال في قولهم اذا شك في
وجوب شيء فنقول يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا او هما يحتمل ان يكون غيره لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال
ان قلنا باصالة الاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا باصالة البراءة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه من المواردة تمسكا بهم فانهم يتمسكون باصالة البراءة
والاحتياط في كل مقام لم يقم دليل معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب او التحريم بعدها ثم ان ههنا اشكالا وهو ان حجية الظن موقوفة على
عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب اذ حجية الاستصحاب
موقوفة على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بان المراد من الشك المعنى المقابل
للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط بعد تحققه وبعد فرض لزوم الاختلال او الخروج عن الدين لم يبق على الحجية لانهما دليلان
واردان عليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا لانهما معلولان لعلة واحدة هي الاختلال او الخروج عن الدين بكون
نفس الاختلال ملزوما لعدم الاحتياط وحجية الظن وكان الخروج عن الدين فانه ملزوم لعدم حجية الاستصحاب واصل البراءة وحجية الظن الجهة الثانية
لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر بالمعنى الاعم الشامل لفتوى المفتي المنبئ عن النص ولو بطريق الاصالة في محل النزاع ولو لم يبن فتوى المفتي
عن النص ولو احتمالا كان وجود كعدمه ويكون مندرجا فيما لا نص فيه ولا ريب في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك التحريمي دون
الوجوبي ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسئلة هو لزوم الاحتياط وهو في الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير متصور اما لعدم امكان الاحتياط من شيء انما
شيء الا ويحتمل الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي واما لان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط والا لزم التكليف بما لا يطاق
وما فيه نص متعارضان احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له دخل في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول والسر فيه انهم اختلفوا في التعادل
والتراجيح هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر التساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقديرين لا بد من ان يكون الاصل
مؤسسا حتى يكون مرجحا او مرجحا والا لم يكن معنى لما قالوه الجهة الثالثة اعلم ان النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو بعد
ورود الشرع وقبل العثور على الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسئلة كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر
لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما مر انفا من جهة ان ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة انه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب
وما يتوهم في وجه ذلك من ان القول بالاحتياط يكون ناشيا عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقع بالاحتياط
فلا بد ان يكون القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل وهو
لا يتوقف على العلم الاجمالي واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده الجهة الرابعة قد عرفت الشك الوجوبي انما فهل
الكل محل النزاع ام لا الاظهر شمول النزاع للكل لمناسبة ذلك للاقوال الاتية من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه بالتكليف في الواقعة اجمالا
كالظهر والجمعة وبين ما لو لم يعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين وشككنا في خصوص الواقع ففي الثاني يحكم بالبراءة وفي
اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط فلولا كان النزاع اعم لم يكن معنى لهذا التفصيل الجهة الخامسة في ان المراد من الاصل ما ذا فاعلم
ان الاصل له اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى ثلاثة الاربعة ولا يحتمل في المقام ارادة الاول
اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة وقد يقال انه ان اريد من صحة ارادة ما ورد الدليل من المعنى صحة ارادته بلا اضمار فغلط اذ هو الدليل سواء
فلا يصح ان يقال مثلا الاستصحاب البراءة كما لا يصح ان يقال الدليل البراءة وان اريد صحة ما سوى الدليل مع الاضمار فهو ايضا مشترك فكما تقول مقتضى
الاستصحاب البراءة كذا تقول مقتضى الدليل البراءة وفيه ان ذلك مسلم الا ان الاضمار في غير الدليل اشيع مضافا الى ان المتبادر من الاصل ما سوى
الدليل واما الثلاثة الاخرى فكل محتمل اما الراجح فظ كونها ما خصص النزاع بما يعم به البلوى فان احتمال كون الحكم الصادر عن الشارع الوجوب مثلا
خلاف الاصل اي خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان كذلك لوصل مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيقال قبل
الشرع لم يكن تكليف الزامي وجوبا ام حرمة فيستصحب الى بعد ورود الشرع وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب لان الشك في الحادث للقطع

لعدم التبادر ولانه لا معنى لقول القائل الدليل البراءة واما المقتضي هنا بعيد بل اما الراجح اي الظاهر اختصاص النزاع بما يعم به البلوى باضمار المقتضي كما هو شايع شائع

ان يكون المراد منه ما استصحاب

في اصالة البراءة

في محل النزاع فيها

في الاصل الاول

ى لاستصحاب هو كما ترى بناء على اجراء استصحاب العدم الذى كان قبل الشرع تكليفا على بعد العلم بالجهل بعد الشرع او وضعا او استصحاب البراءة الحاصلة حالة الصغر او الجنون او حالة علم فيها بعد
استقلال كالبراءة عن الدين قبل دخول الهلال وعن المهر قبل النكاح والصلوة قبل الزوال وهكذا وفيه ان حجية اصل البراءة فى الجملة اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا ان يقال ان الاستصحاب العدمى لجماعة
ايضا وانهم يتمسكون باصل البراءة فى الشك فى الحادث ايضا ولا يجرى فيه الاستصحاب والقاعدة المستفادة من الشرع باضمام الفحص ايضا ثم ان الاصل هنا هو الاحتياط دفعا للضرر المحتمل مضافا الى
الاشتغال واستصحاب الامر بما علم بالتكليف اجمالا اذا ظهر دليل للشرع فى احكام الاشياء **اصل** اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة الخاصة عن بعض الاخبار بين الاحتياط لقلة التشهد والمعلم على البراءة
والحقوق على التفصيل بين ما يعم به البلوى فالبراءة وما لا يعم فالاحتياط والاوسط اوسط لما ظهر الاجماع والاجماع المنقول واستصحاب البراءة الثابتة قبل الشك فى التكليف وبهم اذا كان الشك فى الحادث بالمركب لا يمكن قلبه بضميمة اصالة

الاحتياط اذا الاستصحاب الاول مضافا الى ان المشكوك فيه مما لا يعم فيه بيان بحكم الاصل وكلما كان كذلك لا يصح التكليف به للقبح العقلى والقبح فى جريان الاصل الجارى بان لكل واقعة حكما مبينا فى الشرع وبانه مضطر الشك فى الحادث مدفوع بان البيان يمكن ان يكون بطريق العموم فالشك فى الاندراج وانه يعم فيما اذا شك فى الحادث بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه المراد الى بناء كل اهل العقول امرا وما موا فى الاستقراء نتائج الافكار.

بان الشارع جعل للوقائع احكاما بعد ورود الشرع فلا نعلم ان المجعول ما ذا فهو مدفوع وانا لا نجرى الاصل فى نفس عدم الوجوب وعدم الحرمة بل فى لازمهما
كما فى استصحاب الطهارة فى الثوب الذى كان طاهرا واصابه قطرة لا نعلم انها ماء ام بول فلا نقول الاصل ان يكون الماء بل نقول الاصل طهارة الثوب
يمكن اجراؤه بالنسبة الى البراءة السابقة الثابتة حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها بعد الاشتغال كالبراءة عن الدين قبل دخول الهلال وعن المهر قبل
النكاح وعن الصلوة قبل الزوال وعن الدين قبل المطالبة وهكذا **واما القاعدة** وهى الامر الكلى المستفاد من الشرع او العقل اما كقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ام تبعا كالاستصحاب مثلا فبضاظ هذا والاصل ان اراد الظن من الاصل ليس كما ينبغى اذ عليه لا معنى للتمسك بالاصل
البراءة فيما لا يعم به البلوى وقد اطبق غير المحقق على التمسك به فيه وارادة الاستصحاب ايضا كذلك لان حجية اصل البراءة فى الجملة اجماعية ظاهرا
وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البراءة استصحاب البراءة الا ان يقال ان استصحاب البراءة استصحاب عدمى ومحل الخلاف فى حجية الاستصحاب
هو الاستصحاب الوجودى لا العدمى فانه وفاق ايضا فلا ينافى لكن يدفعه اطباقهم على التمسك باصل البراءة فيما كان الشك فيه فى الحادث بناء على عدم
خلو الواقعة عن الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب مجعولا كذا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة او غيرها مجعولة مضافا
الى انا نرى تمسكهم باصل البراءة فيما لا يصح فيه الاستصحاب كما فى مسئلة تبعية القضاء للاداء وبالفرض الجديد فالمعظم على الثانى لا يثبت البراءة
مع انه لا معنى لاستصحاب البراءة هنا لو لم نقل ان الاستصحاب يقتضى الخلاف ثم وكما فى دوران الامر بين الوجوب والاستحباب بعد انقطاع بالحلف فانهم
يحكمون بالاستحباب لاصل البراءة ولا يجرى الاستصحاب هنا مضافا الى منع اعتبار الاستصحاب هنا لان الدليل انكار طريقة اهل العقول فلم نوجد من تعقل
يقول بجواز نصرف العدم فيما شك فى ادنى مولا فيه نظرا الى اصالة عدم المنع الثابت فى الزمان السابق قبل البلوغ او بعده ثم وان كان المدرك الاجماع
منصرفا الى ما عليه بناء العقلاء فتم **واما الامر الثانى** فاعلم ان الاصل الاولى هو لزوم الاحتياط اما فيما شك فى الوجوب مع عدم العلم الاجمالى
بثبوت التكليف ولو فى البين فبان دفع الضرر المحتمل لازم واما فيما حصل العلم الاجمالى بثبوت التكليف بكلا قسميه لما ضيين فلما ايضا مع اصل الاشتغال
مضافا الى استصحاب التكليف لان الشك بعد ثبات البعض يرجع الى الشك فى البقاء بعد القطع بالحدوث وفيه ما يصح التكليف اذا ظهر بالمقدمة فتقول
اما المقام الاول اعنى الشبهة الوجوبية من دوران الحرام فالكلام فيه اولا يقع فى مقامين **الاول** فى محتمل الوجوب غير الندب اى الاباحة
الثانى فى احتمال الامر فيه بين الوجوب والندب **اما المقام الاول** فاختلفوا فيه على اقوال الاحتياط كما عن بعض الاخبارى بين مثبت لوجوب
الاحتياط مطلقا لقلة الشبهات عند والبراءة كما عن الجمهور والتفصيل بين ما يعم به البلوى فالاول وهو عن المحقق والاخير
الثامن الاقوال لان الضرر المحتمل فى دليل الخصم ان اريد به الثابت الدائمى فهو مسلم لكن لزوم دفعه ممنوع ولا لزوم الاجتناب عن كل مظنون الضرر
حتى بالقياس نحو مما لا يعتبر من الاسباب وهو ظ بالاجماع **فان قلت** ان الاجماع اخرج ذلك عن تحت القاعدة **قلنا** ان الادلة الاتية ايضا
تخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة وان اريد بالضرر المحتمل اثر التكليف من استحقاق العقاب ونحوه فهو بنفسه ان بعد ملاحظة ما سنذكره من الادلة
لا يبقى احتمال العقاب **وتلك الادلة عشرة الاول** ظهور الاتفاق من الامامية على حجية اصل البراءة فى الشك لوجوب الشاغل لهذا القسم من الشك
قطعا وذلك الدليل ظنى لكنه كاف لان المسئلة فرعية **الثانى** الاجماعات المحكية وان لم تبلغ بلوغها حد التواتر فلا اقل من الظن **الثالث**
استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك فى التكليف كالشك فى وجوب غسل الجمعة والدعاء عند الاستهلال للقطع بالبراءة قبل الجمعة ورؤية الهلال وبعد
فان قلت ذلك الدليل خصص بالشك لانه لا يعم فيما لا يجرى فيه الاستصحاب كما فى مسئلة تبعية القضاء للاداء ونحوها **قلنا** يعم الامر فى البيان والاجماع
المركب **فان قلت** يمكن عكس ذلك بالتمسك باصالة الاحتياط عن الاصل الاولى فيما لا يجرى فيه الاستصحاب ويعم الامر فى غيره بالاجماع المركب **قلنا**
ضميمة اجماعنا وهو الاستصحاب اقوى من ضميمة اجماعك وهى الاصل الاولى **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان وعلم اذ من شرائط التكليف
تكليفا بما لا يطاق فنقول ان المشكوك فيه مما لم يرد فيه بيان بالاصل وكلما كان كذلك فالاصل البراءة للقوة العاقلة **فان قلت** اثبات الصغرى
بالاصل ثابت فيه ما ورد من الاخبار من ان الله تعالى حجب علمه عن العباد فى حكما وبينه فى بعض الشك فى الحادث وهو ما بينه تعالى فلا نعلم انه الوجوب او غيره **قلنا**
البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاخبار لا تثبت الا البيان فى الجملة فيكون الشك فى البيان الخاص بعد ورود
البيان العام اشكالا فى الحادث فيجرى الاصل بالنسبة اليه ثم المط **فان قلت** ربما نعلم بورود الدليل الخاص لكن نشك فى ان مدلوله هل هو
الوجوب او الاباحة فلا يجرى الاصل لاثبات الصغرى ويكون الشك فى الحادث ايضا **قلنا** يعم الامر فى مثله بالاجماع المركب وان اردت قلب الاجماع
المركب فالجواب ما مر **الخامس** انا بعد ما استقرينا الافعال المتعلقة للاحكام وجدناها على اقسام منها ما علم الوجوب ومنها ما علم عدمه
وهو منها مشكوك ولا ريب ان القسم الثانى اكثر فالحق المشكوك به هكذا قيل وفيه نظر اذ الاستقراء انكاك فى جنس الاحكام الشاغلة لما لا ضرر
فيه ايضا ففى حصول الظن فيه اشكال وان كانت الغلبة فى الجنس مسلمة وذلك لان المشكوك فيه مع المستقرء فيه هو الجنس المشكوك فيه نوع خاص
وهو ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فتم وان كان الاستقراء فى خصوص ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فالغلبة ممنوعة

في اصل البراءة

اقول ويمكن تقريره بوجوه اما بدعوى غلبة المباح او بان غالب الافعال مما رجحنا في فعله وتركه فيثبت الجنس بذلك الفعل بخصوص المقام او بان غير الواجب اكثر من الواجب
والاخير نظر والى ان الاحتياط لو وجب في هذا القسم من الشك الوجوب لوجب في اكثر اقسامه بالاولوية وهو عسر وفيه ان للخصم دعوى قلة الشبهات والى ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن
معاقبا فالمطلوب ثابت وان كان معاقبا على ترك الواجب النفس الامري مع عدم علمه به فهو سفه او مع علمه به فهو خلاف الفرض او على ترك الاحتياط الغير المعلوم وجوبه للعبد لسفه
او المعلوم وجوبه فالمفروض ان لا دليل عليه لقضاء الادلة الاتية او على ترك الضرر المحتمل فلا يحتمل الضرر بعد بطلان الاحتمالات الاربعة وفيه تامل والى قوله تعالى كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان جعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة والا فبالالتزام ولو قلنا المراد عذاب الاجل خرجت عن الدلالة الا ان يكون الرد على
الخصم وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والدلالة اما بالمنطوق لعموم الاية حذرا من الكذب او بالمفهوم اقول ولو جعلنا البينة اعم من مثل حكم العقل
بالاصل الاولى سقطت الدلالة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بضميمة ان العقلاء لا يحتمل عندهم الوجوب وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اي ما اقدرها

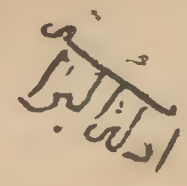
السادس ان الاحتياط في المشكوك الذي لا علم اجماليا بالتكليف فيه ولو في البين اما ان لا يكون لازما فلا كلام وان كان لازما فلزوم الاحتياط
في سائر اقسام الشك ايضا مما علم فيه بالتكليف اجمالا بقسميه اما للاولوية القطعية او للمساواة ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين للاحتياط
فلا بد من رفع اليد عن الايجاب الكلي فان كان ذلك باختيار السلب الكلي للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي فالمسلوب عنه
الاحتياط انكار محل نزاعنا في هذا المقام فالمطلوب ايضا ثابت وان كان المسلوب عنه القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي بالتكليف فيلزم سلب
الاحتياط عن محل النزاع ايضا بالاولوية القطعية وفيه ان المراد من الشك ان كان اعم من الظن فلزوم الاختلال مسلم وكذا بطلانه لكن النتيجة ممنوعة
اذ رفع اليد عن الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي واما اذا امكن كان متعينا للاصل فان الضرورات تتقدر بقدرها فلا نعمل بالاحتياط فيما ظن
بعدم الوجوب او الحرمة وفي غيره يعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوى طرفاه فلزوم العسر والاختلال عند الاحتياط ممنوع
لقلة الشبهات هذا مضافا الى دليل اخر لابطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور اعني العسر والاختلال انما يلزم من اجتماع الاقسام
ولزوم الاحتياط في جميعها والحال انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف اصلا ولو بين المشتبهات
مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالا ولو بين المشتبهات فان المجتهد الواحد لا يمكن له اجتماع هذين القسمين نعم يمكن اجتماع القسم الاول
مع القسم الذي علم فيه بالتكليف الاجمالي في الواقعة الخاصة فتم فان قلت يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر بناء على الاحتياط فيهما فلا بد من
ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر لا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه يوجب
تركه في القسم الاول ايضا بالاولوية او المساواة فتعين احد الاحتمالين الاولين والمطلوب يثبت على التقديرين قلنا ان هذا اللازم ان كان على مذهب
القائل بانفتاح باب العلم في الاغلب كالاخباري فهو ممنوع اذ على ذلك القول المشتبهات قليلة وان كان على مذهب القائل بالانسداد الا على
فمع انه خارج عن محل النزاع لان الشبهات عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات
لكثرتها يرد عليه الايراد الاول على الدليل المذكور نقاضا ان الشك اما اعم من الظن او لا فان قلت ان الاحتياط في القسمين الاخيرين الذي
يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما في خصوص الواقعة كما في احدهما او بين المشتبهات كما في الاخر ان كان لازما لزم العسر والاختلال فتعين
عدم اللزوم فيهما ويلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايضا للادلة القطعية او الاجماع المركب لانه لا قائل بالفصل بين الاقسام
بهذا النحو وان وجد القول بالفصل بين ما كان الشك في الواجب لاحتياط او في الوجوب فعدم الاحتياط واما عكس ذلك فلا قائل به ولا دليل
ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول هو هو ذلك القول الذي هو عكس قول المفصل المذكور فنفيه بالاجماع
المركب لان القول في المسئلة ثلثة الاحتياط او البراءة والتفصيل المذكور واما عكسه فلا قائل به قلنا الاولوية ممنوعة لان الداعي على نفي
الاحتياط في القسمين الاخرين هو لزوم العسر والاختلال وقد عرفت انه لا عسر في القسم الاول وان اجتمع مع القسم الاخر ايضا واما
الاجماع المركب فهو مسلم ولكن ذلك التفصيل خرق للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم وبعبارة اخرى اوضح الموضوع عن
الشبهات عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسمين الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البراءة مطلقا وان كان الاول مع انضمامه الى
الاخير فله ان يقول بالبراءة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في الواجب في الوجوب وليس شيء منها قولا رابعا وخرقا للاجماع مع ان
عدم العلم بمخالفة الاجماع كاف السابع ان ترك المشكوك فيه ان لم يكن معاقبا ومستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون الاستحقاق
لاجل ترك الواجب الواقعي بمعنى انه اخل به فعلا معاقبا لذلك فهو مستلزم للسفيهية ان كان معاقبة المولى مستندة الى انه لم تركت الواجب
المعلوم الوجوب عندي الغير المعلوم عندك والخلاف الفرض ان قال لم تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق
لاجل ترك الاحتياط اللازم عند الشك وان لم يكن الشيء واجبا في الواقع فيعاقبه بانك لم تركت الاحتياط فهو ايضا فاسد سواء قال لم تركت بالادلة
الاحتياط المعلوم الوجوب عندي لا عندك او معلوم الوجوب عندك لغيرما مر في الشق السابق وتوهم كون الاحتياط معلوم الوجوب
السمعية فيظهر فساده واما ان يكون الاستحقاق العقاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا فاسد اذ لزوم دفع الضرر المحتمل فرع ثبوت
صغراه وبعد فساد الاحتمالين الاولين بكلا قسميهما لا يبقى ضرر احتمال الضرر اذا عرفت ذلك فنقول هذا الشخص الشاك لم يظهر له
التكليف سبحانه ان المظهر ان كان هو العقل فهو منتف لما مر وان كان الشرع فكذلك لما قلنا وكل ما كان التكليف غير ظاهر فلا تكليف له اصلا
للقوة العاقلة الثامن ان سجية اهل العقول مستقرة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسببية الاسباب الغير المعتبرة
وربما يذهب بالمعتوه بها الى السفه ترى لو اخبر صبي غير مميز لعبد عبيده هو لا تكليف لم يعمل به الا مع الاطمينان بخبره وبعد ما ثبت ان بناء العقلاء
في امثال المقام وفيما تعارض فيه نصان احدهما يوافق الاصل دون الاخر على عدم لزوم الاحتياط فنقول ان اعتبر بناؤهم فلا كلام والا لزم التكليف
بما لا يطاق وهذا الكلام خلاف اللطف فينكشف بناؤهم عن الواقع كشفا قطعيا ولا اقل من الكشف الظني على الاستحقاق اقبل بعث الرسول ليس الا عدم

او اعلمها والى الخصوص منها
قوله تعالى ما حجب الله فهو عفو عنه
عن العباد فهو موضوع عنهم
ولو قيل انها ضعيفة وانها
احاد والمسئلة اصولية وان
العباد في الشرط جمع محلى باللام
يفيد العموم فلا يترتب الجزاء
الا مع جهل كل العباد وان المشكوك
فيه يحتمل ان لا يكون مما حجبه الله
عن العباد بورود بيان لم يصل
الينا قلنا ان الضعف منجبر
بالعمل وان الضعف لا يقدح
بعد ضم النصوص بعضها الى
بعض وحصول القطع من المجموع
فيتم وان كانت المسئلة اصولية
مع انها فرعية وان الجزاء مضمر
للضمير الراجع الى العام فيقتضي
التوزيع بل العرف يفهم ارادة
جنس المفرد بل لا فائدة في النص
اذا اريد المعنى الذي ذكرت وان
البناء المشكوك مدفوع بالاصل
بل المتبادر الوضع مع عدم العلم لا
العلم بالعدم بل لولا ذلك لخلا
النص عن الفائدة

ودخل في الموصول الشرط ما كان عن الشبهة الحكمية او الموضوعية ايضا وعلى التقادير ما هم التكليفية وغيرها او يخص بالاول ولا يمكن العمل بظاهر النص على شيء من الاحتمالات اذ نفس الحكم المشكوك لا يمكن
رفعه في نفس الامر لانا لا نقول بالتصويب ولا باختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ونفس الموضوع المشكوك ايضا لا يمكن رفعه فلا مفر من ارتكاب خلاف الظاهر وهو متعدد فلا تعين مكان الاخذ بظاهر النص اقرب
الاحتمالات عرفا وكون المراد بالموصول الشبهة الحكمية التكليفية وبالوضع الوسع في مرحلة الظاهر لا نفس الامر ومنها قولهم رفع عن امتي تسعة عد منها ما لا يعلمون ولو قيل ان الامة المضافة تفيد العموم الاستغراقي و
الاضافة هنا سيما بملاحظة ان المقام مقام الامتنان تفيد الاختصاص وح فان بقيت النص على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او لضمن المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم لحكم العقل بان الامم السابقة انما كلفوا بما لا يطاق
فلك بعد دوران الامر بين المحذورين لا يرجح اضمار المؤاخذة اما من رفع اليد عن المفهوم او تقييده بما اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب وعلى التقادير الثلاثة يتم الاستدلال

واما مع عدم اضمار المؤاخذة فلا بد من حمل الامة على المجموع من حيث هي ويكون المعنى ان هذه التسعة باعيانها مرفوعة عن امتي لوجود المعصوم فيهم وهو مجاز مستلزم لتقييد المفهوم ايضا اذ المعصوم كان في سائر الامم وان لم يكن ما لفعل لكن الروايات لا ربطها بما نحن فيه ففي كل من تلك التوجيهات الاربعة يلزم ارتكاب خلاف ظاهر لكن الاقرب عرفا بحكم التبادر اضمار المؤاخذة فيتم الدليل نتائج

البيان وفي الاستحسان بعد ليس الا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم بعثه فيكون المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن
فيه عذاب الاية والفرق بين التقريرين ان دلالة الاية على الظاهر انما هي بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة تقرير الدلالة بوجهين احدهما ان لازم الاية الشريفة بمنطوقها دلالة على الهلاكة عند البينة و
بمفهومها على عدم الهلاكة اذا لم تكن بينة **فنقول** هذا الشخص ممن لم يصل اليه بينة وكل من كان كذلك لم يكن مستحقا كالمفهوم الاية وثانيهما
ان منطوق الاية يثبت المطلوب لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيدة للعموم فالمعنى ان كل من هلك
هلك عن بينة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستحقا كالمنطوق الاية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر
بالمنطوق ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق الطاقة فنقول ان ريد
العقل استقر عليه على لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع
وتوهم ظهور الاية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي متواطية بالنسبة الى
الصورتين اما اجتهادا واما اصلا ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لان المراد الا ما قدرها او ما علمها وعلى التقديرين المطلوب ثابت
اما على الاول فكالسابق واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية تنفيه **العاشر**
جملة من الاخبار منها قول الصادق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجبه الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين
والاول اشهر لان الثانية اقرب بحتياج الاولى الى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك
الشيء ظاهرا فطرء الاختفاء وهو خلاف الفرض وكيف كان الرواية اما ان يعم بحيث يشمل الشبهة الموضوعية ايضا ام مخصوصة بالشبهة الحكمية والمطلوب
ثابت على التقديرين الا انه على الاول لانه من اضمار المؤاخذة لاشتمال الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع وليس هذا من باب الاستخدام لانه
عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس هو من باب ذكر الفعل وارجاع الضمير الى بعض ما يدل عليه
حتى يكون مندرجا في النزاع المشهور من انه لو ذكر فعلا ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت لفظا
حكم قبل ارجاع الضمير كقوله المطلقات يتربصن الاية وما نحن فيه ليس كذلك **فنقول** مشكوك الوجوب مما حجب الله علمه عن العباد او مما حجبه الله عن العباد
وكل ما كان كذلك فهو موضوع عنهم اذ المؤاخذة عنه موضوع عنهم **فان قلت** الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة
ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا ازقبل ما افادتها العموم وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء وهنا كذلك فهي هنا مفيدة للعموم
باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها
على خلاف ظاهرها بعد وجود هذه القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان الحمل على المجاز يحتاج الى قرائن ثلثة
ولو كانت واحدة جهتها الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر **الثانية** المعينة لارادة سنخ المجاز حذرا عن اللغوية وهذه القرينة لا تنفك
عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والا ما اللفظ مجملا **فنقول** ان الروايات يحتمل احتمالات
خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما وراء الاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلثة
فيكون التقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجبت من العباد مع كونها غير الثلثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم
التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجبت من العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها**
ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجبت من العباد غير مطلوبة
منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية فقط حتى الاباحة بلا اضمار وتجاف في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت من
العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي يجري فيها سائر
التكليف المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من المحتملات اقرب من الجميع اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول
اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلان
الامر بين المجاز والاضمار وقد مر هنا في مقامه ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى عن الاول لدوران الامر بين ارتكاب التخصيص فقط
وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخر لكون التخصيص فيه اقل مع ان دلالة الرواية على المطلوب اذا المفهوم ليس لا نفي الوجوب واثبات
الاباحة والرواية على الفرض وان دل على نفي الوجوب لكنها تثبت الاباحة ايضا فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من الله تعالى عباده
عما من شانه ان يظهره الله تعالى ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه
صلى الله عليه وآله وهو لخزنته عليهم السلام ولانه لا ينفع الروايات للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب من ان يعلم الصغير اعني



وهذا

مضافا الى الاخبار الى ان الاكراه الغير الرافع للقدرة ليس منتفيا عن المعصومين عليهم السلام وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكتاب ايضا مرفوع مثلا ولو اورد الخصم بعض الايرادات السابقة في الخبر الاول لجرى
الجواب السابق ومنها قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا وما زمانية بحكم الشارح لا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان حذف المتعلق يفيد العموم فالمعنى ما لم يعلموا شيئا قلنا انما يفيد الحذف العموم اذا لم يكن في البين
اظهر والظاهر هنا ان الناس في سعة من كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ومنها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالفرض او بالاصل وكلما كان كذلك فهو مطلق والمتبادر منه النص المعتبر واما ما
تعارض فيه نصان معتبران فيتم الامر فيه بالاجماع المركب او بالظن من العلم بورود النص المقيد لا مطلقا ولو قيل ان قلب الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان ليس مطلقا فيتم الامر فيه
غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المقيد وغيره وان لم ندع ظهورها في النص المقيد مع ان المطلق نص في شموله لما لا نص فيه والمفهوم ظني في شموله لما تعارض فيه النصان لاحتمال ان يراد
في المنطوق وضميمتنا اقوى من جهة انه منطوق وانه نص بل من جهة ايضا بما مر من العمل والاخبار والايات

كون هذا الشيء من شأنه الاظهار او انه تم لم يظهر فيحتمل ان يكون المشكوك من شأنه الاظهار ويحتمل البيان على فرض الشأن واذا لم يحصل العلم بالتحقق
سقط الاستدلال بالرواية **واما ثانيا ثالثا** فلان ترتب الجزاء موقوف على تحقق الشرط وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد فتبقى الحجية المحلى
باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف ساكت عنه الرواية فلا استدلال اسقاط قلنا
اما الجواب عن الاول فبان الاقرب عرفا من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو المتبع لا القرب ثبوتا الموجود في الاحتمال الرابع مضافا
الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب اذ بعد رفع الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا في فعله وتركه بمقتضى
القوة العاقلة على ان الاباحة اباحتان اباحة ظاهرية واباحة واقعية ومن الرواية استفيد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن
العرف يفهم من تلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب وهو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا **واما عن الثاني** فبان معنى الحجب وان
كان ما ذكر الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما ليس فيه بيان مضافا الى انه لو لم يكن المراد عن الرواية ما ذكرنا لزم
لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها ح **فان قلت** ان الحجب بالمعنى الذي ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم
البيان الواقعي وح لا يتم التقريب ايضا لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غاية ما في الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع **قلنا**
ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب عنا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغوية
الرواية لعدم الفائدة ح ايضا واما عن **الثالث** فلا بان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام باجمعه اذ كان
الحكم ثابتا في الجزاء لغير افراد العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرم زيدا فلا يجب اكرام زيد الا بعد مجيء جميع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى
العام وكان الحكم لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جاءك فاكرمهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض
ح على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة الطلاقات
الجنس المفرد وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم يكن المراد ما ذكرنا خلا الرواية عن الفائدة **فان قلت** ان عدم العلم بشيء
قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجود وقد يكون للشك في الوجود بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجود معا
فلو لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الاوليين فلا اقل من احتمال الاختصاص فتصير مجملة قلنا نحن لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من
التواطي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلاثة **فان قلت** الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى ذكريا وهو مشترك بين الثقة
وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه بعد تمامية الدلالة نضم تلك الرواية الى سائر الروايات
فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف ح **فان قلت** ان الرواية ظنية قلنا ان المسئلة فرعية مضافا الى الجواب الثاني عن
الايراد السابق ومنها قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ الخ وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية
على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او اضمار المؤاخذة او اضمار التكليف والاحتمال الاول وان كان اقرب
بحسب النوع لكنه مرجوح في المقام لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح في بعض الاشياء التسعة فتعين الاحتمال الثاني **فنقول** هذا مما لا علم
لنا به وكلما كان كذلك فالمؤاخذة عنه مرفوعة للرواية ثم ان اورد مورد علينا بعض الايرادات السابقة في الروايات السابقة لاجبنا
بما مر **فان قلت** الرواية لا يصح التمسك بها للطرق وجهين الاول ان حمل الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظرا الى مفهومها
لان الامة يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة غير مرتفعة عن غير امتي من الامم السابقة
والحال ان العقل قاطع بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطأ والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل امة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو
وهو بحكم الاعلى مذهب من جوزه فيجب الله فلا بد من صرف الرواية عن ظاهرها اما بعدم ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامة على المجموع فيصح
الرواية بلا اختلاف لوجود المعصوم عليه السلام في امة محمد صلى الله عليه وآله وهو يرفع عن تلك التسعة باعيانها فيصدق رفع تلك التسعة
عن مجموع الامة بوجود معصوم فيهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموعي ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيسقط الاستدلال لانه على
الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا فيتمسك بها للادلة الدالة عليه فلا يصح جعل المفهوم على الاحتمال
الثاني عدم رفع تلك التسعة من مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع اليد عن المفهوم ايضا مضافا الى حمل العام على المجموعي فتعين الاحتمال الاول اعني
ابقاء العام بحاله ورفع اليد عن المفهوم فقط فتتم الدلالة ح فاسد لانه بعد حمل العام على المجموعي يكون المفهوم بحاله ويكون المراد ان تلك التسعة
لم ترفع عن الامة السالفة في كل زمان وان ارتفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم بخلاف هذه الامة فان المعصوم فيهم ابدا ودائما الى يوم
القيمة واما امة موسى مثلا فكان فيهم المعصوم بعض الازمنة لا كل زمان فان في هذا الزمان ليس في امته معصوم وكذا سائر الامم الثاني انا نسلم ان
المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس للرواية مفهوم لكن نقول اضمار المؤاخذة خلاف الاصل وكذا ارتكاب التجوز في الامة فما وجه ترجيح

وفي طريق آخر حتى يرد فيه امر او نهي والاستدلال به ايضا ظاهر وفي طريق ثالث حتى يرد فيه نهي وعليه يتم الاستدلال ايضا في الشبهة الوجوبية لان المشكوك فيه لو كان واجبا كان تركه منهيا عنه
فتركه مطلق ما لم يرد نهي والاخبار بهذه المضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما بملاحظة الادلة الاخر القطع بحجية البراءة ولا اقل من الظن والمسئلة فرعية فان قلت ان اصالة البراءة وادلتها معلقة
على عدم العثور على دليل الاحتياط وهو موجود لقول ابي الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فالحديث وهو واضح الدلالة على وجوب الوقف فيما لا يعلم قلنا ان مقتضاه الوقف عند الافتاء
حتى يعلم لا عدم العمل حتى يعلم ومحل الكلام العمل لا الفتوى ولو تمسك بمركب الاجماع لقلبنا وضميمتنا اقوى ولا اقل من التساوي والتساقط مع مقتضى حكم التعليل الوارد فيه الوقف قبل الفحص
بالبراءة بعده فلا تعارض بينه وبين دليل البراءة ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال مع ان مشكوك الوجوب مما علمنا بكون حكمه الظاهري البراءة للادلة المتقدمة فلا يدخل في صقع ما لا تعلمون

الاضمار مع انه اضمارات متعددة **قلنا** انه ليس شيء من الاضمارات بوارد اما الاول فلانه يمكن ابقاء العموم بحاله لعدم الاستغراق مع ارادة المفهوم ايضا من دون
مخالفة للعقل القاطع وذلك لان الخطأ والنسيان وعدم العلم مثلا قد يكون مسببا عن نفس المكلف وعن اختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من
مفهوم الرواية اختصاص تلك الامة برفع الخطأ ونحوه عنهم بجميع الاشياء وانكار ثبوت السبب المكلف له بخلاف سائر الامم فانه لم يرتفع عنهم ما كان السبب منه
انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم **فان قلت** هذا تقييد في المفهوم والاصل عدمه **قلنا** ان لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما قلنا لا كلام ولا
مخالفة للاصل وان اشترطناها **فنقول** ان التقييد في المفهوم قدر مشترك بين ما قلنا وبين ما قاله الخصم من حمل العموم على المجموعي فانه على ذلك ايضا
من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصوم في الامة السابقة كما في تقييد بين **واما الثاني** فلان الاضمار اولى من المجاز
عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل هو واحد ولو سلمنا اولوية المجاز نوعا ففي خصوص المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل انه لا شك في
عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المؤاخذة او التجوز في الامة بالحمل على العموم المجموعي وعلى التقديرين اما ان يكون للرواية
مفهوم او لا وعلى فرض المفهوم اما يشترط الموافقة في الكم مع المنطوق او لا **فان قلنا** بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الكم فالامر دائر بين التجوز
والاضمار اولى من المجاز سيما اذا كنا سلمنا اولوية في خصوص المقام لفهم العرف **وان قلنا** باشتراط الموافقة في الكم وبوجود المفهوم ايضا فلا بد من
اما من التجوز في الامة او الاضمار ومن تقييد المفهوم ايضا لكن على فرض الاضمار تقييد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف وعلى
التجوز تقييد المفهوم ببعض الازمان كما مر فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار اولى من المجاز لما مر فالظن ثابت بالرواية **ومنها** ما ذكره الصادق ع الناس
سعة ما لم يعلموا وفي بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه الدلالة ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية
والا كانت مستعملة فيهما في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على الموصولة او الموصوفة والزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين في لفظ سعة وعلى الاخيرين
لا بد من الجمع لاضمار كلمة ما اليه وعلى التقادير يثبت المطلوب لكن الارجح عرفا كون ما زمانية **فان قلنا** بعدم حملها على الزمانية للارجحية عرفا لا
دلالة في الرواية على المطلوب لان حذف المتعلق ح يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس في سعة ما دام ما لم يعلموا اشياء كالجنون والبعد عن الاسلام
سنحا واما من علم بعض الاشياء فلا سعة اصلا له **قلنا** ان ذلك سد لانه مستلزم للتخصيص في الناس وهو خلاف الاصل فيه ولان حذف المتعلق
انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ولكن الظاهر هنا موجود وهو الذي اريد من متعلق السعة فالمعنى ان الناس في سعة من كل شيء
ما لم يعلموا انما ذلك الشيء ولان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلوما وههنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا **ومنها** قوله كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول فلما
في بحث اصل الاباحة واما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول **فنقول** هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نص فهو
مطلق للرواية وان قيل ان المراد هو الورود الواقعي وعدم الورود الواقعي ومن اين يحصل العلم به قلنا الجواب اما مر راجع الى اصل الاباحة **فان قلت**
نحن وان سلمنا ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصا معتبرا بل يختص بما لا نص فيه اصلا
او نص غير معتبر **قلنا اولا** ان الظاهر من الرواية العلم بورود النص المفيد للمطلوب فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح **وثانيا** انه يتم الكلام
فيه بعد القول بالفصل **فان قلت** يمكن ان يعكس القضية بضم عدم القول بالفصل **فنقول** ان الرواية بمفهومها دلت على انما ورد فيه نص
فهو مقيد ولكن يطلق **فنقول** هذا انما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الامر في غيره بالقضية المذكورة **قلنا اولا**
نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المقيد وغيره وان لم ندع الظهور في النص المقيد **وثانيا** نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام
وان قلنا بحجية مفهوم الغاية وذلك لان الرواية في مقام بيان حكم ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى
البيان **وثالثا** ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر اذ شمول المنطوق لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق
الظهور لاحتمال اندراجه في المنطوق فضميمتنا اقوى **ورابعا** ان المنطوق مقدم على المفهوم بالذات مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار
والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فيكون ضميمتنا اقوى **واما الطريق الثالث** فلما مر من ان الامر هو الالزام سواء كان الزاما على الترك
او على الفعل فيكون قولنا اترك امرا ولا يصح ان يقال اترك بالترك والنهي هو المنع سواء كان منعا عن الفعل او منعا عن الترك فيكون لا تترك نهيا
ولا يصح ان يقال انه نهي عن الترك **فنقول** ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق
للرواية ومما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير وان توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية
على هذا الطريق فاسد والاخبار بهذه المضامين كثيرة ثم انك اذا لاحظت اخبارنا من الادلة قطعت بحجية اصل البراءة في المقام لاجتماعها ان
يكون بعض منها مفيدا للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البراءة وهو هنا حجة لان المسئلة فرعية **فان قلت**
ان ما ذكرت على حجية اصل البراءة كلها كانت تعليقية كالاصلين وبناء العقلاء ومدلول بعضها تعليقية كالعقل والكتاب والسنة وايضا حجية اصل

مع ان المراد من قوله ع اذا جاءكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكم الظاهر والواقع معا او حكم مط واقعا ام ظاهر يا فمشكوك الوجوب لدوران الامر بين الظاهر او حكم الواقع فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به او بحسب الظ ايض فلا يقول به الفريقان مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة ومعارضة باقوى منها وان تمسك الخصم بقول علي ع احوط فاحتط لدينك بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط كما وكونه لذلك خلافا الاجماع محمول على حسن الاحتياط بل نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند دوران الامر بين المتباينين فقد عملنا بهذا الخبر في الجملة لانه خبر بحسب الحكم في الجواب الاخير في الخبر السابق او بالحديث ذلك ان تاخذ بالحزم والحايط لدينك والحزم هو الاحتياط ففيه بعد الوجه الاخير في سابقه انه دل على جواز الاحتياط لا وجوبه وبقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحن نرى اخبار الاحتياط فالانصاف فيها وفيما سبق من اخبار الاحتياط الا الاولى منها ورود على البراءة لكن لا تقاوم ادلتها من كونه جهة المشهور معرضين عنها فالاصح البراءة المطلقة بنتايج

البراءة موقوفة على عدم القول على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود اعني الاخبار **منها** ما روى الفاضل التوني عن محمد بن الحكم عن ابي الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها فوضع يده في فيه **فان قلت** لم ذلك فقال ع ان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به الخ ولا ريب في دلالة الرواية على لزوم الوقف والاحتياط فيما لم يعلم قلنا هذا الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما الاتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط **اما اولا** فلان تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا بعد العمل حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما يشهد بانه انما هو عن الافتاء قوله ع فقولوا به الا ان يقال لا قايل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في مقام العمل ايض **وفيه** انه يمكن القول بانا نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايض بالاجماع المركب وضعف التوني لكثرة معتمداته ولا اقل من التسامح فيرجع الى حكم العقل وقد عرفت انه البراءة **واما ثانيا** فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يرشد اليه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله الخ وح لا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبراءة بعد الفحص لا قبله فلا تعارض بين الرواية وبين ما دل على حجية البراءة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال ايضا للاجمال **واما ثالثا** فلان مشكوك الوجوب ليس داخلا في ضمن ما لا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البراءة حصل العلم بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جاءكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي معا وما لا يعلم حكمه مط سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمالان الاولان لا يضران لا مشكوك الوجوب حكمه الظاهري بعد ادلة البراءة واما الاحتمال الاخير فان كان المراد بالوقف فيه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايض اذ نحن نحكم بالبراءة في الظ لا غير ويتوقف في حكمه الواقعي عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف مط فهو مضر لكنه مخالف للاجماع حيث يكون مقتضاه الوقف بحسب الظ مع ان الفريقين يحكمان على خلافه بل لا بد في مرحلة الظ من العمل اما بالبراءة او الاحتياط **واما خامسا** فهي ضعيفة والوصف منها غير حاصل لدى الاصحاب المعظم على خلافها سلمنا حجية الضعاف لكن هي معارضة لاقوى منها وهو ما مر من ادلة البراءة **ومنها** ما روي عن الرضا ع انه قال امير المؤمنين ع الكيس من دان بالتوحيد وحط لدينه بما شئت **ومنها** قوله ع ذلك ان تاخذ بالحزم والحايط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما معا نظر اما في الاولى منهما فلان الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب الحكم وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه مضافا الى انا نحتاط الاحتياط فيما شك في الواجب لا لوداران الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب وذلك غير مضمون الرواية اعني التخيير في حكم الاحتياط على انه يرد عليها الجواب **الخامس** عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو جواز الاحتياط والترخيص فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها الاخبار العلاجية الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند فقد المرجحات كقوله ع خذ بالحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها قوله ع خذ بالحايط لدينك ما يجد اليه سبيلا واعلم ان الانصاف ان تلك الروايات الا الاولى منها واردة على ما دل على اصل البراءة الا انها ضعيفة غير منجبرة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف نعم ما قيل في خصوص المقام من انه كلما ازداد الاحتياط في مقابلة الشبهة ازداد ضعفا **واما المقام الثالث** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فان احتمل مع ذلك الاباحة فالحال فيه هو الحال في المقام الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبراءة ايض نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم السابق استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث في البين وانعكس كان الاحتمالان مستندين عن النص او عن قول المفتي او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن نفسها وفيهم من قال باصل البراءة في القسمين السابقين وانما قال بالوجوب هنا البناء العقلاء على ما يظهر منه لا للاخبار الدالة على لزوم الاحتياط والتحرز عن الضرر المحتمل لان مقتضاها هو الوجوب في القسمين السابقين ايض والمفروض انه لم يقل به ومنها القرعة على احتمال لان الامر مشكل والقرعة لكل امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل لان القدر الثابت من التلازم بين الظاهر والواقع انما هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما فيما نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المرحوم على الله مقامه ايض فالاول ان الشك الواقع في المكلف به على قسمين احدهما الشك في متعلق الطلب كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كما في دوران الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفي كلا القسمين نحكم بالتخيير البدوي اما في الاول فواضح واما في الثاني فلعل المستند فيه انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا للواقع بالفرض فالمكلف ان بنى الامر على طرحهما ورجع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بنى على القرعة لرواية القرعة لكل امر مشكل ففيه ان المستفاد من الرواية في خصوص المقام بمقتضى الفهم السليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان اشتملت على لفظ الكل الموضوع للاستغراق مع ضعف الرواية ولا جابر لها وان بنى على الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح انكان خبر الاحتياط فقد عرفت ضعفه لا لنفسه واعتباره وثانيا وان كان لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مط وان كان بناء

فيما دار الامر بين الوجوب والاستحباب

فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة

أصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب والاباحة فالحال ما سبق في الاصل السابق من البراءة نعم لا باس من الحكم بالندب للسامع او بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث ففي الحكم بالوجوب
كما عن طائفة ومنهم من قال بالبراءة فيما سبق والرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير البدوي اقوال والاقوى الندب الظاهري لنا على نفي الوجوب الظاهري ذهاب المعظم واطلاق منقول
الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولذا بناء العقلاء فيهما على الوجوب وفي التكليف والايات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف عند عدم العلم ولو قيل
خبر العلاج حاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامر فيه باخذ ما اشتهر تنبيه

العقل فانه لا يعقل ان يكون مرجحا لا مرجحا فيه معلوم فظهر فقدان المرجحات وان بنى على الاستحباب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح انكان اصالة عدم الدليل على الوجوب فهو معارض
باصالة عدم الدليل على الاستحباب ايضا فان اجريت الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجريته في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وانكان
المرجح اصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب في ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان
المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق ولا يقال ان
المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب ويتعين الاستحباب بعد القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصول في نفي الصفة غير صحيح عند الفحول ولعل
السر فيه انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان
سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل الطلب وهو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن في
الترك **فان قلت** ان الدليل النقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب **قلنا** انكان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وانكان المراد
من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لولاه لارتفع التكليف فممنوع كما تقتضي نفي الوجوب كذا تقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا
مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل** العقلي الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى اجمالا وهو
هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فمقتضاه نفي الاستحباب ايضا لانه لا يقال ان مطلق الرجحان ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى احد الامارتين منتف
بحكم العقل فيتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من المحتملين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين
فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول**
بالاستحباب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنافي لجميع الاحتمالات السابقة والدليل
عليه وجوه **الاول** نقل المعظم الى نفي الوجوب المفيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسئلة الفرعية **الثاني** اطلاق الاجماعات المنقولة
على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لدوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق
الى الثاني لكثرة مواردها **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم
الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن الرابع حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كحكمها بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه
السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الاحتياط
اذا دار امرهم في اوامرهم بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الامر الاستحبابي
في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب والاوامر الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس
مع الفارق **الخامس** الايات النافية للتكليف بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ووجه دلالتهما
واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه تعالى نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الايتان بعلته دالة عليه فظهر
بطلان توهم ان الاية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه على
غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معناه العرفي **السادس** الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب فان
قلت الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي
هنا موجود وهو ندرة المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط هذا المرجح التعبدي باعرابك فندفعه اولا بان الرواية لم تدل على
لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا القدر لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا يحصل العموم بالمحل لا
يختص العموم بالمحل وثانيا سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وانكانت الشهرة مؤابية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لان في خصوص كل واقعة
لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس مورد الرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي **قلنا اولا** ان الرواية اخص من
المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين محل الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحوه في ان انتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق
للاجماع المركب وان تعدت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب في نحن ايضا نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الاية والخبر وتم
الامر في تعارض النصين بالاجماع المركب لا ان نقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمته وهي الاخبار العلاجية ادلة اجتهادية في
مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمته وهي الدليل الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه مدلول فقاهتي وانكانا بالاوسنة لانه كالاصول ولا ريب في تقدم
الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان مجرد تساوي الشهرتين
بالدليل الاجتهادي لا يوجب التقديم لان المرجح الدال على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الخبر موجود اعني ندرة المعظم او اطلاق الاجماع المنقول
فيفقد وانكافاهما وانضم بالتعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح **وثانيا** ان الاخبار العلاجية

معاضدة

في نفي الوجوب

في بيان الاخبار النافية للتكليف بلا بيان

مدفوع بان موردہ شہرۃ الروایۃ لا الفتوی ولا عموم فیہ مع ان فی کل واقعۃ لم یثبت الشہرۃ علی الندب لا روایۃ ولا فتوی قلنا ان الروایۃ اخص من المدعی لانہا لا تشمل ما لا نص فیہ وان تمسک بمرکب
الاجماع امکن قلبہ مضافا الی ان النسبۃ بینہا وبین ما نفی التکلیف عند عدم البیان عموم من وجہ تفترقان فیما لا نص فیہ وفیما تعارض فیہ نصان احدہما یامر والآخر ینہی ومادۃ الاجماع ما نحن فیہ
اذا تعارض فیہ نصان وبعض المرجحات المتقدمۃ معنا والی ان التخییر بین الدلیلین مسئلۃ اصولیۃ لا یعمل فیہا بالاحتیاط مع عدم حصول الظن منہا لکثرۃ الخلاف بین الاخبار العلاجیۃ والی منع
انصرافہا الی نصین یحکم احدہما بالوجوب والآخر بالندب نتایج

معاضدۃ مع الاخبار النافیۃ للتکلیف عند عدم البیان والنسبۃ بینہما اعم من وجہ مادۃ الاجتماع تعارض نصین دل احدہما علی الوجوب والآخر علی الاستحباب
فالاخبار العلاجیۃ تثبت التخییر والاخبار النافیۃ تنفی الوجوب سنخا ومادۃ الافتراق من جانب الاخبار العلاجیۃ تعارض نصین احدہما یامر والآخر
ینہی وقطعنا بنفی الثالث فی الواقع ومادۃ الافتراق من الآخر تعارض قولین بلا نص احدہما یقول بالوجوب والآخر بالاستحباب واذا کان التعارض
اعم من وجہ فلا بد من الرجوع الی المرجحات فی مادۃ الاجتماع وہی معنا فی التکلیف نظرا الی الشہرۃ والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان
التخییر بین الدلیلین مسئلۃ اصولیۃ لا یعتبر فیہا الخبر العلاجی لا تفید الظن لا القطع بصدقہ **ورابعا** سلمنا حجیۃ الظن ایضا فی تلک المسئلۃ
لکن لا یحصل الظن الخبر العلاجی لکثرۃ الخلاف بین الاخبار العلاجیۃ الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار
العلاجیۃ الی المتعارضین الذین یحکم احدہما بالوجوب والآخر بالاستحباب او الاباحۃ **المرحلۃ الثانیۃ** فی اثبات الاستحباب الظاہری
بعد نفی الوجوب مقابل من طرح الاثرین ورجع الی الاصل علیہ وجوہ **الاول** ذہاب المعظم **الثانی** الاجماع المرکب لان
الظاہر ان کل من نفی الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بنا العقلاء علی الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفی الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر
علی ان من بلغہ ثواب علی عمل فعملہ التماس ذلک الثواب وبلغہ وان لم یکن کما بلغہ ولیس المفہوم من الاستحباب الظاہری الا اصابۃ الاجر عند
العمل **الخامس** الاولویۃ القطعیۃ فانا بعد ما حکمنا بالاستحباب الظاہری فیما اذا کانت المطلوبیۃ محتملۃ بناء علی ما مر فی مسئلۃ الذبح
فیما قطعنا بالمطلوبیۃ یحکم بالاستحباب الظاہری بطریق اولی **السادس** ان المطلوبیۃ یقینیۃ من ضد تعا الامارتین والمنع عن الترک ایضا منتف
لفتح المنع من الترک بلا نہایۃ فی المطلوبیۃ مع جواز الترک لان الطلب لا یتحقق بلا فصل فاذا انتفی احد الفصلین اعنی المنع من الترک لم یتحقق
الفصل الآخر وہو جواز الترک المتحقق فی ضمنہ الطلب وہو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلین موقوف
علی القطع بثبوت المطلوبیۃ فی ذلک الحین ولیس کون القطع بثبوت المطلوبیۃ انما ہو فیما اذا کان تحصیلہا فی ضمن کل من الفصلین محتملا واما بعد
القطع بعدم تحصیلہا فی ضمن احد الفصلین فالقطع بالتحصیل بل ہو مشکوک اذ لعلہ یکون فی ضمن الفصل المنتفی وبانتفائہ انتفی فہذا
الکلام متین لو کان کل من القطعین اعنی القطع بالطلب والقطع انتفی الفصل المعین وہو المنع من الترک ظاہریا ام واقعیا واما اذا کان احد القطعین
واقعیا وہو القطع بالطلب والآخر ظاہریا وہو القطع بنفی الوجوب فلان القطع بالمطلوبیۃ الواقعیۃ غیر منافی للقطع بانتفاء احد الفصلین بحسب الظاہر
اذ القطع بانتفاء احدہما ظاہرا لا یلازم القطع بانتفائہ بحسب الواقع بل تحصیلہ فی ضمن کل من الفصلین مع القطع بعدم تحصیلہ فی ضمن احد الفصلین
مقطوع لکن لا ظاہرا بل واقعا ویمکن الایراد علی ہذا الدلیل بالمنع بہ اما ان یثبت الاستحباب بمجرد المقدمتین السابقتین اعنی القطع
بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوب ظاہرا ویضم الی ذلک مقدمۃ اخری وہی انہ کلما ثبت انہ مطلوب واقعی فہو مطلوب وحیث یکون
المطلوبیۃ جنسا وتحصیل الجنس بدون الفصل محالا فلا بد من تحصیلہ فی ضمن احد الفصلین من جواز الترک او المنع عنہ ولما کان تحصیلہ فی
ضمن الثانی مقطوع العدم فتعین الاخر ومعہ یثبت الاستحباب الظاہری ان کان الاول ففیہ ان مجرد المقدمتین السابقتین لا یوجب اثبات
الاستحباب الظاہری اذ لا ضیر فی کون الشیء مطلوبا واقعا لا ظاہرا بان یکون فی الظاہر مباحا او غیر محکوم بحکم من الاحکام وان کان الثانی فنسلم
انہ بعد تہیب ہذا القیاس اعنی قولنا ہذا مطلوب واقعی وکل مطلوب واقعی مطلوب ظاہری فہل حصل لنا القطع بالمطلوبیۃ الظاہریۃ من اتفاق
الامارتین بمعنی انہ حصل لنا القطع من اتفاقہما بکون مضمون احدہما مطابقا للحکم الظاہری ام لا یحصل لنا ہذا القطع اقول بالثانی فقد
لوضوح حصول ہذا القطع بعد تہیب القیاس المذکور **وان قلت** بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبیۃ الظاہریۃ المسبب من اتفاق الامارتین
انما ہو مع بقائہما علی حالہما اما مع القطع بانتفاء دلیل احدہما وبعد کونہ حکما ظاہریا فیکون المطلوبیۃ الظاہریۃ مشکوکۃ لاحتمال
کونہا فی ضمن الفصل المنفی وبانتفائہ انتفی فمن این ثبت الاستحباب الظاہری مع کون المطلوبیۃ مشکوکۃ ویمکن دفع ہذا الاشکال وتتمیم
الوجہ السادس ولا بان ہذه شبہۃ فی مقابلۃ البداہۃ لانا نقطع بالمطلوبیۃ الظاہریۃ بعد ما قطعنا بالمطلوبیۃ الواقعیۃ وثبوت التلازم
بین الواقع والظاہر وان قطعنا بنفی احد الفصلین فی الظاہر الا ترى انہ لو فرضنا ان المعصوم اخبر بکون الشیء الفلانی مطلوبا واقعیا ثم اخبر بان
کل مطلوب واقعی مطلوب ظاہری ثم قال ان الوجوب الظاہری منفی عند عدم العلم بہ لحصل القطع بالاستحباب الظاہری وان کل العقلاء مطبقون
علیہ ثانیا بان القطع بالمطلوبیۃ الظاہریۃ انما حصل من القیاس لا من اتفاق الامارتین حتی یمکن القول بمشکوکیتہا بعد القطع بانتفاء
احدہما نعم ہذا القطع قد یجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتین کما ہنا وقد یتخلف عنہ کما لو فرض حصول القطع بالمطلوبیۃ الواقعیۃ
ثانیا ثم حصول القطع بان کل مطلوب واقعی مطلوب ظاہری ثالثا فان المطلوبیۃ الظاہریۃ ہنا مقطوعۃ ولیس ذلک القطع مجامعا مع القطع بسبب
من اتفاق الامارتین فناقل الوجہ **السابع** ان المطلوبیۃ الواقعیۃ ثابتۃ من اتفاق الامارتین فاما یطرح الامران ظاہرا فہو خالف لطریقۃ
العلماء او یقرع فہو خال عن المستند کما مر او یجبر فہو فرع الحیرۃ ولا حیرۃ بعد مصیر الاکثر الی الاستحباب او یحکم بالوجوب فہو مناف لبنائہم ایضا مع ان ترجیح

وآلى ثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء وخبر التسامح بل الاولوية بالنسبة الى التسامح في محتمل الندب ان لم يكن نص وان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامارتين
والمنع عن الترك متفق بحسب الشارع فتعين تحقق الطلب في ضمن فصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري فتدبر **اصل** اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالجزء
اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان الشبهة حرمية وكان اتيان الاكثر قدر امتيقنا في الامتثال فقيل فيه بالبراءة وقيل بوجوب الاحتياط والظاهر ان كلامهم يشمل ما اذا
كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجوب جزء غير ركن او جزء ركني او يشك فيه من وجهين وعليه يحصل التناقض بين خلافهم هنا ووفاقهم في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة
مثلا كان الاصل مقتضاه الركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمخاطبين في هذه المسئلة لكن لازمه ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبراءة مع ان القول موجود بملاحظة ضم الشهرتين اذ عن المشهور
هناك القول بالصحة

للمرجوح فتعين الاستحباب ظاهرا تم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين اولا في الشبهة الوجوبية لكن كان للكلام مع عدم العلم الاجمالي
بالتكليف اصلا واما اذا علم بالشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف لا في واقعة خاصة بل بين المشتبهات
الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين للذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فما مر فيهما فهو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار واحد
في الجميع والسر فيه انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالي فيه اصلا ولو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي
بين المشتبهات لضابطه عقلا بل لا يمكن على من يقول بالفتح الاغلبي والثاني على من يدعي السد الاغلبي كما هو المختار فعليه نقول ان العلم
الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات لكونها على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو قبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا لا علم اجمالي
بين المسلوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع الى القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فنحن نعمل باصل البراءة ح ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة
الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية
المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب هو الاكثر
في الواقع كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ايرادا
على القائلين بالبراءة هنا وهو ان العلماء اتفقوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل مقتضيا
الركنية وفي هذه المسئلة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما سيجيء
من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره ح ان بقينا كلامهم واختلافهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني
ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان اخرجنا عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير
الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه الفرق
فلا بد ح اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطأ الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية ان كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل
دعوى الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا بمعنى انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهذا من محل
الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيما ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك
في الركنية لا غير اما التصريح واما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض وفيه ان التناقض على هذا وان
كان مرتفعا الا ان الفارق غير معلوم كما لا يقال ان الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط
واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فمرجعه الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البراءة لانا نقول ان الشك ايضا شك في المكلف به بعد
القطع بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلوة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فارق ايضا وقد اجيب ايضا بان متعلق الشك
اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوبية في الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك
الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني مفسدا للصلوة حالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق
هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض وفيه ان المتفق عليه ح وان كان من الاحكام الوضعية الا ان حكم التكليفي من لوازمه
اذ الحكم بالفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي ليس في الحقيقة الا اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وقد اجيب
عنه بان النزاع في هذه المسئلة صغروي لا كبروي بمعنى ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك في المكلف به وعلى البراءة
ان كان الشك في التكليف وانما النزاع في ان الشك المتعلق بالشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف حتى يرجع الى
البراءة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء غير
الركني لما اختلفوا في ان مرجعه الى الشك في التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبراءة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية
والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فاما يتفقوا فيهما على
الشك في المكلف به او التكليف او يختلفوا فيهما **قلت** الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون
شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدون هذا الشيء صلوة ام لا بخلاف ما لو كان شك متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع
ايضا لانه المفروض فهو الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحي الى اصالة البراءة اصلا لان الشك في الصدق
دائما فان اللفظ عند مجملا سواء كان المشكوك الركن او غيره بل كل عند مقومية الصدق لازمه الاحتياط دائما على مقتضى هذا الجواب مع انه
معبر جمع من الصحيحيين الى اصالة البراءة هنا وذلك لان المشهور في مسئلة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن المحقق الطباطبائي في شرح القوانين
وعن معظم الاخبار بين ايضا على القول بان الالفاظ اسامي للصحيحة والمعظم في هذه المسئلة على اصالة البراءة ولازم هاتين الشهرتين وصريح بعض

الصحيحي

المقام الاول في الشبهة الوجوبية المعلم بالتكليف

وهنا المتن هو القول بالبراءة قلت الا ان يكون الشهرة هناك من المتنازعين هنا لا من كل العلماء مع امكان منع الوفاق هنا على الركنية بل الظاهر وفاقهم على عدم جريان اصالة عدم الركنية
من الاطلاق لاجمال اللفظ عند الفريقين لا عدم جريان الاصل العملي وقد يجاب بوجوه اخر ليس شيء منها بشيء ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط لا استصحاب بقاء الامر لو لم يات بالاكثر وان
اتى بالاقل ولو قيل في دفع جريان الاستصحاب المستصحب ان كان هو الاكثر او الامر النفس الامري فلا يقين بتعلق التكليف بهما في زمان حتى يستصحب والاقل فقد اتى به وفي دفع حجيته بان الشك في المقتضي او في
قدح المعارض ولا استصحاب فيه حجة وفي دفع سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الامر بالجزء المشكوك قلنا ان اشتراكه مع الحاضر حتى فيما علم المامور به اجمالا معلوم والاقل من الشك في الاتيان
اذ لا دليل على عدمه ايضا بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك لامكان الارتباط فيستصحب وان الاستصحاب حجة سواء كان الشك في المقتضي او المانع باقسامه كما سيجيء انشاء الله تعالى وان الاغلب في الجزء المشكوك كون الشك في

في الحادث تابع

الصحيحين الى اصل البراءة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا ولا في بحثنا هذا فذهب جمع الى اصالة البراءة مطلقا سواء كان الشك في الركن
او الجزء وجمع الى اصالة الاحتياط ثم المحتاطون عنونوا مسئلة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى الاول وبقي الاصل الاولي اعني لزوم الاحتياط سليما
عن الدليل الوارد لاجمال اللفظ واما الاعمي فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا وارد على الاصل الاولي اعني الاحتياط واما
الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي
الحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختص بالمحتاطين واما القائلون بالبراءة هنا فلا يفرقون
بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم انه انكار اللفظ مطلقا مثبتا للاصل الاولي اعني البراءة وانكار مجملا كان الاصل الاولي
ايضا بحاله بخلاف المحتاطين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه ايضا ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبراءة
مع ان منهم من يقول بالبراءة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في اربعة مواضع **الموضع الاول** انا اذا
قطعنا بان الشيء المشكوك للوجوب لو كان واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا لا ركنا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة ونحو ذلك فالظاهر لزوم
الاحتياط تبعا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام فقال بالبراءة حيث تمسك في جواز القنوت بالفارسية في الصلاة بقوله كل شيء مطلق حتى
وهو عن جماعة ايضا كالمحقق الخوانساري وصاحب الكفاية والفاضل القمي لنا وجوه **الاول** انه لو بنى على الاقل كان الصلاة بلا سورة شك في ارتفاع
الامر وبقائه والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب اما هو الامر بالاقل فهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالفرض فارتفع الامر
به قطعا واما هو الامر بالاكثر فهو فاسد ايضا لان الامر به لم يثبت ولا حتى يستصحب واما هو الامر النفس الامري فهو غلط ايضا لعدم الدليل على
التكليف بنفس الامر ولا حتى يستصحب **قلنا** اولا ان اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المامور به اجمالا فح نقول ان تكليف الحاضر لعله
الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا** انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك
فيما علم المامور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فح يحتمل كون المامور به الاقل الذي يثبت ويحتمل كونه الاكثر اعني نفس
الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني لكن لا نعلم ان
وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول لعل التكليف بالاقل مقدميا وبعد الاتيان بالاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فيستصحب الامر بنفس الاقل الذي
كان التكليف به في الجملة يقينيا فظهر فساد قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المعروض الى التمسك بالاستصحاب اما ان يكون
سببه الشك الشك في بقاء المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في ان استعداد بنائه كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم
ما لو ظهر في الزوجة عيب موجب لجواز الفسخ كالزنا واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى
زمان فشككنا في ارتفاع الخيار لاحتمال فوريته وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتضي
للخيار فورا ام دائما وقسم يكون الشك لا في المقتضي بل في عروض المانع المعلوم المانعية بحيث لولاه لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا
بان البيت له استعداد البقاء الى مائة لكن نشك في البقاء ايضا لاحتمال عروض سانحة كخرب جدار او في الشرع مثل ما لو شك في انه بال بعد
الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك في شيء منهما بل في نقض العارض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض
او لا كما لو خرج المذي وشككنا في ناقضيته والاخر ان لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شيء ولم نعلم انه بول
حتى يكون ناقضا ام مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني من الثلثة والاخير من الاخيرين والاخير
فان قوله لا ينقض اليقين بالشك يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضا وفي القسم الاول ليس لنا ناقض المكلف بل الذي نقض
المكلف لانه لم يبين قدرا لا نقضا وكيفيته واما في الاول من الاخير فلان اليقين انما نقض باليقين فلا يشمله النهي فح نقول ان المورد الذي
تمسك فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الاول والاول من الاخير فلا يصح التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل
الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا ينقض اليقين ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف
فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا ليس الا النهي عن الانقاض الا مع القطع به فح يصح التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الاول واما
اذا جعلنا محل الكلام من الاول من الاخير فلان المراد من قوله لا ينقض ليس الا الامر ببقاء الحكم الثابت في السابق يقينا في زمان الشك ويتعين
المطلوب **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كالسورة لم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب وبعد التعلق بالمركب شككنا في التعلق بهذا الجزء
كسائر الاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضين ويبطل الاستدلال **قلنا اولا** ان الشك المتعلق بالاجزاء في
الاغلب اشتراك في الحادث لدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كالسورة فلا يجري اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقيني لكن لا نعلم انه وجوب ام ندب
وثانيا نمنع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب في التبعيات ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب في النفسيات

فيما لو شككنا في محصلية الشيء وطبيعته

مع ان اعتبار الاستصحاب في التبع اول الكلام بل هذا الاستصحاب لا يكافؤ الاستصحاب السابق لانه مثبت ومتبوع ولقاعدة الاشتغال اذ الشك في بقاء التكليف لا في اصله والدليل على نفس القاعدة بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة وبناء العقلاء على الاحتياط فيما اذا شك في الجزئية ولا جاء الاحتياط المخيرة هنا لو كانت ضعيفة بما مر ولا باس بدوران الامر فيها بين التخصيص وارتكاب المجاز التابع وهو الندب وكون هذا التخصيص تخصيصا للاكثر لفهم العرف تقديم الاول اذا بقي من الافراد تحت العام ما يعتمد به مع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر ولقاعدة دفع الضرر وقاعدة المقدمة تتايج

وثالثا انا سلمنا اجرياء هذا الاستصحاب واعتبار ايهم لكن استصحابنا اقوى لوجهين **الاول** انه مثبت وذاك نافي والمثبت مقدم على النافي مدفوع بانه وان لم يقم عليه دليل لكن اشتهاره في السنة العلماء يكفي مرجحا **الثاني** ان استصحابك في المتبوع واستصحابك في التابع والاول عند التعارض مقدم وان عاضده الف استصحاب في التابع كما ان العقلاء لو شكوا في بقاء يد الاستصحبوا وانكان ذلك معاضدا باستصحاب عدم اكله وعدم تذكيه وعدم كلامه ونحو ذلك **فان قلت** بعد الدخول في الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت الصلوة محكومة بالصحة فيستصحب الصحة بعد ترك السورة فهذا الاستصحاب يعاضد استصحابك بقدر عليه لفهم الورود وعند العقلاء **قلنا** ان الشك المتعلق بالمشكوك فيه لا يخلو اما ان يكون في الاثنا ايهم كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدو الامر وقبل الدخول في الصلوة وانكان المشكوك فيه في الاثنا كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة في القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب انكان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا فيه وان كان صحة نفس الصلوة فنقول هذا الاستصحاب انكان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يصدق الصلوة حتى يستصحب صحتها وانكان بعد الفراغ فمع ما فيه من عدم كونه مربوطا بالمقام وخلاف لفظ من تقريره الاستصحاب الا يمنع صحة التمسك لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا سلمنا اجرياء والاعتبار ايهم لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد مما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثنا فلا يتم في اكثر الموارد ولا اجماع مركب في البين على فرض وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص لانا الامر دائر بين هذا الشخص الملتفت في الاثنا بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل للفحص ولا يمكن الجمع بينهما بل لا بد من اخذ احدهما ولا مرجح للابطال فله العمل قبل الفحص بالاصل كما ان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان نكاد الاحتياط فعليه الاحتياط باتيان الجزء في الاثنا وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف تستصحب **فان قلت** ان الاستصحاب المذكور معاضد بالصاعد الدليل على الوجوب **قلنا اولا** ان الشك في الحادث غالبا الدوران الامر بين الوجوب والاستحباب **وثانيا** ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين الثاني اصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر **فان قلت** ان الاشتغال الثابت انكا بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد اتيانه وانكا بالنسبة الى الاكثر او الامر المتفرع الامر المردد بين الامرين فلم يثبت ذلك الاشتغال اولا حتى يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** الجواب ما مر في الدليل السابق **فان قلت** ان المكلف بعد ما اتى بالاقل شاكا في التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك في التكليف **قلنا اولا** بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلي لانه شك في التكليف فيرجع الى البراءة وليس كذلك **وثانيا** نقول ان الشك في التكليف على قسمين اما شك في حدوث التكليف فهذا محل البراءة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال **فان قلت** ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل **قلنا** الدليل عليه اولا الاجماع على ذلك اي على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البراءة ح بيد الصغرى ومنع القطع بالاشتغال لانه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال **وثانيا** بناء العقلاء **وثالثا** حكم القوة العاقلة على ذلك **الثالث** من الوجوه بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده كتب المجوس الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية لتشخيص اجزائه فصادف جزء مخصوصا على تولين احدهما حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم ياته لم يكن خاصية للمركب بدونه اصلا والاخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمجعول كان بناء العبد ح الالتزام باتيان الجزء المشكوك بحيث لو لم ياته بان نكشف ان المركب لم يتم بدون ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى معللا بانه بعد ما احتمل عند احتمال امتثاله مدخلية ذلك الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضره لانه اما جزء ينتفي فائدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع ذلك يمكن ان يقال ان للمولى الذم والعقاب على ترك الاتيان وان نكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء وكان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ابناء العقلاء على ما ذكرنا **الرابع** جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك وجه الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط والاستفهام ومتعقبة بالفاء لتقدير ترك جميع ما يوجب الريبة والشك واخذ ما يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريبة وكلما كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله الدال على انه يجب عليك الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما يجد اليه سبيلا وقدر وكقول الباقر في مرفوعة زرارة انه قال قلت جعلت فداك يأتي عنك الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط **فان قلت** ان تلك الرواية لا عموم فيها فلا تشمل خصوص محل الكلام اي لا يدل عليه بخصوصه **قلنا** هي وان لم تشمل على ذلك العموم الا ان ترك الاستفصال

ويتوجه الاول بدليل على تقديم المتبوع على التابع

على الرفع الاول

الرابع جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط

الحاكمة بلزوم الاحتياط

بعيد العموم فيشمل الحدث لمحل الكلام بخصوصه ايضا ويدخل ما نحن فيه تحته **فان قلت** ان تلك الاخبار خاصة بلزوم الاحتياط حتى في المقام السابق
الذي لا علم اجمالي فيه بالتكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين الشبهات الا في خصوص الواقعة وقد دل الدليل على عدم لزوم الاحتياط
فيهما فلا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بتلك الرواية بوجوب الاحتياط في جميع الاقوال المنصوصة وتفصيله انا اذا قلنا باشتراك صيغة
الامر بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح **واذا قلنا** بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط
فبطريق اولى **واذا قلنا** ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة عليهم السلام كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرواني
فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح ايضا اما بناء على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او الوقف فظ واما على القول بتقديم الحقيقة
المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت من انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارادة المجاز
المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون مخصصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول
متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند اقامة القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة وان
دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا واذا قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو اظهر الاقوال فلا يتم
الاستدلال ايضا لان دفع الفحل بين السابقين على كون الندب مجازا مشهورا موجب للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور مع بعد
ابقاء القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل
ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الرواية مجملة ويسقط الاستدلال **قلنا** المختار هو الشق الاخير اعني كون الامر حقيقة في الوجوب
مجازا غير مشهور في الندب لا بصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص بل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك
ليس العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فتوضح ان الظ من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة العلة
الخارجية بمقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص ومعه يتم المطلوب مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا بين
حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد وانكار الندب غالب الاستعمال ولا
كلام ان يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص وهو كما ترى **فان قلت** ان ارتكاب
التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص اكثر لان الاغلب ورود الامر في الشبهات بين الاستحباب والاباحة ولا
معنى للزوم الاحتياط فيهما فباخراج ذلك عن تحت الاحتياط يلزم تخصيص اكثر ولا ريب ان تخصيص اكثر مرجوح في جنب هذا المجاز اعني الندب فيحمل الرواية
عليه يبطل الاستدلال **قلنا** اولا ان صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالذات وثانيا سلمنا
الصدق لكنها مبينة للعموم بالنسبة الى تلك الروايات الاخبار سلمنا لكنها مشكلة بالتشكيك المضر الاجمال بالنسبة اليها ومعه يتم الاستدلال **فان**
قلت ان اتقاء الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية ايضا يلزم تخصيص الاكثر لشمولها
الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعيا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح ايضا بالنسبة الى المجاز **قلنا** اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات
الموضوعية وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فصريحة في الشبهة وثالثا نقول ان ارجحية المجاز
من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص الحمل لم يبق من افراد العام الا اقل قليل لا مجرد خروج الاكثر يكون سببا لذلك فان الباقي اما اكثر
معه ايضا فهنا يتعين المصير الى التخصيص ايضا ولعل بناء العرف عليه **فان قلت** الروايات اضعف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين **قلنا**
الضعف هنا يجبر ببناء العقلاء والاصلين السابقين اعني الاستصحاب واصالة الاشتغال فيحصل الظن بملاحظة تصدق المضمون فيصير حجة كما
في المقامين السابقين فلم يكن انجبارا بل الاصحاب اعرضوا عن تلك الاخبار هنا ايضا واما هنا فان لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابر لم يتحقق
الشهرة على الخلاف ايضا ويكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء العقلاء **الخامس** قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة واضح **السادس**
ما اشرنا في بحث مقدمة الواجب من استحقاق تارك المقدمة العقاب على الترك الحكمي لذي المقدمة فيجب قراءة السورة مثلا في الصلوة لاحتمال
المقدمية في الواقع **فان قلت** ان هنا وجها يدل على البراءة وهو البرهان الذي مر من ان المكلف اما ان لا يكون معاقبا على ترك السورة مثلا
فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب والعتاب مستندا الى ترك السورة او الى ترك الاحتياط او الى عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل اما
فعين عدم العقاب **قلنا** اولا ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المأمور بها او على ترك العمل بالاستصحاب لا يقال نقل الكلام
اليها ويجري الدليل المذكور فيهما ايضا لانا نقول انا نختار اولا كون المعاتبة على ترك الصلوة المعلوم تحقق الامر بها وتوهم ان الامر
بالصلوة والمعاتبة على تركها ما لم نكن معلومة بالتفصيل يقبح لحكم العقل بقبح التكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان السنخ
مدفوع بما مر من بناء العقلاء على حسن المعاتبة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي ونختار **ثانيا** ان المعاتبة مستندة الى ترك

الدليل الخامس من الاخبار

لزوم دفع الضرر المحتمل

احتمال المقدمية

يجاوز محله كما لو شك في جزئية السورة بعد تركها والانحناء الى الركوع فان كان الانحناء الى الركوع ناويا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة حينئذ نستصحب اذ المفروض ان الجزء ليس ركنا او عن اعتقاد
لزوم اجتهاد او تقليد فكذلك لقاعدة الاجزاء في الاوامر الشرعية او بالوجوب فيبطل صلوته بنفس الانحناء او عن شك فكيف ينحني الى الركوع وهو شاك في شرعية ادلة الاحتياط حين شكه سلمه
تامل فتفسد بنفس الانحناء ايضا فتم واخبار البراءة لا تنصرف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار البراءة تشمل ما ذا دار الامر فيه بين المحذورين
واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يترجح اخبار الاحتياط للاعتضاد بما مر فلا اقل من التساقط والرجوع الى اصالة الحظر هذا تنبيه

العمل بالاستصحاب الذي هو واجب للادلة الدالة عليه ثانيا نقول ان العقاب مستند الى ترك الاحتياط المعلوم لزومه بما مر من الاخبار المنجبر ضعفه بالاصلين
وبنا العقلاء **فان قلت** لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال وجوبه ولو كان قصد الوجه لازما من باب الاحتياط لزم تكرار
العبادات وهو مستلزم للعسر والحرج الشديدين الموجبين للاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال نظم المعاش المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد
عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم التحكم لعدم وجود المرجح قلنا اولا ان الاحتياط
انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبراءة في ماهية العبادة فلان اصل البراءة لا يثبت الوجه الواقعي
بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلان لزوم الاختلال المذكور ينقطع بعد وجوب القصد
فيخرج عن محل الاحتياط وثانيا ان لزوم الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي انكان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الاغلب فهو
ممنوع لقلة الشبهات او عدم وجودها وانكان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا
وانكان على فرض الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن فالملازمة مسلمة اعني لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية الظن وان خالفه بطلان
قلت انا بعد ما استقرينا في الشرعيات وجدنا معلوم الاستحباب غالبا ومعلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب **قلنا** الاستقراء
ان كان في جنس المطلوبات فمسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وانكان في خصوص المطلوبات التبعية فالاستقراء ممنوع لو لم ندع الاستقراء
على الخلاف **فان قلت** الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لاصل البراءة كقوله ع كل شيء مطلق فهو مطلق هذا ما لم يرد به امر وكلما كان
كذلك فهو مطلق وكذا غيره من الاخبار **قلنا** اولا ان معنى قوله مطلق انكان هو المرخص فيه فالاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق بل معناه
الاباحة وح لا يتم الاستدلال للقطع بانتفاء الاباحة السابقة وحصول المطلوبية اما وجوبا واما استحبابا فيخرج عن مورد الرواية وعلى فرض
التسليم **نقول** الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال ايضا وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بخلاف
الجوابين الاتيين **وثانيا** انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة تبعية ام
استقلالية لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان **فنقول** ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان
بالجزء المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل ويثبت التكليف فيها الا بوان المقدمة اعني الجزئية هنا مما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك
لان المقدمات ان لم تكن جعلية لا امر بل لغيره كوجوب الامر بالاتيان ذي المقدمة ويلزم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر
عبده بالاتيان بالمحتوى الانلاطوني واما انكانت المقدمات جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء والشروط المجعولة فلو لم
يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن المعبد مذموما في ترك الاتيان بها وكون بنا العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ثم وانصرف **قوله**
كل شيء مطلق ونحوه الى غير تلك الصورة نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ثم لا نا نقول الامر كما ذكرت في الجعليات لكن ذلك صحيح
بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين المقدمات الجعلية لهم لم يكن لازمة عليهم للاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع المجعولات
للمخاطب ثم نفق الاشتباه فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين اكليف وعرض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات الغير
المجعولة للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة الينا **وثالثا** نقول ان تلك الرواية معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضدة
المقام بالاصلين وبنا العقلاء **فان قلت** استصحاب الصحة بعد ترك غير المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء
الشرائط **قلنا** ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزءا او شرطا ينقسم الى بدوي حاصل قبل الشروع في العمل والى ثاني حاصل بعد الشروع
وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدوي او ثاني فهذه اربع صور **الاولى** كون الشك بدويا والمشكوك فيه كذلك كالشك قبل الشروع في الصلوة
في اشتراط ستر العورة فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب ولعل ذلك ايضا ليس من ظهور القائل **الثانية** كون الشك بدويا والمشكوك فيه ثانيا
كالشك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وهنا يمكن التمسك بالاستصحاب الفرضي بان يقول
لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة فيصح تكبيرة الاحرام والحمد فلو تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها واركع واسجد فيرجع هذا
الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي **وفيه اولا** انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة متوقفة على تحقق الصحة في الزمان السابق
على زمان الشك وتحقق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجه لفساد الجاهل بالوجه ان طابق الواقع والعلم بالوجه على الفرض موقوف على
الاستصحاب اذ بدونه لا يعلم الوجه وهذا دور مضمر بواسطة واحدة **وثانيا** ان المستصحب اما صحة الصلوة فهي لم تتحقق حتى يستصحب صحتها
في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فيه ان صحة الاجزاء السابقة ارتباطية ومرعى على صحة سائر الاجزاء **فنقول** ان
المستصحب انكان صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو فاسد لان المكلف بعد ترك السورة في البين يصير شاكا في صحة الاجزاء السابقة في بدو الامر ايضا
فيكون الشك طاريا والاستصحاب انما يعتبر في الشك الطاري لان المتبادر من قوله لا ينقض اليقين انما هو اليقين الاستدامي البقائي بعد الشك بالنسبة

في بيان الاستصحاب على القائلين بالاحتياط

في بيان لزوم الدور في القائلين

لا

وللخصم اثبات البراءة تمسكا باصالة عدم البيان فيما دار الامر فيه بين كون المشكوك جزءا واجبا او مباحا ولم يجد مفصلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام اذا كان المشكوك فيه مما دار الامر فيه
بين كونه جزءا ركنيا ام غير جزء ولا يعارضها استصحاب الامر بالصلوة اما لكونه مزيلا او لانه قبل اتمام الصلوة لا شك في بقاء الامر فيه ومما ظهر حكم صور الشك في الجزئية باقسامها الثلثة وحكم
ما لو علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية لاصل اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل الاخير اما للعمل باصالة البراءة والاشتغال او
اصلي البراءة وسلامة الاشتغال عن المعارض ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفسا وشككنا في وجوبه الغيري او علمنا بوجوب شيء للغير وشككنا في وجوبه النفسي
الى الزمان السابق وان كان هو صحة الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية فيفتقر الاستصحاب وان جرى ح وكان جاريا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب في نتائج
الظاهرية السارية بالنسبة الى الواقعيات كما هنا لعدم انصراف خبر لا ينقض بالنسبة اليه بل هو مبين لعدم **وثالثا** سلمنا حجية الاستصحاب في الشك السابق
والحكم الظاهري ايضا لكن في خصوص المقام لا اعتبر به لان بناء العقلاء على عدم اعتبار هذا الاستصحاب كما مر بل يحتاطون هنا واذا لم يكن بناء العقلاء على
اعتباره لم ينصرف اليه خبر لا ينقض ونحوه من اخبار الاستصحاب **ورابعا** نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما
اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة
اعم واخص مطلق لان اخبار الاحتياط اخص مطلق فتقدم ايضا **الصورة الثالثة** كون المشكوك فيه كليهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب
ح ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر وعلى الاول يكون التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل
بالاصل قبل الفحص على الثاني بالوجوه السابقة ايضا مضافا الى مساعدة الجاهل المقصر **الصورة الرابعة** ان يكون المشكوك فيه بدءا واثناء
في الاثناء كما يبنى من شك في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر فدخل في الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط فظن الشك في اصل التكبيرة ايضا
ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لان البناء على الاحتياط من اول الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب ح
للاجماع على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يحصل له الرأي والظن على الخلاف وان كان غير مجتهد بل بنى على ذلك منه من غير رأي فالقسام للوجوه السابقة
فتأمل **الموضع الثاني** في انه اذا شك في ركنية شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام فيه يقع في اقسام **القسم الاول** فيما اذا ثبت جزئية شيء
وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف ويمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة
الى الجاهل المقصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله **فنقول** الاجزاء المأتي بها قبل السهو كانت صحيحة فتستصحب بعد
السهو والالتفات اليه واذا كانت تلك الاجزاء صحيحة صح سائر الاجزاء ايضا للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية وفي البواقي يتم الامر
بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل دل على استصحاب فرع ثبوتها في الزمان السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على
الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل وادلة الشرطية في المشكوك الشرطية واصالة العينية
فيما شك في العينية والكفائية فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع اعتباره
اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فهو هنا على الاحتياط سواء كان الواجب صلبيا ام تعبديا لكن في التوصليات بناؤهم على الاحتياط
اجماعا وفي التعبديات بالفقاهة وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتد به على الاستصحاب سوى الاثر
المذكور **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي ايضا بالنسبة الى الجاهل المقصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة
انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجزئ للقاعدة
المقررة في محلها فلا يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك ايضا دور لان الحكم بعدم
الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون المأتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه
موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم
الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها مقيدة اذا لم يقم على خلافها المقاد دليل وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول
اخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال **ومنها** استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه
في الاثناء وتقريره كالسابق وفيه منع اعتبار الاستصحاب مضافا الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور مع كون الشك في الشك ساريا
ومنها قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق وفيه انا
سلمنا القاعدة لكن المستدل به ان اقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب
عليه لانا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه ح مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب الثاني
للركنية او الاعادة كما هو مذهب من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى الاشتغال لان الشك في المكلف به
فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني وكل
منهما يجري الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف مخير بين الامرين اذ لولا لزم المخالفة القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع
لانا الاحتياط والاتفاق قائم على حسنه فلا بد لقاعدة الاشتغال من الاحتياط على هذا القاصر الشاك في الاثناء بعد السهو في غير تلك الصورة بتم
الاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان لكن ضميمة اجماعنا المركب لصالة الاشتغال المقدم على ضميمة الاجماع الاخر وهي اصالة البراءة
مضافا الى كثرة مواردها واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر لا تحتاط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال

الصورة الرابعة في الشك في المشكوك

في الشك في الركنية

في حجية قاعدة الاجزاء

في حجية قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر

وأما لو علمنا بان الشيء واجب غيري اي مقدمي وشككنا في انه جزء العبادة ام شرط فعبادي ام شرط مطلق فقد يدور الامر بين الاول والثاني او بين الاول والثالث او بين الثاني والثالث او بين الثلثة وهل هنا اصل يرجع في مقام التميز ام لا اصل في البين ام الاصل يختلف بحسب المقامات وجود وبما نظهر الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم ومقدمة الواجب والنذر وفي اشتراط النية القربة في المباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح ونحو ذلك والغالب حصول التميز بمراجعة العرف تتبع

سلمه عن المعارض فيظهر مما ذكر ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولازم عدم الاعادة وان هذا الاتيان ناقصا ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على الابطال والاعادة وحرمة الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال ولا ريب انها تقتضي حرمة الاتمام ثم الاعادة لا الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول اولا بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا بانقضاء اتيان المامور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشك في الركنية لا يقال ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو كان ذلك لدليل وارد على قاعدة الاجزاء لم يتوهم ورود للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا ليس منحصرا بقاعدة الاشتغال لما عرفت من الاستصحاب وبناء العقلاء وخبر الاحتياط وعن الاشكال الثاني بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليسوا من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون لهما من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا محذور **القسم الثاني** في انه لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية على فرض الجزئية كان يفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه ليس بجزء اصلا فهل الاصل الركنية ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلوجهين احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب وثانيهما ان الشيء مما شك في ركنيته وكلما شك في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة هو الحكم بجزئية الشيء المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب اما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما الثاني** فلفرض اصالة عدم الركنية فيما شك في ركنيته لكن رعاية هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة عدم الركنية بالاجماع المركب فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة الجزئية بالاجماع المركب فتعارض الاصلان لضميمة الاجماعين المركبين لكن الاجماع الذي ضميمته اصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومدرك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو فقاهتي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال فضميمة احد الاجماعين اقوى فيقدم ويثبت الجزئية والركنية معا **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية رعاية للاصلين غير واضح في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفاء ظاهرا نعم في الواقع نقطع بان العمل بالاصلين لا يمكن لعدم القطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر **قلنا** نعم الا ان العمل مطبق على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار امرهم بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير ظاهرا مع القطع بخلافه في الواقع **القسم الثالث** لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل ايضا الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية فلانه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية ومر ان الاصل فيه ذلك هذا بناء على المختار من اصالة الجزئية عند الشك فيها واما اذا قلنا باصالة الجزئية واصالة عدم الركنية نحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا باصالة عدمها فلا نحكم هنا بشيء من الجزئية والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل ماذا الاظهر الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما هو لازم كون وجوبه نفسيا ولاصالة الاشتغال بالنسبة الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدمة له ام واجبا على حدة غير مرتبط به **فنقول** لا بد من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمامور به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدمية ذلك الشيء له لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم انه اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع اتيانه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام بين الصلوة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان وجوب ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا بتقليد بالامر بعد مطلوبيتها ام مرددا بين التوسعة والفور او بين شقي الفور او غير ذلك سواء كان المامور به مثلا كالترتيب في القراءة مثلا او قولا كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا والسر في عدم الفساد ان المسئلة راجعة الى ان الامر بشيء هل يقتضي النهي عن ضد الموسع او عدم الامر به ام لا يقتضي شيئا منهما فعلى الاخير كما هو المختار لا نسلم انه اذا ترك رد السلام المامور به المضيق في اثناء الصلوة واشتغل بضد الموسع بالنسبة اليه اعني الصلوة واجزائها فانها موسعة بقدر السلام على الفرض واما على القولين الاخيرين فنحكم بفساد العبادة اما للنهي عن الجزء الذي يرد محل رد السلام او لعدم

في التناقض في الاول

في القسم الثاني

في القسم الاول

في القسم الثاني

في القسم الثالث

في الموضع الثالث

اصل اذا علمنا بالتكليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا استقلاليين وكانت الشبهة مزادية سواء حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في منزوحات البئر بناء على وجوب النزح تعبدا او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة ولم نعلم انه يستغرق طال ام ستة او من تعارض صورة والاقل والاكثر معنى فهل الاصل ح الاحتياط ام البراءة وجهان اقويهما الاخير لان الاصل عدم تعلق التكليف بالزائد مضافا الى جملة مما مر هنا بقا من الادلة واما المقتضي للاحتياط فتامل

الامر على التقدير ثبت الفساد الموضع الرابع لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم بالغيرية ايضا لما عرفت من ان الغيرية عند الشك فيها فنقول هذا الشيء واجب نفسي وغيري ثم وانه لو علم بكون شيء موقوفا عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة ام شرطها فهل الاصل الشرطية ام الجزئية ونظهر الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فيتوقف المكلف اتيان الماهية المركبة من هذا الجزء وسائر الاجزاء عبادة ايضا ومطلق العبادة عبادة عما يشترط فيه النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزء فلا يجزي مباشرة الغير ايضا وان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب ويظهر ثمرة اخرى في بعض الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسئلة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزء داخل به عمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال بالماهية او صحتها وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط انما كان مستندا الى الدليل اجتهادا فعليه البيان وان كان الدليل فقاهتيا حاكم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو قاعدة الاشتغال فلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك الورود بين الجزء والشرط فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاطباق العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط بحسب الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد فيه نظرا ايضا لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا اي في الاجزاء والشرائط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي او الوضعي ام كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة مع ان عد غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بناؤهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا وايضا حكموا بفساد صلاة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وقالوا بانه مع ان طهارة الثوب شرط فان قلت فرق بين المعاملة والعبادة فان المعاملة في صحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فلما فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم فالمطابق من العبادة فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم فلعله يقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من باب عدم العلم بالمسئلة بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة قلنا الكلام متين لكن القدر المسلم من المثال المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادة بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملة التي لها مدخلية وارتباط بالعبادة كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المعتبر مجرد المطابقة واللا مطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل الاصل الشرطية ام الجزئية نظرا بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال تقتضي اتيان المامور به المبتني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما يحصل اذا اتى بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال يقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم تلك الثلثة كونه جزء لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور وفيه اولا ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما اشعر به قول الشهيد وهي الشرط مشعر فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب النية للنية يستلزم التسلسل وهو باطل وثانيا ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادة كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالغسل ومنها ما هو مردد بين الامرين ومشكوك فنقول ان الذي شك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة واما لا يعلم انه على فرض الشرطية هل هو من ذي القسمين عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال واثبات لزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم الا فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلثة ح على التقديرين الشرطية والجزئية واما اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية عبادة ام معاملة فغاية ما يحصل من قاعدة الاشتغال نفي كونه شرطا معامليا ولا يلزم من ذلك الجزئية كما لا يخفى وثالثا ان ذلك لا يتم فيما لو ندر المكلف اعطاء درهم الى من يجز من العبادة في شخص يماشك في جزئيته وشرطيته فان اصل البراءة ح يقتضي الشرطية والا لزم كون النادر متعلقا به التكليف والاصل عدمه فالحق ان يقال ان الاصل يختلف بالنسبة الى الموارد فقد يكون الاصل الشرطية كما مثلنا وقد يكون الاصل الجزئية كما لو ندر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لمن في شرط العبادة في شخص يماشك شرطية وجزئية فالاصل الجزئية لما قلنا من اصل البراءة ثم اعلم ان التمييز بين الاجزاء والشرائط وجدانا وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده كب المعجون الفلاني ولكن استمع في كيفية تركيبه فاعلم انه يتوقف على الدواء الاول الياقوت المسحوق الثاني كون السحق بالحديد الثالث المرجان المسحوق الرابع كون سحقه في الليل الخامس الزبد السادس كونه من البقر فانك لو راجعت وجدانك وتاملت علمت ان الاول والثالث والخامس اجزاء والباقي شرائط ومن عليه ما لو امر الشارع بالصلوة وقال انها تتوقف على الركوع والسجود والقبلة وكون السجود على التراب لوجدنا حاكم بجزئية الاولين وشرطية الاخيرين المقام الثاني فيما لو دار

في بيان الاصل فيما لو شك في غيرية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته

في بيان ان التمييز بين الاجزاء والشرائط وجداني

فان كان الاشتغال ففيه انه ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفس الامري فلم يثبت من الاول والاستصحاب فكذا وبناء العقلاء فهو غير ثابت لو لم يكن على الخلاف
او احتياط فلا جابر لها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين المتباينين وكانت الشبهة حكمية وكان الجمع محصلا للامتثال قطعا فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار
الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة مثلا ام البراءة بالتخيير في اتيان ايهما شاء وجها واما احتمال القرعة او طرح الامرين او تعيين احدهما بلا معين ففيه ان الفساد اظهر لوجهين وجوب الاحتياط
بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واحتياط الاحتياط المتجه هنا بذهاب الاكثر وما ذكر مضافا الى لزوم المخالفة القطعية على الاخير اي التخيير من حيث الحكم الواقعي مطرد من
حيث العمل ايضا ان قلنا بالتخيير الاستمراري نتائج

الامرين بين الاقل والاكثر مع كونه الاقل موجبا للامتثال بعده وان كان الاكثر مطلوبا في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة البراءة
او الاحتياط **فاعلم** ان هذه مواضع **الاول** فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر هنا ناشيا عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما لا والاظهر هنا
البراءة لا نفي المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي للبراءة **اما الاول** فلان المقتضي للاحتياط انكان هو قاعدة الاشتغال ففيه انه ان اريد الاشتغال
بالنسبة الى الاقل فالمفروض ان المكلف اتى به وحصل الامتثال وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر والامر النفس الامري المردد بين الامرين
فالاشتغال ممنوع لاحتمال الغائب مشاركا مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغائب ايضا الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر
الاقل فيكون الشك في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وايضا الشك انما هو في بقاء التكليف وارتفاعه والاصل البقاء لانا نقول لقد الذي
حصل العلم بكون المشافه مكلفا به هو الاقل واما الاكثر فمشكوك فيه يدفع بالاصل ومشاركة الغائب مع الحاضر حتى فيما لو كان التكليف فيه معلوما
ولو بالاجمال غير ثابتة وانكان المقتضي للاحتياط الاستصحاب فلنستصحب اما التكليف بالاقل فهذا حصل واما بالاكثر او الامر النفسي الامري فهما لم يثبتا
او لا حتى يستصحبا وان كان المقتضي للاحتياط بناء العقلاء فهو غير ثابت هنا لو لم يكن على الخلاف وانكان المقتضي للاحتياط الاخبار المذكورة
سابقا فهي ضعيفة لا جابر لها هنا واما المقتضي للبراءة فهو اكثر الوجوه السابقة من اصالة عدم الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم
وجوبه لو لم يكن الامر دائرا بين الوجوب والاستحباب والا فهما معارضان بالمثل ومن دفع الاكثر واطلاق الاجماعات المنقولة والبرهان العقلي وبناء
العقلاء والاخبار والآيات **الموضع الثاني** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن اجمال الدليل كما في قوله زكوة الفطرة صاع
من الغلات لو كان تفسير الصاع خلافيا ومردد بين تسعة ارطال وستة ارطال والاظهر هنا ايضا البراءة لما مر في الموضع السابق وانكان الحكم
بالبراءة دائرا بواسطة من هذا الموضع **الموضع الثالث** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين اللذين
يكون مرجعهما في المال الى الاقل والاكثر وفي الظاهر الى المتباينين مع العلم بعدم دخلية الخصوصية كما في قوله ان ظاهر فضة بمثقال من الذهب
وان ظاهر فضة بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب والفضة بل يكفي قيمتهما والاظهر هنا ايضا البراءة لما
مر **المقام الثالث** فيما لو دار الامر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما
لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى القرعة ايضا فاسد لان من يقول بها على فرض وجود القول به انما
يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعي لكنه يقول ان ههنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة ولا ريب في بقول بوجوب القرعة وجوبا شرطيا يعني
المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما لزم عليه القرعة لا وجوبا نفسيا بان يكون اثما في ترك القرعة فبعد ما عرفت انه يسلم الاشتغال بالواقع فلا
الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد فالقرعة ح خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعي وجود ذلك الدليل ونحن
ننكره ونقول ان الدليل على القرعة انكار وانه قطعية الغنم **ففيه اولا** اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام **وثانيا** انها خاصة بمورد
الغنم لا عموم فيها والتعدي يحتاج الى الدليل وانكان الدليل قوله القرعة لكل امر مشكل ففيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه وثانيا
انها منصرفة الى الموضوعات وثالثا انها ضعيفة لا جابر لها فانحصر الامر في الاحتياط بالجمع او البراءة بالتخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه
الاول اما الاشتغال **فان قلت** ان الاشتغال انكان بالنسبة الى الامر النفسي الامري فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وانكان بحسب الظاهر ففيه
ان الفرد المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدهما والزائد الاصل عدمه **قلنا اولا** ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك
مع الحاضر الثابتة في حق كون المكلف به معلوما بالاجمال كما هنا سلمنا ان قاعدة الاشتغال في مثل المقام اعني ما لم يكن معلوما بالتفصيل
ثابتة لكن نفيها ايضا غير ثابتة فيحتاج كون المكلف به الواحد المعين نفس الامر المقتضي للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف به الواحد المبهم
الكلي المقتضي للتخيير فيجري قاعدة الاشتغال ويتم المطلب سلمنا عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن اقول بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به
انكان الاول فالمطلب ثابت وانكان الثاني فهو مستلزم لا محالة وجوب شيء في الظاهر مع القطع بعدم وجوبه في الواقع لانه المامور به الواقعي هو واحد معين
فيهما لا الواحد الكلي فهذا مخالفة قطعية بحسب العمل ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضا اذا اتى باحدهما في جميعه باخرى في اخرى
واما على الاحتياط فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوي فيندفع المخالفة الثانية اعني المخالفة في مقام
العمل لكن يرد عليه ح المخالفة الاولى مضافا الى انه خلاف الظاهر عن التخيير وانه مستلزم لكون المامور به واحدا معينا في الواقع فيقتضي الاشتغال
الاحتياط ويتم المطلب ولا يكون معنى للتخيير لانه عند التخيير وعدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعي عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم
للعسر الموجب للاختلال بغير ملاحظة وجوب الاحتياط في المقام السابق اعني ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر كما مر فيحصل من الهيئة التركيبية
العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك مزيل كثرة الشبهات وهي غير كثيرة على مذهب مدعي فتح باب العلم او شد مع حجية الظن كما هو المختار فلا اعسر ح الثاني
استصحاب الحال وتقريره واضح ولو اورد الخصم انما اورد على قاعدة الاشتغال فالجواب ما مر **الثالث** حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين

حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

وأما نحن فلا نقول بوجوبهما معًا اصالة بل بوجوب الواحد المجمل الوافي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فعلى المختار لا شيء عليه للبراءة وعلى البراءة الى
بالممكن ولو تمسك الخصم باخبار البراءة او اخبار التخيير في تعارض النصين فالجواب عنهما ظ من وجوه ولا فرق فيما ذكر بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل تتبع

المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بنا اهل العقول الخامس الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط المنجبرة ببنا العقلاء والقول بقلة
بل بندرة الاكثر فلا يضر ضعفها **فان قلت** ان مقتضى اصالة عدم الدليل واستصحاب عدم الوجود وندرة المعظم والاجماعات المنقولة وبنا
العقلاء والقوة العاقلة والآيات والاخبار البراءة والتخيير **قلنا** اما الاولان فهما معارضان بالمثل **واما الثالث** ففيه ما عرفت من نقل
المعظم الى الاحتياط بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى هنا وبنا العقلاء
وعلى الاحتياط **اقول** ولا تخلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضا واما الاخبار والآيات فلا بالقلب يجاب اذ كما للخصم ان يقول ان الواحد
المعين النفس الامري مما لم يرد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم مما يمكن عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر بالواحد الكلي
مما لم يرد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق ما هو جوابه فهو جوابنا **وثانيا** بان الآيات والاخبار مقتضاها
نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم يعلم بورود الامر به وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى
ظواهر الآيات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما ورد المقام ومعه لا يبقى دلالة **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما باخراج
الموضوع راسا عن تحتهما كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق اعم من ان يكون مع البدل او بدونه الا الشيء
الذي نحن بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق ومجوز تركه انكا مع البدل وهو الجمعة وبالعكس ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص لانه لا يوجب اخراج
الموضوع راسا بل اخراج بعض احواله فتم المطلوب **قلنا** هيهنا امور الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل وترك الكل والاخير مقتضى
دليل البراءة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخراج المقتضي
للاحتياط لم يكن الاول ارجح فتصير مجملة وتسقط الاستدلال لحصول التخصيص بالمجمل في الفا الموجب لعدم حجيته **وثالثا** ان تلك الآيات
من الاخبار والآيات معارضة باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر سلمنا التساوي والتساقط فبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض
قلت مقتضى الاخبار العلاجية التخيير فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولا** نمنع انصرافها الى ما نحن فيه وسيما وان مورد بعضها هو تعارض نصين
احدهما يامر والآخر ينهى وما نحن فيه ليس كذلك **وثانيا** ان الظ من التخيير في تلك الاخبار التخيير البدوي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من
صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام وهو مع انه خلاف ظ لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام
العمل اذ الاتي في كل جمعة مثلا بواحد منهما **وثالثا** انه لا يحصل من تلك الاخبار الوصف للاختلاف بينها لان مفاد بعضها التخيير وبعضها
الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعا** انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد المذكور سابقا
بالامور المذكورة **وخامسا** سلمنا التساوي والتساقط بقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط
والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب لواقع النفس
الامري والا فلا عقاب ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب الاظهر الاول لما مر في مقدمة الواجب من استحقاق العقاب
على ترك ذي المقدمة وان كان تركا حكميا لا حقيقيا وهو هنا حاصل ترك احد المحتملين اي احد الامرين ولانه خالف قوله ع لا تنقض اليقين ابدا بنقض
اليقين بغير اليقين والمخالف للنهي اثم ولانه خالف الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا عن كل من
الامرين من اول الوقت الى اخره او الى ان ينقضي زمان تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما واما اذا لم يتمكن
من احدهما من اول الوقت مثلا فلا يجب عليه شيء حتى الفرد الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف الصرف لاحتمال كون المكلف به الواحد
المجمل المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير الممكن فيه هو ذلك الواحد فلا يكون مكلفا في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف رجع الى
البراءة ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض الدليلين الراجعين الى المتباينين ظاهرا واما اذا كان الدوران بين المتباينين ناشيا عن الدليل المجمل او عن
المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهرا والى الاقل والاكثر ما لا سواء كان مع القطع بمدخلية الخصوصية او مع عدم القطع بعدم المدخلية فالحكم فيه
ايضا هو الاحتياط لما ذكر فتامل جدا ثم الكلام الى هنا انما كان في المجمل العرضي المرادي واما المجمل العرضي المصداقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف
فالكلام فيه يقع ايضا في مقامين **المقام الاول** فيما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وذلك على قسمين اما ارتباطي اي لا يحصل الامتثال بالاقل
اصلا لو كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب الحكم فيه الاحتياط لكن لم نجد لذلك مثالا في الشرعيات في الشبهة العرضية المصداقية واما استقلالي
اي يحصل الامتثال بقدر ما اتى به من المصاديق وان كان الواجب في الواقع الاكثر كما لو اشتبه الفائتة في عدد محصور والذي كان واما التمثال لذلك
باشتباه اخر رمضان بشوال واول الطهر باخر الحيض فلا ربط له بالمقام لان الامر فيهما دائر بين الواجب والحرام ومحل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب
غير الحرام وكيف كان الاظهر في المقام ان يقال ان المحتملات ستة الاول لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البراءة **الثاني** التزام الاحتياط
بالنحو المذكور ما لم يحصل الظن بالبراءة وبعد حصول الظن بالبراءة يبنى على الظن **الثالث** الرجوع الى البراءة بالاتيان على ما يتفق باشتغال

في القول بالتخيير في المقام

فيما دار الامر بين الاقل والاكثر

اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا دار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم مقدارها فهل يرجع الى القرعة في كميتها
او عليه دينا لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة او الى الشغل فيأتي بالمشكوك الى ان يعلم البراءة او يظن بها ان قلنا بحجية الطريق في الموضوع الصرف او الى البراءة فيأتي بالمتيقن
لا بالمشكوك مطلقا او ما لا يظن بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطاري وجوه ثلاثة

الذمة به لا غير الرابع الى الرجوع الى البراءة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال به بناء على حجية الظن في الموضوع الصرف الخامس ما يحكى عن جامع
الرياض ففي الشك البدوي يحكم بالبراءة وفي الشك الطاري على الاحتياط الاستصحابي وهذا الكلام يحتمل احتمالات اربعة **احدها** الزام الاحتياط في
الشك الطاري ما لم يحصل القطع بالبراءة وكذا في الشك البدوي والبراءة ما لم يحصل القطع بالاشتغال **وثانيها** اعتبار الظن في المقامين فان ظن بالبراءة
كان في الاول في عدم لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال كان في الثاني في عدم جواز العمل بالبراءة **وثالثها** اعتبار الظن في الشك الطاري لا البدوي **ورابعها**
بالعكس السادس القرعة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان يتيقن البراءة اعني الاحتمال الاول لوجوه **الاول** ان الالفاظ اسماء
للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله ع اقض ما فات اداء الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامرية
وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولا نم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك التنجيزي للقضاء والدين لكنه خرج بالاجماع وبقي
صورة الشك في المقدار مندرجا تحت الكلام فنقول ح التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل يشك في صورة سقوط
الامر والاصل بقاؤه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر لا حضور الامر بالاقل او الاكثر هذا مضافا الى قاعدة
الاشتغال لان الاشتغال ثابت فالمكلف به مشتبه فلا بد من تحصيل اليقين بالبراءة وان قلت بما قلت في السابق من ان الاشتغال هل هو
بالنسبة الى الاقل او الاكثر او الامر المردد فقد مر جوابه عنه مضافا الى ان تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك لذي المقدمة حكما فهو مستحق للعقاب
فالدليل الاول وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين اللذين كل منهما متمان للمقصود بعد الفرض المذكور فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ
الى الامور النفس الامرية ممنوع اما قلت سابقا من انصرافها الى المعلومة في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجبت عنه سابقا بان الفاسق منصرف
الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب يأتي في كلامك ههنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي ندعيه هنا هو
من الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه
مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات اداء الدين اذا علمنا بفوات فريضة واشتغال الذمة بها في الجملة وان لم يعلم المقدار فلا بد من الاتيان
بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو عدم اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان
بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو شك بدوا في فوات فريضة وجود دين في علم اجمالي بتحققها في الجملة فهنا نقول لا ينصرف اللفظ
الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال اذا لم يعلم حتى اجمالا لوجوب الفاسق بين المتبينين التابعين اهل العقول
فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر بحيث يسكنها العبد الى يوم التاسع العشرين فشك في يوم الاتي من هذا الشهر انه هل كان بناؤه على الاحتياط او كان
ملتزما به والفرق بين هذين الدليلين وسابقه ان هذا انتقال من اللازم الى الملزوم فيكشف بناؤهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما
الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم او لا فان قلت لعل بناؤهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور لعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر
الاتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب في الزمانيات بمعنى اجزاء الزمان وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كتمسكهم
باستصحاب النهار في صورة الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك لان المستصحب انما هو الاجزاء
السابقة على زمان الشك وعدم دخول وقت الفجر انما كان الاول نفيا لان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بمجيء اللاحق لانه غير قار الذات وان كان التأنيف
ان الشك في الحادث لانا نقطع في الان المشكوك فيه بتحقق زمان لكن لا نعلم انه من النهار او من الليل ثم الثالث الاحتياط المنجبر ضعفها بنا
العقلاء ولقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان قلت ان لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان تحتاط فيما قلت لو قال المولى لعبده اكرم العلماء
فصار عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد شك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على
اصل البراءة في الباقي المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه
الاحتياط فيما ذكرت من المثال ووجه الفرق ان التكليف في قولنا اكرم العلماء متعلق بحسب فهم العرف باكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد
شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فالمطلوب متعلق لا متعلق فان المتبادر من قوله اقض ما فات ليس الا نحو سعي داعي
الدين النفس الامري الفائت والواقعي فالشك فيه شك في المكلف به فلا بد من الاحتياط الا ان يقال ان الشك في زيادة الدين الفائت ايضا يرجع
الى الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل عدمها لانا نقول ان الشك في الفائتة شك في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل
عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم ان لا يفوت الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر
مضافا الى ان كلامه في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه ايضا اذ هو يتم فيما شك في العدد الاستقراري واتحاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشرين
مرات او عشرين مرة واما اذا علم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا ولكن هذا التحقيق الذي يقتضيه الدين

في دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية

فيه تحقيق

بالجزء

والاصح انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد دينارا في الوقت المعلوم ثم شك في انه استقرض منه دينارا اخر في وقت اخر ام لا ولا في وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة وادى بعضا لا يدري مقداره للاستصحاب واما في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا في عقد واحد لا يدري مقداره ونحو ذلك من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البراءة مطلقا لان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنها لا تنصرف الى المشكوك البدوي تدبر

بالبراءة على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا وان الوجوه الثلثة للاحتياط الا انه نعم قد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام الحكم بالبراءة وان **قلنا** ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص المقام الاحتياط **وان قلنا** بالبراءة من حيث القاعدة فلبعض تمثل الاولا بعض الامثلة بخصوص المقامات الموجود فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم شرح في بيان ان القاعدة هي البراءة مطلقا فنقول اما المقام الذي يحكم فيه البراءة للمرجح الخارجي فكما لو علم بانه استقرض من يد اول الشهر كذا وشك في انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا فنقول بان قاعدة الاستقراض ثانيا واصالة عدم اتصال المطالب المستقرض على فرض الاستقراض يقتضيان الاقتصار بالاقل واما المقام الذي يحكم بالاحتياط للمرجح الخارجي وان كنا عاملين بالبراءة قاعدة فكما لو شك ان الفائتة منه اربع فرائض او خمسة **فنقول** يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه للاصلين الاولين اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان الصغرى اعني قولنا هذا فائت اذا ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان مفهوم الاصل هو ترتيب احكامه عليه من احكامه لزوم القضاء **الثاني** استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه في وقته فيستصحب بقاء الامر بعد مضي الوقت وبقاء ان المكلف مأمور به حتى يرتفع الامر للاستصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر لم يتعلق بطبيعة الصلوة بل بها في الوقت الخاص فالمأمور به الماهية المقيدة قد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر يقينا لعدم ارتفاعه نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب ثم الاستصحاب لكنه خلاف هل وخلاف التحقيق ايضا **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء وباتيان الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان الماهية المطلقة الثابتة مطلوبيتها في اول زمان الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوبة في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ايضا ولما يكون كذلك فانكان الاول ثبت تعدد المطلوب وانكان الثاني لزم تجدد الرأي وهو محال في حق العالم بالعواقب **وثانيا** انا لو اقتصرنا على قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا وقوله اقض ما فات الى الغروب يفهم تعدد المطلوب قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فراجع الى المولى من اهل العرف بقول لعبده اشتر اليوم منا السمن فلم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا فيحصل الكشف للعبد انه المطلوب من اول الوقت انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر بالتعجيل لمصلحة اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نم فهم العرف كذلك لانه يحتمل كون الامر الثاني من المولى باشتراء السمن لتجديد امره والى ذلك دليل على نفي هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن ذلك الاحتمال يجري في حق العالم بالعواقب وانكان ممكنا في حق غيره فتدبر **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر بالقضاء على اتصاف الماهية بالصفة المحسنة المقتضية لتعلق الامر بها بعد فوات الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها في الوقت ايضا ام لا انكان الاول فالمطلوب ثابت اعني مطلوبية الطبيعة المطلقة في الزمان السابق فيستصحب وانكان الثاني لزم تبدل الصفة لا تبدل الطبيعة وخلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تما لزم الاحتياط في الشك السنخي في وجوب القضاء في الذمة وان لم يكن في البين معلوم الفوات اصلا لجريانهما هنا ايضا وانت لا تقول بذلك **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكنه خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين اعني اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك في وجوب القضاء في الذمة اذ كان شكه في تعلق الامر بقضائه سببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان فوات الفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعي فيجب قضائها ايضا للاصل **الثاني** اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ح ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط بالدليل الخارجي صوم يوم شك انه اخر رمضان او اول شوال فبناء العرف على الصوم الذي ان العبد لو شك في ذلك بعد قول المولى له اسكن في الدار تمام شهر رمضان كان بناؤه على السكون في اليوم المشكوك فيه لعل الشرع بناؤه هو اصالة عدم دخول الشهر الاتي وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب في امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العرف فيصح استصحاب عدم دخول الشهر الاتي واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك في وصول زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الاخيرين بالاستصحاب الوجودي وهو استصحاب اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لعدم المستصحب كما مر فلا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف كان فالاستصحاب صحيح والقول بان الشك في الحادث غلط بل الشك في الكل انما هو في الحدوث وفي اول الشهر فلان تمامية الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثني عشر والاصل تأخر تمام سيره الى الغد اما في النهار فلان اجزاء الزمان وانكانت غير قارة بالذات الا انها تدريجي الحصول لا يوجد الجزء الثاني منه الا بعد الجزء الاول فعليه نقول ان اصالة تأخر الحادث تقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث المقطوع الحدوث بخلاف ما لو كان اخر جزء من النهار فان اللازم ح ليس حدوث الحادث ولا ريب ان اصالة تأخر الحادث تقتضي عدم اول الليل فكذا في النهار اذا عرفت ذلك فنرجع الى بيان ان القاعدة من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية هي البراءة فنقول لا مقتضي للاحتياط هنا الا امور من الوجوه الثلثة وهي غير تامة اما الاول فلانا نقول ان قوله اقض ما فات وادّ حقوق الناس ونحوهما يحتمل بحسب انفهام العرف احد امور اربعة **الاول** انه يجب عليك قضاء الفائت النفس الامري كائنا ما كان علمت بالفوات ام لا وعلى هذا يكون خروج صورة الشك السنخي وعدم الالتفات من باب التقييد فيشمل الرواية بالملاقاة ما نحن فيه اعني دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة العرضية المصداقية فيجب الاحتياط **الثاني** الفائت المعلوم بالعلم التفصيلي يجب

فالمقام الذي يحكم بالاحتياط للمرجح الخارجي

بناء دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة العرضية المصداقية

وانما مصيرها المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالا والمعلوم في الجملة يحمل الى معلوم تفصيلي ومشكوك تفصيلي فيعمل في كل
على مقتضاه وليس للاحتياط ما يعتمد عليه اقول لا قرعة بعد ارتفاع الشبهة بالاصل والظن في الموضوع الصرف ليس حجة اصلا اذا دار الامر بين المتباينين بعد العلم الاجمالي
في الشبهة المصداقية وكان الشك في المكلف به نفسيا كدوران الفائتة بين كونها صبحا ام ظهرا او غيريا كاشتباه جهة القبلة فطرح الامر وارتكاب المخالفة القطعية مخالف
للاجماع ولا نصر في الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا لا يحكم القرعة والقرعة لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين في بناء العقلاء واخبار الاحتياط وما مر من الانصراف الى
المعلوم ولو اجمالا والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب وبالتخصيص بالجمل نحو ما يجري في المرددة في مثل الظهر والجمعة وبمعارضة اخبار الاحتياط ولو لزوم الجمع على نهج وحدة العقاب
بناء على ما مر في مقدمة الواجب

من ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذا اتى باحدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون المأتي به هو الواجب الواقعي

قضاء لا غير وعلى هذا لا يجب القضاء في الفائتة المعلومة اجمالا المرددة بين صلوات مثلا الثالث الامر المعلوم ولو اجمالا لا يكون المعنى اقتضاء ما علمت
فوائته ولو اجمالا لا ولا نزم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة بين فرائض واما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثلا
نحن فيه فلا يجب ايضا الزائد الرابع ان الامر المعلوم في الجملة من الفائتة يجب اتيانه والمعنى انه يجب الاتيان بالفائتة النفس الامرية ان كنت عالما بالفوات
في الجملة فيخرج المشكوك السنية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا ايضا فيجب الاحتياط متى علم الفوات في الجملة وبالجملة على
على الاحتمال الاول والاخر يجب الاحتياط فيما نحن فيه بالنسبة الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان
ان ايا من المعنى مفهوم من الرواية ونحوها عرفا والاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا نم الظهور في غيره ايضا
فتصير مجملة ويسقط الاستدلال ويرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائتة المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث
والشك فيما هو اعم من الرواية لا مناص عن الاحتياط لدوران الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده
ولا نم ذلك الاحتياط فاما حجية الاشتغال في الالفاظ دائر مدار حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيها من باب الاستصحاب لان الدليل ان كان هو الكتاب
فهو ساكت عن هذا الباب وان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب فهي غير مصروفة الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت
وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب السبب المنحصر بالوصف فهو غير حاصل هنا واما الثاني اعني بناء العقلاء فلان بناءهم
في المثال المفروض وان كان على اتيان الزائد المشكوك ولكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر او لاستصحاب
عدم دخول الشهر الاتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط مع ان الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط مطلقا من حيث
هو احتياط واما الثالث اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار
بهما فظهر ان المقتضي للاحتياط مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الزائد المشكوك فيه
مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب ان مسألتنا
هذه من الموضوعات وليس شأن الشارع بيانها قلنا لا منافاة بين خصوص موضوع حتى يتبين الموضوع وليس شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي بمعنى
انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه
الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد اما متعاقب تركه لم لا ان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول
فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل او الى ترك الاحتياط الى عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر ثم انك عرفت في صدر المقام ان الاحتمالات
ستة الاول الاحتياط مطلقا الثاني الاحتياط مقيدا بعدم الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالبراءة الاشتغال الخامس
التفصيل بين الشك البدوي والطاري السادس القرعة وعلمت ان الحق هو الاحتمال الثالث لقضاء النبوي اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط مضافا الى
لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني ايضا على حجية
الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وان اقتضى في الشك البدوي من
العمل بالبراءة لكن مخالفته في الشك الطاري ليس في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال مصرح لكن بناء العقلاء
على عدم هذا التفصيل بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البراءة كذلك واما السادس فلا يعتمد دليل معتبر عليه المقام الثاني
فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موقعين الاول فيما كان الشك في المكلف به المشتبه نفسيا
كدوران الامر في الفائتة بين كونها ظهرا او مغربا او غيريا كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي
فلانا ان نظرنا الى الاحتمالين معا ولم نات بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان
اللفظ منصرف الى المعلوم اعم من العلم الاجمالي كما نحن فيه ومن التفصيلي وان راجعنا الى القرعة لجبر قطيعة الغنم او الجبر المتم فقد عرفت فساد مدرك
القرعة وقد مر الجواب مفصلا فان الجبر الاول مخصوص بمورد والثاني يحتاج الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية
سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضا ضعيف وان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما
مفقودان لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من النادر العرفي وبناء العقلاء والاخبار والاحتياط ليس الا الايات والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت
فسادها بالنقض اولا وبتخصيصها بالجمل ثانيا ومعارضتها للاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نهج اتحاد العقابين لا
يكون في اتيان احدهما واتيان الاخر عقاب اذا كان المأتي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة الواجب من ان ترك الحكمي
كالحقيقي ولما مر من خبر الاستصحاب ومن خبر الاحتياط المقتضي كل ثلاثة لاستحقاق العقاب ترك احدهما وان كان الاخر المأتي به الواجب الواقع
فتعين لبطلان تلك الاحتمالات عليه اذا كانت الجهة معلومة بالصفة لتفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي

فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية

وحكم

ولكنه لم يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكانت مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو بناء على ح فيجب ح اشتراط القبلة ايضا ويحتمل الخصوص اشتراطها
بغير تلك الصورة فيرجع الشك الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد مر ان الاصل الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المتباينين مع كون الاشتباه
في مصداق المكلف به كواجد المني في الثوب المشترك فلا تدري ايهما جنب ومكلف بالغسل وكما في خنثى وهو وطئ المرأة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى
في الواقع بعد ابوابه واقعا او للحصر الخارجي اما رجل او امرأة وان اشتبه علينا فعليه نعلم ان احدى فرجيه زائد اما الذكر رجولية او الانوثية فنعلم
انه يلزم الغسل اما على الرجل الواطئ او على المرأة الموطوءة له لانه ان كان رجلا فقد وطأ المرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا
ولا يوجب ايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرأة فقد وطأه الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكون الالة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في
المرأة الغسل فيحصل العلم الاجمالي بان احدا من الواطئ والموطوءة جنب واشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد
وطئ المرأة وان كان انثى فقد وطأه الرجل وهذا واضح وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب
الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر ذلك علم ان الذي يظهر من الاصحاب هنا هو البراءة والذي يقتضيه بادي الرأي هو الاحتياط وان كان الظاهر
عدم وجوب القول به والوجه في ذلك امور **الاول** استصحاب ما قبل الامر بالصلوة بالنسبة الى هذا المكلف الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا
يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب ما قبل الامر بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذا جمع بين الغسل والوضوء
لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي
الغسل والوضوء **الرابع** اصالة اشتغالها بالطهارة **الخامس** استصحاب ما قبل الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ معا **فان**
قلت هذا انما يتم اذا كانت حالة المكلف قبل تلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول
بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين يعمل في كل مقتضى الاصل الموجود فيه وان كان اجماع مركب في البين فنحن نتم تلك الصورة التي تثبت
باجماع المركب وتوهم انه عكس القياس فاسد لقوة اجماعنا بكونه مبدئا وذاك نافيا والمثبت يقدم لانه من المرجحات والدليل المرجح الاثبات هو الشهرة بين
القوم وهو كما **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا وبين ما قبله ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان
مختلفان **وان قلت** هنا بمثل ما قلت في الدليل السابق من انه خرص من الخرص ولا يتم الا في بعض الصور فلنجواب هو ما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو الرجوع
بالبراءة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على الطهارة ام الحدث لا استصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل فاذا صح ان
يقال الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا استصحاب عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج فلا
نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم ولا استصحاب
عدم الجنابة للقطع بحدوث سبب الاسباب وبكون ذلك الحادث الصادر من المكلف سببا لكن لا نعلم ان اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان يكون
اثره الجنابة كذا يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك فيه شكا في الحادث فان اجراهما معا موجب
لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح بل الاصالة الطهارة فيمن كان قبل ذلك متطهرا والاصول اخر اربعة فيمن كان ذلك محدثا وذلك لان محل الكلام
انما هو في الحدث بالاصغر لا الاكبر فان المحدث بالاكبر يجب عليه غسل سواء اتى بذلك الفعل فعل الموجب لشبهة ام لا واذا كان محل الكلام المحدث بالحدث فنقول ان
ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك الفعل الموجب للاشتباه انما كان موجبا للوضوء اتفاقا وكان الوضوء لازما عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء
مع الغسل فنقول ح بعد الفعل المشتبه تستصحب وجوب الوضوء ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة واباحة الدخول فيها ويستصحب تحريم الغسل ولو عبر عن هذا
الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان اولى للقطع بانتفاء التحريم ح بالاجماع على حسن الاحتياط ويستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك الاربعة
وهو استصحاب ما قبل الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل **فان قلت** بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط ح لا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار
الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء وقد عرفت انه هنا على الخلاف والاخبار هي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل العرف **قلنا اولا** نمنع كون بناء العقلاء
على الاحتياط بل هو على البراءة فلو اخبر عبد احد مولاه بانه يجب عليك اكرام زيد واخبر شخص اخر عبدا اخر لهذا المولى بانه يجب عليه اكرام زيد وعلم
العبدان بان الاكرام يجب على احدهما لا غير لكان بناء كل منهما على البراءة الى ان يظهر خصوص المكلف **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته
تعليقية معلقة على عدم ورود الدليل على الخلاف وقد ورد الدليل وهو اخبار الاستصحاب فقوله انها منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء **قلنا** نعم الانصراف يصح
اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق او العموم لا من باب النص واخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نص لورودها كثيرا في خصوص الطهارة فلا يصح
ح دعوى الانصراف بل لا بد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعني استصحاب الطهارة **فان قلت** انك تدعي قطعية اعتبار الاستصحاب من تراكم الظنون
التي اقوى مبانيها بناء العقلاء بحيث لولاه لحصل القطع باعتباره فحيث اعترفت هنا بعدم بناء العقلاء على هذا الاستصحاب بل بناؤهم على الاحتياط فكيف تقطع
بحجية الاستصحاب هنا قلنا بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاسباب فيما يكون بناؤهم عليه لاجل تراكم الظنون ثبت فيما ليس بناؤهم عليه

فصل في بيان حكم المتباينين

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكان الشك في التكليف لفقد العلم الاجمالي فالاصل البراءة لاكثر ما مر في الشبهة الوجوبية وعن الاخباريين الاحتياط ويظهر ضعف ادلتهم مما مر نعم قد
يكون الاصل الحرمة في بعض الموارد لا لمنافاة حرمته كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر محلل كالغنم والآخر نجس محرم كالكلب لا مماثل له من احد ابويه ولا من الخارج فالاصل الطهارة لما
مر على ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا استصحاب الطهارة ملاقيه ولا اصالة عدم وجوب الاجتناب عند حرمة لحمه لان اغلب اللحوم محرمة ولا اجماع الاحتياط مثل وبناء العقلاء اقول واما التمسك باستصحاب
نجاسته حال نطفيته او حال الادمة الملاقاة بدن الكلب مثلا او باستصحاب الطهارة حال حيوته فمنظور فيه ثم ان كثيرا مما فرضناه في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة التحريمية بعلم حالها مما سبق نتيجة

بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد ثم الكلام الى هنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلثة المرتبة في صدر مسئلة البراءة **واما**
المقام الثاني اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف
اعني الجزئية اصلا حتى بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير
من الثلثة اما الاشتباه فيه مرادي واما مصداقي وايضا هنا كالسابق في عدم امكان اجتماع الاول من الثلثة مع الثاني منها لا بنا الاول على قلة
الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتنا الثاني على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثاني كالسابق يرجع الى الاول
في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق اعم مما لا نص فيه ومما فيه نص لا يعتبر وتمانعا من فيه
النصا بالمعنى الاعم من تعارض النصين والقولين والمتفقين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة يختص بما فيه امارة منقولة مفيدة من الانفتاح
بل يشمل جميع الانواع الاربعة الماضية في اصل الاباحة **اذا ظهر لك فاعلم** ان هاهنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا
علم اجمالي بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها واختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البراءة على قولين ثانيهما عن المجتهدين والظاهر
عليه الا ان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة على ما حكي ويلزمه هنا الحظر بطريق اولى واذ القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه ملزوما
على القدر الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة
فعليه ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالحظر والظاهر اطباقهم في الجملة وان اختلفوا على اقوال اشعر فيها والحق مع
المجتهدين سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بنا العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر
الضروري من التعيش ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروريات كما مر في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار بدنهم على
عدم التصرف في مال الغير بغير اسبابه فهو مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان
العبد مطمئنا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه **الاول** ما المعظم المؤرث للوصف الذي هو حجة هنا لان المسئلة فرعية **الثاني** اصالة عدم الدليل
بناء ان المشكوك فيه مما لم يبين حرمته للمشافهين وكلما لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف
بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت** ان الشك في الحادث المحدث لان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه
وهو سفيره فالبيان يقيني وانما الشك في ان المبين هل هو التحريم ام غيره فلا يجري الاصل **قلنا** سلمنا البيان في الجملة حتى للمشافهين لكن البيان
اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو بيان العام الذي هو قوله كل شيء مطلق واما البيان الخاص فمن
حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات التحريمية فيصير الشك ايضا شكا في الحادث ولا يجري
الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم الاجمالي الحاصل
بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضر باجراء الاصل كما في المشتبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية
فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الوجهان السابقان **فان قلت** ما ثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا
الواقعية **قلنا** الغرض ليس بد من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للمشافهين بما ذكر فنقول هذا مما لم يكن محرما على المخاطبين وكلما لم يكن محرما
عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة وتقريره على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع
الشك في حرمته كان مباحا فلم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه يستصحب الحكم المذكور ان اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى الحيل البلوغ
وتقريره يظهر من بناء **الرابع** بنا العقلاء **الخامس** ان المركب يحتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان كان معاقبا فان لعقابا اما على فعل
الحرام او على ترك الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار الناهية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الاخبار
مر حجة لنا بعينها لا يخرج من امور الاول الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر فيحرم عنه لانه يحكم العقل
فيكون ارتكابه حرما وفيه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه والتصرف
في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى اولا نعم ذلك مسلم فيما امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بنا اهل العقول
وثانيا سلمنا حكم العقل بذلك لكنه تعليق معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفت الادلة الواردة لذلك فالاقدام على المشكوك فيه عمل
بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بما وراءه **الثامن**
ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه اعني الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره
من الاخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فصغرى هذا الشكل ايضا سلمنا لكن اخبار الاحتياط تعارضه
خاصة مع انها معارضة باقوى منها هو ما ذكرنا من الادلة على الاباحة **التاسع** اخبار التوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل

في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب

في الشبهة التحريمية

المخالفين

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والامر دار بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون الشبهات متعددة الاحاطة او متعسرتها ولو لاجل الهيئة الاجتماعية
كجوائز الظلمة او لكون المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث اضمحل في جنبها واستقر سجية العقلاء على عدم التحرز عنها لم يجب الاجتناب عنها لفقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب لا ينصرف الى
مثلهما مضافا الى الاجماع وادلة نفي العسر في القسم الثالث يجري الدليل الاخير وفي الاخير العسر ولو لبعض الاشخاص بعد كون البعض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع فتامل نتايج

في دوران الامر بين الشبهتين والشبهة موضوعية

كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك
فيه مما يكون معلوما للادلة السابقة فلا بد ان يقيد به لقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظ من تلك الرواية الاحتياط في مقام الافتاء
فلا يدل هذا الخبر على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا وفتوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقول كل من اخذ في الافتاء الخطاء في العمل ايضا ولكن
نقلب عليه الدليل ونقول نحن نثبت البراءة عملا بما مر من الادلة ونتم المط وهو البراءة في الافتاء بالاجماع المركب واجماعنا اقوى لقوة ضميمته
من الادلة القوية والبراهين المحكمة مضافا الى ان الرواية دليل لنا لا علينا لان مقتضاها لزوم الاحتياط ولزومه غير معلوم فيكون داخلا في قوله
واذا جاءكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف قبل الفحص لا سيما بملاحظة تعليله ع الوقف في ذيل الرواية بان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به فلا تدل الرواية
على الوقف بعد الفحص ايضا فالادلة على البراءة بعد الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معاضدة باقوى منها وهو ما مر من الادلة ثم اعلم ان ما
ذكرنا من الرجوع الى البراءة في محتمل الحرمة هل يشمل اللحوم لا فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة فقال في كتاب الطهارة
من الروضة ان الحيوان المولد من الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والاخر نجس حرام لا يخ اما ان يكون مماثلا في الخارج ولو من غير بويه فيلحق به
في الحكم لدوران الاحكام مدار الاسماء والا يكون له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب
الرياض في العمل بالاصلين عند فقد المماثل معللا طهارة الجلد بالنجاسة يستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى
تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه باي وجه اتفق فنقول ان هذا الحيوان الذي لا
مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للاية هذا وفي التمسك بتلك الاية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق
ما زهق روحه الا ان المتبادر منه تبادرا وضعيا في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه بما دون التذكية الشرعية فلا يصح التمسك بحرمة هذا
الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الاية الكريمة الا ان يقال كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن كونه حقيقة في عرف الشارع في
زمن الصدور في ذلك ممنوع واصالة التاخر تقتضي عدمه فيتم الاستدلال بالاية لحملها على المعنى اللغوي وفيه اما اولا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال
في بطلان الاستدلال وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايضا وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة
وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وعدم ورود الكلام في مورد حكم اخر والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى
شرعا والحاصل ان الاية مخدوشة بوجود الاول لان ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه وهو ممنوع بل الظ انها فيها موضوعة ايضا لما
يقابل المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ذلك لكن في عرف المتشرعة صار حقيقة فيما يقابل المذكى وح ان قلنا الحقيقة الشرعية ثابتة كالشرع ايضا
كالمتشرعة وان نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق ينصرف الى الفرد الظ وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله نعم الا ما ذكيتم
وح لا عبرة بالعام المخصص لان العام المخصص غير حجة مط هذا ويمكن تاسيس اصالة الحرمة بوجوه اخر الاول ان هذا المعظم الى اصالة الحرمة في اللحوم
فتم الثاني ان الحيوان المشكوك الحال كما قبل التذكية حراما قطعا وبعد التذكية يشك في الحرمة الثالث ان الحيوان الغير الماكول لحمه اكثر مما يؤكل لحمه
شرعا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاجماع الحاكم بالاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان اكل هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة
على ما لا ريبة فيه فيجب دفعه ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان الاية تدل على الحلية الذاتية والتذكية
ترفع الحرمة العرضية فلازم المقدمتين كون الاصل الحلية فان قلت ان تمامية الاستدلال بالاية توقف على عمومها وهو ممنوع لا يقال ان العموم ثابت
بدليل الحكمة وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاستيفائها ان كانت هي الجميع فالعموم ثابت وان كانت هي البعض من المنافع المعين عندنا فهو خلاف
الفرض وان كانت هي البعض المعين عنده تعالى الغير المعين عندنا فهو ممنوع للامتناع الذي الغرض من الاية لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها
لانا نقول ان البعض معين عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا يخ من امتناع الامتنان لان المنافع اختيارية وقهرية والقهرية منها لا دخل لها بالامتنان
والجهل في تعيينها اصلا نعم الاختيارية منها كما ذكرت من توقف استيفائها على العلم مع كون العلم مقصودا لكن المراد من الاية المنافع القهرية في كل
شيء للعباد فلا منافاة لما ذكر مع الامتنان فلنا انه لا يتوقف اثبات المط على افادة الاية العموم لما مر في ذيل بحث اصل الاباحة ان كل شيء لا بد ان يكون
له منفعة للعبد لو فهمها والا لزم الكذب في الاية الشريفة فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها فح ان لم نعلم تلك المنفعة تفصيلا
كان الحكم بالمنفعة اجمالا وان علمنا تفصيلا بمنفعة فان كانت متحدة تلك المنفعة فلا بد من اباحتها لغرض عدم وجود غيرها وان كانت متعددة
وكان بعضها اظهر فهو مباح قطعا واباحة غير الاظهر اشكال الاجود الاباحة ايضا وان كان الكل مساويا ولم يكن في البين اظهر فالكل مباح ولو شك في
ان المنفعة الظاهرة في الحيوان هو اكل لحمه ومقتضى ذلك هو الحلية خرج ما خرج وبقي ما بقي تحت العموم فالاصل في اللحم هو الاباحة والوجوه الاربعة
المذكورة لا تنافي اصالة الحرمة في اللحم مخدوشة اما الشهرة فلان حجيتها لافادة الوصف وهو غير حاصل بعد ملاحظة الاية فان قلت الاية

في دوران اصالة الحرمة في اللحوم

او محصورة وكانت الشبهة غير محصورة كالاناء الطاهر المشتبه بالنجس والمال الحلال المشتبه بالحرام فمن جهة الحكم الوضعي يترتب الاثر من طهارة ونجاسة اتفاقا بعد العلم ولو اجمالا بالملاقات والارتكاب واما
من جهة الحكم التكليفي فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا والقرعة ووجوب ابقاء مقدار الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المقدمة الشرعية بحيث يتعلق العقاب على حسب تعدد الارتكاب
وان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن المحرم الواقعي والاخير اظهر اما بطلان الاولين فللاجماع وانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا نتايج

ايضا لا يحصل منها الظن بعدم المشهور على الحرمة **قلنا** نعم لكن حجية الاية من باب السببية المفيدة لانها من الظنون الخاصة واما الاستصحاب فلانتفاء
المستصحب لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية فقد انتفت بالتذكية يقينا وان كان هو الحرمة الذاتية فمن الاول كان مشكوكا فلا يجري الاستصحاب مضافا
الى انه بعد ملاحظة الاية نحن نقضنا اليقين باليقين فمع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انه جاء الدليل الوارد وهو الاية وادخل ما نحن فيه في المستثنى
اي قوله الا بيقين سلمنا ان الاية غير واردة على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معاضدة معها لكنها اقوى فيقدم عليه اما الاستقراء فهو كالشهرة في
الجواب اي لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة اية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف بالذات لعدم انحصار المشكوك فيه مع المستقرء فيه
واما الاجماع فهي معاضدة مع الاية الشريفة والنسبة بينهما اعم من وجه مادة افتراق الاجماع الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته واباحته
مادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى فان قلت
الاجماع وان كانت ضعيفة لكنها معضدة بالشهرة وهي مرجحة لها **قلنا** الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح وكذا نقدمه
على الضعيف المنجبر كذلك الاجماع **فان قلت** ان الاية بمقتضى الوضع اللغوي دلت على ان الاشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وسابقة مخلوقة لاجل
انتفاء العباد واما ما وجد في الزمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا يدل الاية على اباحته
فلا يتم الفرض لا يقال لو كان كذلك لما صح التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها في زمن الصدور مع ان العلماء يتمسكون
ظاهرا على التمسك بها في زمانهم لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة اباحة الاشياء الموجودة في زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل
نقول بان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة في زمن الصدور ومع الاخير في اثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا في زمن
الصدور وسابقا بالاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجوده فانه لا يصح اثبات حلية شخصه ولا نوعه بالاية كما في الحيوان المفروض قلنا الظاهر
من الاية اباحة الاشياء من بدو الامر الى اخره للعباد كون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكر فان خلاف الحقيقة
يصار اليه **فان قلت** الاية دلت على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح والذبح ظلم على الحيوان اقبح بنهي عنه القوة العاقلة فلا بد من
ترك الذبح لحرمته ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فان قلت نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب
قلنا ان الاجماع المركب الاول اقوى لان شطره البرهان العقلي وشطر الاجماع المركب الثاني الدليل اللفظي وهو لا يقاوم الدليل العقلي لا يقال ان
الذبح كيف يكون ظلما فيما مع تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى المجوز من الشرع ولا يلزم منه الخطأ في كل
موضع **قلنا** اولا ان العقل بعد ملاحظة ان اكل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع جوز في موارد كثيرة حصل له الشك
في صغرى الظلم والشك فيه يستلزم الشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع ان اصل الطهارة اللهم الا ان يدعى
الموت نجاسته ايضا بعد التذكية ايضا هذا واعلم ان الانصاف ان الاية المذكورة لا يبقى بانبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة
ان الظاهر من قوله خلق آه هو خلق ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاع القهري والحاصل انه نعم ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل عرضه
نعم ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل غرضه تعالى محض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت قهرية نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض تم المطلب الثاني
ان الموصول المذكور وان كان من اداة العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة ليس فيه امارة مفسدة فيما نحن فيه امارة المفسدة موجودة **الثالث**
ان الاية فيها بقيود متشتتة بحسب الاحوال وهو موجب للوهن في الاطلاق الموجب في التمسك **الرابع** انها خصصت في الجملة وهو قوله نعم
حرمت عليكم الميتة لا يقال هذه الاية ليست مجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وذلك مجمل فيسري الاجمال الى الجميع **فان**
قلت هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف الحق **قلنا** ذلك الايراد وارد سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها
ام لا بل وان لم يثبت الحقيقة اللغوية في الاعم ايضا لان الاستثناء بقوله نعم الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة اعم من المذكى **فان قلت**
لعل الاستثناء منقطع **قلنا** انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الا ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة **فان قلت** اصالة الحقيقة انما هو من
باب الوصف وهو هنا غير حاصل لاستبعاد بعد ظهور الميتة في المعنى المقابل للمذكى **قلنا** نعم الا ان الظهور بدوي وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم نقل
بتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلب اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة البراءة ايضا لا يصح التمسك بها هنا لاثبات
الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق آه فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لما مر في وجه عدم انصراف الاية واما بناء العقلاء على البراءة
فهو ايضا غير معلوم وان لم ندع العلم بان بناءهم على الاحتياط واما عدم استصحاب الدليل على الحرمة فمعاض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة **فان**
قلت دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شيء مطلق **قلنا** انه مر عدم انصرافه الى ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البراءة غير جارية هنا وما
يقتضي الاحتياط فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق عليه المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء
هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر ولاخبار الدالة على البراءة عن لزوم الاحتياط اللازم

في الجواب عن الاستدلال بالاية والاخبار

في عدم صحة التمسك بادلة البراءة

وقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه معارض مع حديث الثلث فيخصص الاول على فرض دلالته بغير المحصور اقول مضافا الى الاستقراء واما القرعة
فيدفعها الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع قصور ادلتها لو صح سندها وتم دلالتها عن معارضة اخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيدفعه الاستصحاب وقاعدة الاشتغال والادلة اللفظية
واخبار الاحتياط وخصوص حديث الثلث المعروف بين الخاصة والعام حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث

لا يعلم نتايج

في الشبهة التحريمية

للنجاسة كقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولاستصحاب طهارة الملاقي لهذا الحيوان فهذه الوجوه الثلثة تفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية
فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة حال الحيوة الثابتة بالادلة الثلثة المتقدمة الا هذا ان الاستصحاب لا يعمل به الا مع الشك بل يقتصر في جواز التذكية
ما ثبت طهارته حال الحيوة من الحيوانات على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وعلم ورود فيها دليل بالخصوص يحكمون بعدم جواز التذكية وانكار الحيوان
طاهر فلو عملوا بذلك الاستصحاب لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ما اخرجه الدليل ولم يفعلوا كذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب هنا فنقول
ان الشبهة التحريمية في الفروج ان كان من قبيل العرضيات كالشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل البراءة وان كان من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا
انما الكلام في الشبهة التحريمية التي لا علم اجمالي في البين بكلا قسميه **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص
الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما مرادية واما مصداقية والمرادية منها تنقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها كحكمها
فاستحضرها والمصداقية منها اما دائرة بين الاقل والاكثر فحكمها ايضا كما مر في الشبهة الوجوبية واما دائرة بين المتباينين والشبهة حكمية في المصداقية
اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة وبين الامور الغير المحصورة فعليه يقع الكلام في موضعين الموضع الاول في الشبهة المحصورة والموضع الثاني
في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول** فنقول فيه ان الشبهة المحصورة اما من جهة كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام واما غير من جهة اي

في الشبهة المحصورة

يمكن ان يمتاز فيه من الحرام والحلال كالانائين المشتبه احدهما بالمغصوب او النجس والاخر حلال او طاهر فنقول في كلا القسمين من المرجح وغيره انه يحتمل
ان لا يكون تكليف سواء ارتكب دفعة ام تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب تدريجا لا دفعة كما بخلاف احد الانائين بالاخر وشرب فانه متعاقب ويحتمل
وجوب القرعة وجوبا شرطيا لا نفسيا حتى يستلزم العفو ان ترك الجميع ولم يرد الاستعمال بل اذا اراد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب الاجتناب
عن قدر الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقع من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب
البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب واحدا من المشتبهات كان عليه
العقاب وان لم يكن هو الحرام الواقعي فيحكم بفسقه بمجرد ارتكابه البعض لان الاجتناب كان واجبا شرعيا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك واحدا اخر من هذه
المشتبهات ايضا كان له عقاب اخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع دفعة كان له عقاب واحد ايضا لا ازيد ثم ان هذه الاحتمالات
الستة انما كان من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فمحل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال النجس
الغير وانكاحا جائزا او كانا جاهلا اذا ظهر ذلك فالظاهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلان القابل به لو وجد ان كان يقول
به لعدم المقتضي لسنخ لزوم الاجتناب فلا ريب ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس
او لا تتصرف في مال الغير فانها ناصة في عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل
او الى المعلوم اجمالا او الى المعلوم في الجملة وانكار يقول به لوجود مانع من الاحتياط فعليه نبينا **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء حلال وحرام
فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** هذا رد عليك لا علينا واما مناسبة الثاني فلوجوه **الاول** هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع
والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها الى الاعم من الاجمالي والتفصيلي **والثالث** قوله حلال بين
وحرام بين اه **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولها للمحصورة
وغير المحصورة فعليه يقول بحجية الاخذ بالرواية الاولى سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص والاخراج او بعدها اما على الاول فلاعتضاد بعمل الاصحاب
واما على الثاني فلان الرواية الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم التجنب عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق
مقدم على العام المطلق واما مناسبة الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وليس الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الرواية الواردة
في قطيعة غنم والاول مدفوع اولا بانه لا اشكال في المقام **فان قلت** فاين مورد الرواية **قلنا** مورد هذا في الموضوعات الخارجية كثيرا كما في الاحكام
المواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره لجابر لعم لو حصل القطع بصدق الصدر من مثل العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف
لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي ارجح لكثرة معتضدها والثاني ايضا مدفوع بالوجهين
الاخيرين في الاول مضافا الى عدم عموم فيه فالتعدي يحتاج الى الدليل **فان قلت** ان الايراد الثاني غير وارد على ترك الرواية لان تلك الرواية اخص
من اخبار الاحتياط فهي مقدمة عليها فكيف نقول ان الوجهين الاخيرين جاريان هنا ايضا لما عرفت من ان الثاني من هذين الوجهين لا يرد **قلنا** العام قد يقدم
على الخاص لكثرة معتضداته واما مناسبة الرابع فلوجوه **الاول** الاصالة لان هذا القائل قائل بوجوب تكليف هنا لكنه نقول ان المكلف هو
الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقع ولا ريب الاشتغال يقتضي ذلك **الثاني** انه بعد التجرد عن القدر الكلي من الحرام
فيشك في بقاء الامر بالتحرز وارتفاعه فيستصحب الامر بالتحرز **الثالث** ان الدليل اللفظي كقوله لا تتصرف في مال الغير ينصرف الى نفس الامر او الى المعلوم من
الاجمال او الى المعلوم في الجملة وعلى التقادير يثبت المطلوب واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فيبنى على مذهب الخصم ايضا لان مقتضاه نفي التكليف هنا راسا وهو يقول به

المعلوم

ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لا مورد له ح فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات في الواقعة الخاصة في المعنى ان من اخذ جميع الشبهات المحرمات في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها نتائج

اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امرا خارجيا لا الدليل اللفظي **الرابع** حديث التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين آه وجه الاستدلال ان الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى له اطلاقات خمسة العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعالى الا المستضعفين من الرجال اذا اردت من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله على ان لا اتزوج النساء بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل التجزي فيها وما يظهر من بعض القائلين بالتجزي من جعل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل المتجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه متجزيا ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بنحو امر النبي اذ لعرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية امورا ثلاثة **الاول** ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي فيكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا فيكون المعنى ان من اخذ بالشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه احتمالات ثلاث لا شبهة في فساد الثالث منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس لازمه انه ارتكب حراما واقعيا حقيقة فتعين الاحتمالان الاخران وكل منهما ثلث حرمة ارتكب المشتبهات واستحقاق العقاب اما الاول فمنهما واضح واما الاخير فلان تشبيه شيء بشيء يحمل على اظهر اوصاف المشبه به انكا والا فيحصل الاجمال كما هو الحق وهنا اظهر الاوصاف في الحرام الواقعي الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ح ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات والمحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كانت تلك الشبهات جميع شبهات الفعل او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كذلك وعليه ايضا يحتمل ان يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر واما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابا باعتبار على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون البعض فهل هو اثم بقدره ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذين الاحتمالين في الاحتمالات الثلاث **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان المعنى الثاني للرواية غير وجيه اذ ما من احد ارتكب جميع الشبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول والثالث فكل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر وقد مر انه بكلا الاحتمالين مثبت للمدعى لو سلمنا عدم ظهور المعنى الاول بالذات من الرواية فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا غير نقول انما يتم المطلوب ايضا بالاجماع المركب لان من اوجب عقابا باعتبار عند ارتكاب جميع الشبهات في الواقعة بان حكم بعقاب كل شبهة فقد اوجب العقاب ايضا اذا ارتكب البعض دون البعض فهو مثبت بعد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليهما الدليل وفيما اذا ارتكب الجميع لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل وليس ثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول تعارض الاجماعان ويبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس حديث الاحتياط المنجزة بعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام انكاد لدليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو يتابع مذهبه اعني لزوم الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك مع عدم العلم بالتفصيل الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ وفيه بعد ملاحظة الخلاف بين المجمعين وقع الشك في المكلف به فيرجع الى الاشتغال الا ان يدعى كون الشك في التكليف ح اذا القدر المتيقن في لزوم الاجتناب هو الكلي واما الخصوصية فامر زائد والاصل عدمه وفيه اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام ولازم القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منهما والخلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وابقى قدر الحرام العلم المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو نفس المرتكب والمتروك فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف التحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع انكاد لدليله ما مر من ادلة البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدبر نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب الامور الاول حديث التثليث الدال على المطلوب بنفسه بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستصحاب الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر من التمرك الحكمي لان المفسدة يوجب العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامان الاول في تميز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصورة وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون بالنسبة الى واحدة من الوقائع محصورة وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصورة كجواز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد من الظلمة محصورة وبالنسبة الى الجميع غير محصورة والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة به عادة الثاني ما يتعسر الاحاطة به عادة الثالث ما لا يكون متعذرا

وما لا يكون

في الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب

في الشبهة غير محصورة امور غير محصورة

لكن الاول اقرب فاوان كان المقصود يتم على الوجهين فنقول على الاول منهما يحتمل ان يكون المراد من المحرم الظاهري او الواقعي حقيقة والاوسط كذب الاخير بملاحظة التشبيه مستلزم لتعدد العقاب كالاول ويدل على تعدد العقاب زيادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك وخبر الاحتياط وان الترك الحكمي كالحقيقي كما مر في بحث مقدمة الواجب نتايج

وما لا يكون متعسرا الا ان المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صارت مضمحلة في جنبها واستقر سيرة العقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل ان ما يتعذر الاحاطة او يتعسر ويكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج على العباد فهو غير محصور وما وراءه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما لا يتعذر او يتعسر وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت ضعف الاجابة هنا وكذا حديث الثالث فانتفى ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي اتية هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع اولا ولزوم العسر والتكليف بما لا يطاق ثانيا **واما في القسم الثالث** فلوجهين الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر لا يخفى ان لزوم العسر هنا ليس كالسابق لان العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف ثمة والتبعيض في الشبهات محكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين ايضا خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فلا اجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط فهنا موجود لانصراف الادلة اللفظية اليه **المقام الثالث** فيما دار الامر بين الواجب والحرام كما فيمن قرء العزيمة في النافلة فالامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع الانتفاء كما فيمن اشتبه له من تزوجها من وجاته على من حرم وطيها كالمطلقة ثلثا والاجنبية ذات البعل ونظائرها لا يتصور فيه جهة الحلية وقت الوطء بالتذكر كما شبها اخر رمضانا باول شوال او يوم الطهر بيوم الحيض وهنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المحصورة كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب او الحرمة فيحتمل الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظن وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في بحث الاجماع المركب لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال للاجماع على انه ظاهر او لان الوجوب او الحرمة كان حكما للشارع فيهن وكلما هو حكمهم فهو حكمنا لادلة الاشتراك المشتبه له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منفي في حقنا اما قطعا واما ظنا ويحتمل الجمع ولا يبعد ترجيح نفي الحكمين لانه لا قائل به ويحتمل تعيين الوجوب او تعيين الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو ايضا بط لانه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمأمور به لا اعتقادا كما هو واضح ولا عملا لعدم امكان الاحتياط وما توهمه الامدي وجماعة من الاحتياط حتى في اختيار الحرمة لان ترك الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر فيرجحان في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى ان ترك الواجب ايضا مفسدة ودفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل القرعة لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظ ولم يقل به احد في المتنازع مضافا الى انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان مطلقا واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في تقديم احدهما يأمر والاخر ينهى **فان قلت** ان تلك الاخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة فليسا لامرين تعارض النصين فلا ينفي الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** ثم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد ايضا لان الاشتغال انما يقتضي التخيير البدوي والعمل في كل وقت بما اختاره اولا ولا يستصحب الحكم الفرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في ذمته قبل تجدد الشبهة بعد تسليم الاستصحاب وجواز الاخذ بما اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على الاخبار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاخبار وحدث اخبار الاخذ بمضمون الاخر وقع الشك في بقاء ذلك اللزوم للاجماع وارتفاعه والاصل البقاء ولانه مخالف لظ الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** دعوى ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الحكم من التخيير هو الاستمراري **قلنا** الذي ادعينا فيه الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما يؤتى في ابطال التخيير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية اذا اختار في والاخر في ذلك فهو مدفوع بان المخالفة القطعية مستلزم للواقعية الظنية ايضا فتعارضا وما يؤتى في تصحيح التخيير الاستمراري من ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره فهو مدفوع ايضا بان الدليل الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي التحريم يقتضيه مطلقا فحيث كان الدليل الدال على التخيير مقتضيا له مطلقا وفي كل واقعة وكل زمان فمثل ذلك الدليل مع انه لا احتياج الى استصحاب ولا مجرى له لعدم الشك وانما الدليل الدال على التخيير دال على التخيير في الاشد في الجملة فنقول ان القدر الثابت من الاجماع انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلا فعليه المستصحب انما هو الجنس في المرتبة الاولى فقد ارتفع قطعا واما هو الجنس في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا حتى يستصحب وان كان الدليل على التخيير مردد بين المطلق وفي الجملة ففيه ان الكلي لا وجود له مستقلا في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول او الثاني وعلى التقديرين عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر فظهر ان الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد والمفتي على التخيير عند تعارض امارتين كما انه يفتي بالتخيير في امارتين في المقلد ذاتا باكا المجتهدين المتساويين لمن يريد التقليد باحدهما او يفتي على التخيير فيختار احدهما اولا وان لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه ايضا ثم يفتي بعد الاختيار فيه اشكال والاصل يقتضي اختيار المجتهد في الفتوى بالتخيير

اصل دار الامر بعد العلم الاجمالي بين الواجب والحرام وكانت الشبهة مردية كدوران الامر بين وجوب السجدة وحرمتها بعد قراءة العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين وبدفعه ظهر
الاجماع وادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبدفعه ترك الواجب ايضا مفسدة وان جلب المنفعة قد يترجح على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والقرعة وبدفعها
ظهر الاجماع على خلافها واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وبدفعه اصل الشغل والاستصحاب وظهر الاجماع على عدم وظ خبر التخيير فان ظاهره الخيار بدوا لا استمرارا مع لزوم
المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع جريانه ولا يجري فيما يتعين التخيير البدوي وهل المجتهد يفتي بالتخيير كما في امارتي المقلد او بالمختار رجحانا ومحتملا
خيارا بين الامرين كما هو الاصل لكن الظ الاول الاول لسيرة العلماء وحكاية ظهور عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه اخر الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كاشتباه
اخر رمضان باول شوال عمل بالاصل وان فقد من الجانبين كالمنذور وطيء المشتبه بالاجنبية جاء فيه الاحتمالان السابقان والمختار المختار وعدل على بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا وظهور الاجماع بتاج

فيما اذا كانت الشبهة مصداقية

او بالمختار لان طرح الفتوى راسا خلاف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار مع تعيين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط تكليف بالابطال
لانه تعيين بلا معين فيتعين ان المجتهد مخير بين فتوى الاثنين هذا هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاعتباري فهو موجود في الطرفين فالتوسعة
على العباد تقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير وجوب العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل الراجح من الامارتين
وكذا لا يجوز له الافتاء بالتخيير فيما يكون الامارتين متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر سيرة
العلماء على ذلك ولظهور عدم الخلاف الذي ادعاه بعض الاجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمراة المشتبهة
فهل الاصل ماذا والتحقيق ان الصور ثلثة **الاول** المورد يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض اذا اشتبه اخر ايام حيضها بالطهر
فيستصحب الحالة المانعة عن دخول العبادة الثانية عكس ذلك كما لو اشتبه اخر رمضان باول الشوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب **الاول**
بناء العلماء كما لو قال اسكن دارا وهذا جميع شهر رمضان فيسكنها الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر الثاني استصحابا لعدم دخول الشهر الاتي كما مر
الثالث قوله لا ينقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان قطعي فلو بنى الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين بغير
اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان بحال التكاليف عديدة والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل
تحت الرواية **قلنا** لو الغينا تلك الرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف يحكم بان هذا الشخص المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين
ومن هذا الباب المرأة المنظورة او الشاكة في الحيض في دخولها فيه **الثالث** ان لا يكون اصل يرجح الوجوب او الحرمة كالمراة المنذورة المشتبهة
الحرمة اذا عرفت تلك الصور الحكم في الاولين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما في الاخيرة فيجيء فيها الاحتمالات السابقة انفا في الشبهة
المردية المصداقية والمختار الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول اعني الطرح هنا امران الاول هو ما مر في السابق من الاجماع الظني **الثاني** الادلة
اللفظية المنصرفة الى ما نحن فيه سواء قلنا بانصرافها الى نفس الامر او الى المعلوم لعموم من الاجماع والتفصيل بقي في المقام امران **الاول** انه لو دار الامر بين
الوجوب والكراهة ففيه احتمالات الفرج والرجوع الى البراءة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي والتخيير الاستمراري و
يمكن القول بالكراهة لفتح العقل بلا بيان وكون الطلب لعدم المشترك بين الوجوب والكراهة يقينا وهو جنس لا يحصل بلا فصل بحيث انتفى
الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع تعين الفصل الاخر فتعين الاخر الكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعني قسمي التخيير قد ظهر فسادهما اما ذكر لان
التخيير فرع الجهل وبعد حكم العقل الاخيرة **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولا دلالة الاشتراك كما
واما بطلان الاحتمال الثالث فلانه مخ **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق **واما القرعة** فقد عرفت فسادها
مرادهذا والاظهر هنا الحكم بالاستصحاب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو ممنوع لتعاضد الدليلين على رفع
الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستصحاب الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظ على الاطلاق لعدم الدليل عليه وكل قاعدة الاشتراك
اذا انصرفت الادلة الى ما استقر سجية العقل على خلافه مم ومع تسليم الانصراف ندعي الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منفي بحكم العقل
القاطع كما مر ولا ريب الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل ضرورة انه بعد ملاحظة قلة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة
في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الارتكاب هذا هو الاستصحاب الظاهري **وثانيهما** بناء العقلاء على حسن الاقدام على الفعل
المفروض **فان قلت** ان تسمية هذا الاستصحاب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري انما يسمى فيما كان ذلك الحكم منبئا عن الواقع وهما ليس
كذلك **قلنا** ليس المناط في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت بل لهم يسمون الحكم بالظاهري وان لم يكن منبئا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستصحاب الظاهري
في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبئا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس دأب العلماء والامر **الثاني** لو دار الامر بين الحرمة
والاستحباب فالكلام ما هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيبان الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البراءة قبل الفحص لعدم وجود المقتضي
للاصلاح ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص مستلزم للخروج عن الدين
واما عدم وجود المقتضي فلان الاجماعات المنقولة وردها المعظم اليها فيما نحن فيه وكذا بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص
والعسر والحرج ايضا غير لازم والاخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور والاخير
اما لا مشقة فيه اصلا كالاكل والشرب الضروريين من الوجوديات او ترك التكليف والتامين في العدميات واما فيه مشقة لكن يتحمل عادة
ولا ينجر عنه كاغلب التكاليف الشرعية التي اقوى الجهات مع عدم العلم بالمعنى الاعم بالهلكة واما فيه مشقة لا يتحمل عادة على الاخير اما ان يبلغ
المشقة الى حد توجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحصيل الاجتهاد من الاكل والاختبار في العبادات لو بنينا الامر على
التكرار واما لا يبلغ الى تلك المرتبة وعليه ايضا اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وبطء البرء ونقص الاطراف ونحوها كما في الاقدام على
الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لجريج في دعوته حيث قيل انه قتل سبعون مرة وكما اتفق لسيد الشهداء بنينوى واما لا يفضي الى

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة

عدم جواز العمل باصل البراءة قبل الفحص

أصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والندب فالاحتياط لان السابقة والاظهر الاستحباب الظاهري في الاول لبناء اهل العرف وحكم العقل بحسن بنائه والكراهة الظاهرية في الثاني لما مر

أصل لا عمل باصل البراءة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل لعدم جريان ادلته فلا مقتضي للعمل به وللاجماع ولزوم الحرج عن الدين لولاه **أصل** من الادلة الاستقراء فان كان قطعيا فلا كلام

او ظنيا الحق المشكوك بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في الصنف الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما معا الحق

لغالب الصنف ولم يكن في النوع غالب الا صنفا ولا فردا لا معاضدا ولا معارضا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن وان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما معا الحق

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن في لبث المرة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة وكما في قضية ابراهيم فهذا اقسام ستة **الاول** الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية ام عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل في مسئلة انه هل الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ام لا بيانه فيما بيننا الامر في تلك المسئلة على عدم المنافاة فنحكم بجواز تعلق التكليف لاجل محض العقاب على الترك بمعنى الفعل بجوز ذلك كما في من قطع يده ولم يقدر بسببه على الوضوء وكمن دخل الدار غصبا باختياره فهنا لا نستوحش من العقاب على المكلف لو انصرف الادلة على المحجوبية الى القاعدة الامكانية واما اذا لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا لان العقل يجوز العقاب لانه يلزمه مع عدم الانصراف لا دليل على العقاب فعلا وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور وهو العقل القاطع والاجماع حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا **قلنا** ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد من الصلوة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما فيما اذا كان الصغرى فيما بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق وما نحن فيه من الاخير **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانه لم يجز التكليف بهذا القسم لم يجز التكليف بباقي الاقسام ايضا فيتسد باب التكليف وهو مخل للضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز به التكليف كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولاه لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان اغلب الافعال الصادرة من العباد يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يبقى القاعدة بمقتضى هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما خرج لا شك فيه يبقى القاعدة **قلنا** لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو قاعدة غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل عادة وموجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظم فهذا التكليف مناف لبقاء النظم مناف للغرض من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة على نفي العسر والحرج فتنفي ذلك على ان ذلك بل ذلك اقوى من العسر بمراتب ومن نفي العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس** **السادس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل عادة مفضية الى الضرر كالهلاكة او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة ولبث المرة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجود **السبعة** الاجماع القطعي على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انتفاء الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة ما لم يقم دليل اجتماعي على الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدعى على اصل البراءة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع المدعى في اصل البراءة **الثاني** الآيات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من لم يرد العسر على العباد لم يأمرهم به وكقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر **فان قلت** ان الامر الدال على وجوب الصوم مثلا او الصلوة وغيرهما اعم من صورة الانجرار الى العسر كما في الشيخ والشيخة وعدمه والآيات النافية للعسر اعم مورد من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فتعارضا الصوم الموجب للعسر فالامر بالصوم تقتضيه الدلالة بنفسه فلا بد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمت مطلقا بالعمل بالآيات وبالجملة الآيات معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** المرجح مع الآيات وسنعرفه في الفوائد الآتية **الثالث** الاخبار المتواترة مع النافية للتكليف فيما فيه الحرج المعللة بعضها بالآيتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات من المعصوم فهو بهذا الاعتبار معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة عموم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قائلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية فمعارضة مع الادلة على التكليف كالسابق **الخامس** العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة غير المحتملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الاطاعة والانقياد لو كلف مع العلم بالتحرز وعدم التحمل لزم ما ذكر اعني نقض الغرض وهو قبيح عن الحكيم على الاطلاق بل عن كل عاقل **فان قلت** هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذا القسم من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح وعدم حصول خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه حيث كانوا عالمين بالقتل وما اجابه الفاضل الطبرسي من ذلك في ذيل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة حيث انه ع كان عالما ومع ذلك نفى نفسه الى التهلكة من انه ع كان ظانا بالسلامة لمكانه من رسول الله فهو في غاية السقوط لانه ع كان عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كما يؤيده من نقل من جنبات مظاهر فالتحقيق في الجواب انه ع واصحابه كانوا مأمورين بالقاء النفس الى التهلكة لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار وجريان ابراهيم ع وصبر المرة على زوجها الى تمام العمر الطبيعي والانتصار على القدر الضروري من التعبير لمن اشتغل ذمته بالفائتة كما قاله المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة يقتضي ما ذكر وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا مخالفة للغرض في واقعة سيد الشهداء

في تحقيق وجه القاء سيد الشهداء نفسه الى التهلكة

الصنف الحق المشكوك بغالب الصنف لان الظن معه مثاله المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة وان كنا متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة
وكما في متحد المعنى في رد ابن جني وان لم يكن في الصنف غالب ولا في النوع غالبا ولم يكن في الصنف غالب وكان في النوع غالب وكان وجود الغلبة في الصنف
مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالوقف على الاصح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجملة ولا

روحي فداه وجرجيس وابرهيم ع لان المفروض حصول الغرض كما ترى فانهم قد امتثلوا بما امروا واما وجوب صبر المرة المدة المذكورة فهو مما قال به شرذمة
من العلماء بل واجب عليها التربص اربع سنين لشرط الفحص عنه في تلك المدة من الجهات الاربع وكذا وجوب الاقتصار على القدر الضروري من التعيش على
من دافعه الفريضة مع وان زيد معظم القدما لان عمرهم في مدة حكمهم بان ذلك هو الاقتصار الاترى النهي عن الصدا وعدا الامر وهو ظاهر
السادس ان التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللطف لان اللطف عبارة عن التقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية ولا ريب هذين
القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب اياها مقرب عن المعصية فهو خلاف اللطف **السابع** ان اهل العقول مطبقون على تسفيه من عمد
بقطع يده او اهلاك نفسه الاقتصار على القدر الضروري من التعيش والتزام التكليف دائما بحضرته فحذره منه الا اذا بين لهم المصلحة الكائنة في
المامور به بيانا تفصيليا لا اجماليا فلا يكتفون في مثل ذلك التكاليف الا بالبيان المفصل هذا والتحقيق نسا الوجه الخامس لكونه مبنيا على الحسنا
الغرض من التكليف في الاطاعة وليس لجواز كون الداعي هو الابتلائي كما في تكاليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلائي
لا الاطاعة والا لزم خلاف الغرض **واما السادس** فبطلانه لان المراد من التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف ان كان
توطين المكلف على ايقاع الفعل فلا نم انه معنى اللطف وسلمنا انه معنى اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار
والعصاة وان كان المراد منه اظهار المصالح والمفاسد فهذا هو الملازمة المدعاة في الوجه السادس ح ثم كان نفس التكليف مظهرا للمصلحة والمفسدة التبعية
الاحكام الصادرة فعليه يكون ترك التكليف مخالفا للطف وان كان المراد منه التكليف بالمعسور وعدم التكليف بالمعسور وان كان الثاني مع المصلحة والاول
بلا مصلحة فنمنع كون ذلك معنى اللطف سلمنا انه معنى اللطف لكن نقول لو كان ذلك لازما عليه تعالى لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا
لكن نقول لو كان اللازم عليه تعالى ترك التكليف بالمعسور وان اقتضت المصلحة لما وقع ذلك من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء روحي
فداه وجرجيس وابرهيم ع وان كان المراد منه التكليف بالمعسور ابدا لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة ابدا فيه منع
اللطف ليس ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالمعسور لازما عليه تعالى لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه
كم من مبسوط يؤمر **والوجه السابع** فساده لان بنا العقلاء على ما ذكر مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب فلا
لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثاني دون الاول
عند العقلاء وهو ان الاغراض المعهودة نظرا الى تحرز العقلاء عنها وعدم تحملهم اياها قاصرة من الفهم الشنيعة ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة
في الاوامر العرفية اضمحلال القبح الذي لاحتمال كون الداعي والغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا
البيان فيه مفسدة فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق ان يقال ان الاغراض الغير المحتملة في الاغلب منها ما يكون ارتكابه مفضيا
الى الام النفساني من الهلاكة ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من اعظم المشاق كالاقتصار على القدر الضروري
من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كمرة المرة الغير الطبيعي **اما القسم الاول** فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به
في حق المخلصين الاوناء كالانبياء والاوصياء وخلصاء اصحابهم كيف هو واقع كما واما في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا جواز عقلا لان هذا
التكليف لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرط العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتدائيا فهو مشروط بقابلية المحل للابتلاء
وليس لاطباء اذ بالعقول على عدم قابلية المحل للابتلاء **واما القسم الثاني** فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين الاوناء للاولوية بالنسبة الى
القسم الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كما سابقا ايضا مما مر فيه **واما القسم الثالث** فلا يأبى العقل من التكليف به مطلقا الا انا نمنعه شرعا
بالادلة الاربعة **فان قلت** حكمت بقبح التكليف بعامة الناس في القسم الاول من الثلثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحوم بانقاض
لو اصابها قطرة من البول فالوقوع يدل على الجواز **قلنا اولا** انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل لعدم وجود المتواتر وعدم حجية الاحاد
ندعي قابلية المحل لا يجوز ان يكون نحوهم كالاعتقاد في عدم الالم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل ثم ان منها فوائد **الاولى** ان تلك القاعدة
هل يقبل التخصيص لا وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص بمعنى ان الاستثنا حكم ام مورد الاظهر ان نفي العسر تكليفا من باب العقل بطريق الايجاب الكلي
فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان مدرك الاجماع المحقق كان الاستثنا مورديا والا كان حكميا وان كان نفي العسر في بعض المقامات
بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص الشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون تخصيصا وفي غيره تخصيصا **الثانية** لو دل دليل على التكليف
في معسور يعارض مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليلين والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت
التكليف نفاهيا كالاستثنا والاستحباب واما ان يكون اجتهاديا كالاباء والاجتناب ففي الثاني من الاقسام يعمل بالقاعدة لوجوه **الاول** انه
لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان التعارض لها الدليل النفاهي لزم عدم العمل بها فاما كان التعارض دليل الاجتهادي بطريق اولى لزم من ذلك عدم قاعدة نادرة
تلك القاعدة نظرا ذهابا من مورد الا يوجد فيه دليل على الحكم ولا قائل بان اصالة البراءة النافية للتكليف فيما ليس دليل اجتهادي او نفاهي على التكليف

وبيان التعارض بين القاعدة والدليل الاجتهادي والنفاهي وغيرهما

وفي النوع الغالب معلوم فاما ما يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذات اغلب في الغالب على نهج واحد حكم ظنا بان الغالب المعلوم بالاجمال على
طبق الغالب في سائر الاصناف واما لا يكون كذلك فالوقف لفقد الظن ولزوم التحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالبا
فكالبنى الالحاق في الصورة الاولى منه والوقف في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا لوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع
فيكون تصدى العلماء لتلك القاعدة لغوا **الثالث** ان القاعدة تجريبية والدليل الفقاهتي تعليقي فيكون الاولى مقدما على الثاني وتبعا اخرى القاعدة
واردة على الدليل الفقاهتي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس الثالث ان بناء العلماء على ذلك يوم ندعي الاجماع عليه فيندرج
القاعدة **الرابع** ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية والكلام هنا في تعارض
القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها وح لا ريب ان المرجحات في جانب الدليل الاجتهادي لقلة
مورده بالنسبة الى القاعدة كثيرة منها ان العمل بالقاعدة تقييد في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى من
التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة او تخصيص اكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح الادلة في
ومنها ان العمل عند اهل العموم على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الامر على تقديم تلك الادلة لكان
تاسيس القاعدة قليل الفائدة او عديمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول فان مورد
تلك القاعدة على الفرض ليس الا فيما تعارض معها الاصول ولا ريب انه قليل الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعد
اعتبار الاستصحاب وكون المرجع في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب هو البراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق موردا اصلا فيكون
تاسيسها لغوا ومنها ان بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على اقسام منها ما علمنا انتفاء التكليف فيه بالدليل الخاص كما
في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن احكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل في الغاية لو لم يكن مفقودا
منها ما هو مشكوك الحال كصبر المرأة مثلا المدة ولا ريب ان القسم الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف
الى صورة الحرج والضيق لا بان يكون متبع العدم حتى يرتفع النقاض بل من باب المنصرف الاجماعي ومعه يرتفع المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على ما
من قلة مورد اذ وقع الشك في انه ذات مورد ام لا ومنها ان مدارك القاعدة جل خبرية كقوله ع لا حرج في الدين ما جعل عليكم في الدين من
حرج وغيرهما مدارك التكاليف الثابتة في الاغلب تخصيص لاخبار اقل من التخصيص في الاثبات فيكون ارتكاب التخصيص في الاثبات ارجح ولعل
السر في قلة التخصيص في الاخبار ان التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب وهذه المرجحات كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور وان كان ظني الصدور
فههنا مرجح اخر للقاعدة وهو قطعية صدورها **واما الاول** من الاقسام اي ما كان الدليل اخص مطلق من القاعدة فيعمل بالدليل
ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه وجوه دلالة الخاص كل ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل فان كان حكمه
تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب لاختلال او الموجب للاضرار والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف
قطعي الصدور واضح وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للاضرار في حق مكلف واحد لو وجد الشرعيات قدمنا دليل التكليف
ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة يرتفع تلك المنافرة
وان كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثالث
اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا له بسوء اختياره واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفي الدليل العقلي ولا الشرعي
هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على ترك هذا المعسور اما ان الدليل العقلي لا ينفي ذلك فلان مرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار
هل ينافي الاختيار ام لا وقد مر سابقا انه ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا ان العقل لا يأبى عن التكليف بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر بمعنى
مجرد العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه واما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك فان ظاهر قوله
لا يريد بكم العسر هو العسر بالذات او بالعرض الناشي من غير اختيار المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة وغيرها ذلك
المقلد مامور بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهد ليس في كل بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات فقد يحتاج
خدمة المجتهد الى السفر الى البلاد النائية فان بعض البلاد او اكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في
المسائل والمرافعات مستلزم للعسر الشديد في الانتقال من بلد الى اخر والى البلاد النائية لكن ذلك العسر في هذا التكليف بسبب عن اختيارهم
لان اللازم على الناس تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية لهم فلم يفعلوا ذلك فرفعوا العسر من اجل لزوم العسر بعض الى بقية المرافعة
الى المقلد والحاصل ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلثة **الاول** ان ذلك موجب للعسر ام لا **الثاني** ان العسر ناشي عن اختيارهم ام لا
الثالث في بيان الحكم **اما الاول** فلحق ان العسر لازم لان الناس اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات في البلاد ان شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا
رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظام وان بنوا امرهم على الرجوع الى المجتهد
الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر لازم على التقديرين **واما الثاني** فلحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم
لو بنوا امرهم اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة لجميع المؤمنين فاعانوا اليهم من حيث المعيشة واسباب التحصيل حتى يصير مجتهدا لهم

في مرجحات الدليل الاجتهادي

وكان غالب انواع ذلك الجنس واحدا غالب على نهج واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف الا فالوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع
غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا
وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء او صنفته وفردية متعاضدتين فكذلك

او متعارضتين مع عدم اضمحلال احكام الغلبتين في جنب الاخرى فالوقف لفقد الظن ولا بلا غالب الجنس ح وان

لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج لانه ح يكون المجتهد موجودا في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر قبلهم ثبت حكمه وهو جواز التكليف
به لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ايضا النظم والرجوع الى المجتهدين ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين لا يجمعهما
باثباتهما معا فيجوز عقلا العقاب وان كان احد التكليفين منافيا للاخر **فان قلت** لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى ذلك قلنا
غالب الناس ان لم نقل كلهم مقصرون لعلمهم اجمالا بوجود احكام في الدين يجب عليهم الفحص عنها فهم لعدم فحصهم مقصرون ولولا ذلك لم يوجد مقصر فهذا
اشكال يلزم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان نعم المجتهدون الجامعون
للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بناؤه على مراعاتهم في تتميم اسبابهم من جشا المعاش والكتب ليسوا عاصين لانهم في اعصار حيث قصروا مع القدرة
على التحصيل او على مراعاة المحصلين ولم يفعلوا وبتكاح الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهادتهم والاقتداء بهم الا ان يقال هذا معصية
وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على ذلك **الرابعة** هل العسر منفي في التكاليف غير الالزامية كالمندوب ام لا فيه تفصيل وهو
ان العسر في المندوب ان جر الى اختلال النظم كما لو قال صم في كل يوم وصلوا دائما فهو لا يجوز طلبه عقلا وشرعا حتى ندبا لان تجويزه يقتضي
اختلال النظم وان لم يجر الى ذلك فاما ان يكون ابلا ما الطلب قطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون مشقة شديدة يجوز عنها طلب
الاشخاص عادة كالامر بالغسل الندبي في ايام الشتاء بالماء البارد الى الغاية الموجب للضرر عادة فاذا قول انكار نفي العسر هو العقل جاز التكليف الندبي
في غير الايلامي من هذين القسمين مطلقا وفي الايلامي منهما يجوز في حق عاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان مدرك
نفي العسر الشرع اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الالزاميات بهذين المعنيين نعم قوله تعالى لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال بشموله
لغير الالزاميات ايضا فينتفي العسر بهذين المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا الى الالزاميات بهذا وفيه اشكال وهو ان العقل اما مسلم في الزمان او انصر
منه او ازيد اتفقوا على جواز الاول مع انه لا يجوز كما واختلفوا في جواز الثاني وقد اثبتنا جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب
الندبي في شرعنا من القسم الثالث موجود الا ان يقال ان نقض المستحبات لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كما يقال ويستحب وغير ذلك لكن
نقول مع ذلك ايضا الطلب الندبي فقط ازيد منه الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ولكن في التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في
خصال كفارة رمضان وفي الطلبات الندبية مصالح مختلفة محل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص
الواجب كما في كفارات رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في صيغة الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو مخير بينهما
مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي وبقدر كصلوة الاباء مع اليومية اذا تعاضنا فانه يقدم اليومية ح **ضابطة** في الاستصحاب
وفيه مقامات سبعة **الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي **الثاني** في تعميم موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث**
في بيان مجرد الاستصحاب من حيث دلالته الالتزامية الدالة على الحكم المستصحب **الرابع** في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى دوران
الاحكام مدار الاسماء وبتبعهما ذكر احكام الاستصحاب والانقلاب نظائرها **الخامس** في تعارض الاستصحابين **السادس** في جواز العمل بالاستصحاب
قبل الفحص وعدمه **السابع** في بيان جواز استصحاب احكام الامم السابقة وعدمه وقبل الخوض في المقام لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور
الاول اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريف اخر وهو انه ابقاء ما كان على ما كان
عليه وفي معناهما تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة ومنها
ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف بقينا لحصوله في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم
يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان منظور العلماء
من تعاريفهم هذه انما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة فيه وانما غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب فنقول عليه ان امكن
الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلثة الاول لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم ببقاء
ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لصحة استناد شيء الى احد المترادفين دون الاخر مع انا نرى منافرة قولنا يجب الاستصحاب
لا لاجل اللفظ بل من جهة المعنى فيدل ذلك بكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل
بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصح في التعريفين الاخيرين وذلك اعني الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت فلو
انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين المعاني الثلثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف اللوازم يكشف عن عدم
الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلثة ولكن لفظ حجة ولفظ العمل في التركيب قرينة
صارفة للفظ عن معناه الحقيقي الى المجاز وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد الثلثة لحصل المنافرة ايضا كما يحصل
في الثلثة **فان قلت** لا شك انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال استصحابا للحالة السابقة كما يصح ان يقال فيجب ابقاء

في معنى الاستصحاب

والحكم

وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها وشك في الغالب فحكمها حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فردا من صنف قد تقدم وان قطع بفقد
الغلبة في النوع مطلقا فان كان ما وراء الصنف المشكوك متعاضدا على نهج واحد فالوقف الا فالالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد
المستقرء فيه ومن هنا فسد ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيهما فقد هما وان
او الحكم بثبوتا او التمسك او يصح ايضا ايضا او تمسكا الخ ولا يصح ان يقال قاعدته وهذا يكشف عن عدم كون القاعدة معنى الاستصحاب كما هو مختار قلنا كما اشار كين معه
نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ما قيل والقرينة في المثالين موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اعني القاعدة في عدم الجواز لكن لو
المضاف اليه من الضمير ولفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة ثم ان ههنا شبهات الاولى انهم يقولون ان الشيء الفلاني المائع وهو الاستصحاب
كان نجسا مثلا فنستصحب فيجاسته مستصحبة ولا ريب توهم يستصحب مستعمل في احد المعاني الثلثة ووجه فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضع وطعا وهو فالا لفقد المقتضي
شك في وضعه فاصالة الوضعية كافية في نفوذ ان لفظ الاستصحاب ايضا كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلثة لدليل فقاهي وهو اصالة عدم النقل وما قيل في اثبات فورية
المادة في يستصحب لا يدل وان تنقل عن معناها الحقيقي الى احد الثلثة وهو خلاف الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتقات للتبادر بل
لم نر سوى الموافقة ولم نجد مشتقا خالف معنا معنى مبدئه فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة فظهر ان
الاستصحاب موضوع لاحد الثلثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي
فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه تارة هو احد الثلثة فمعنى المصدرية باق في المنقول اليه وانكار هو القاعدة فمعنى المصدرية باق فيخالف المنقول اليه المنقول
عنه من تلك الجهة ايضا ونحن بعد ما استقرينا المصاديق المنقولة عن معناها الاصلي الى معنى اخر كالطهارة والصلوة والزكوة والحج وغيرها وجدنا بقاء معنى
المصدرية في المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة**
ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن احد منهم لم يقل بان معناه هو القاعدة فيحصل ذلك الظن بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب
والظن حجة والجواب عن الاولى فاما اولا فنمنع تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب واما ثانيا فنمنع كون تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب ونحو وضعا
بعد تسليم منع التبادر والقرينة موجودة على المجاز في المقام وهو ضمير الفاعل من الحكم والنجاسة وما ضاهاهما واما ثالثا فنقول سلمنا لكن صحة قولنا
يجب الاستصحاب ان بالنسبة الى الظن الحاصل غالبا عدا الاخلاق وكذا صحة الاستصحاب حجة وعدم صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل
بعاض الدليل الاجتهادي والتقدم على الظن واما عن الثانية فهو الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة ايضا والحاصل
ان ما ذكرنا من الدليل اقوى ضنا من تلك الشبهات **فان قلت** لا نطرح ظهور اتفاق الاصحاب على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا في الشبهة الثالثة
بل اجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على ما بعد **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه
فان قلت لا بد لك من انكار تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه ان عملت به من باب السببية المقيدة
او من باب الوصف فلا ريب الوصف هنا انما هو في جانب ظهور اتفاق الاصحاب على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس هو القاعدة فلا بد من قولك
بان المنقول اليه لا غير المنقول اليه سابقا لحصول الظن بذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل قلنا نمنع الاحصول الظن من
وفاقهم خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانيا نقول ان لنا غير الاصل دليل اخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب
المنقولات مما تعدد النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعاضد هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر مما ذكرنا
التعارض الثلثة الاول **واما الرابع** فبطلانه ظاهر مما مر لانه يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال يجب العمل
بكون حكم او وصف اه وان يقال كون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى قط قطعا فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة
واما ما ذكر كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة مع صحة قولنا الحالة السابقة حجة ويجب العمل بالحالة السابقة مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب فظهر بطلان الخمسة واما
الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب ولفظ
حجة كما هو موجود في مثل اسد يرمي **فان قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازا في الثلثة الاول لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله
في الثلثة مع انا نرى انه لا منافرة في قولنا استصحاب او استصحابا بالحالة السابقة **قلنا** وجود المنافرة وارتكاب المجاز في هذا الاستعمال يبتني لا يقبل
الانكار اما على القول بحقيقة الاستصحاب في القاعدة فواضح واما على القول بحقيقته في احد الثلثة فلارتكاب التجريد الذي هو من اقسام المجاز
المراد من الاستصحاب في قولنا استصحاب الحالة السابقة لا نفس الحالة السابقة لا بقاء مجردا عن الحالة والمفروض انه غير موضوع بازائه ثم النقل في لفظ الاستصحاب تعيني
لا تعيني لاصالة تاخر الحادث وغلبة النقل التعيني وما يكون النقل التعيني محتاج الى قرائن كثيرة والاصل عدمها فمدفوع بانه اصل في غير المتنوع ويرد
بالنسبة الى اصالة تاخر الحادث لانه استصحاب في المتنوع مضافا الى ان الاصل لا يعاضد الغلبة هذا والاظهر عندنا ان الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان كان
الامر الثاني في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية والاظهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب في انه انكار حجية الاستصحاب من باب الوصف اندرج
في المسائل الاصولية لكونه جزئيا من جزئيات العقل وانكار حجيته من باب الاسباب ففي اندراجه في الاصول والفروع اشكال من حصر الاكثر
الادلة في الاربعة وليس منها الاستصحاب فخرج عن المسائل الاصولية وما يظهر من بعض من ان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو من السنة والا
فمن العقل فهو فاسد لما قيل من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يدخل في الادلة الاربعة لان مدار حجيته على غير الادلة الاربعة

وفي معنى الاستصحاب

في بيان ان مسئلة الاستصحاب اصولية ام فرعية

الامر من ان اغلب الالفاظ للفور بالمعنى الاعم من حالى النطق وثانى الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت بذلك جنس الفور وتعين فصله بكون
الفور حال النطق محالا فى الامر فتعين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق فى الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرى فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك به
به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق جنسا للظن ويتوقف فصلا للتحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل لدليل خارجى
فلا وقف او جنسا
لا فصلا مع وجود
صنف اخر مغائر
للمستقرى فيه
جنسا ايضا بحيث
يحتمل كون المشكوك
فيه ملحقا به والواقع
كما يحتمل الحاقه بجنس
المستقرى فيه لكن
اذا الحق به كان فصله
معلوما كما فيما نحن
فيه لاحتمال كون
الامر كالمضارع
فالوقف جنسا
فعلا لفقد الظن
بظهر حال القسم الثانى
مما مر اقول اذا ظهر
ذلك فاعلم العروض
ان الاستقراء يجرى
فى الاحكام والموضوع
الصرف والمستنبط وغيرها
فكل مقام حكمنا بحجية
الظن فيه علمنا ولا
فلا وقد يمكن حصول
الاستقراء من مجموع
النصوص فيكون حجة
عند العامل بالنصوص
من باب الظن الخاص
ايضا لان مدلول
مجموع النصوص حجة
كمدلول النص الواحد
وعلى الظن الواحد
فالدائرة وسيعة
تباع

اذ لقائل ان يقول ان الاستقراء اما حجة من باب الوصف والسبب على التقديرين داخل فى الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء لا من باب الاعتبار
بمدرك الاعتبار لا بمدرك الحكم بل لان الاناطة انما هى بمدرك الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار لانه لو كان كذلك لزم حصر الدليل فى العقل لانه مدرك الكل
اقول وما قد يتوهم من ان موضوع علم الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته فح لا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر
ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية لا عوارض الدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق اذ موضوع
علم الاصول ليس هو الكتاب المقيد بالحجية حتى يكون الكلام فى الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب مثلا من حيث عروضه
العارض فيكون النزاع فى الحجية داخلا فى العلم ظهر انه لو كان حجية الاستصحاب من المسائل الاصولية كما منا فينا الحصر الاكثرى بين الادلة فى الاربعة بلا لزوم
ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض مضافا الى ان الحصر فى الاربعة يقتضى عدم كون العلم المسبب الرمل والجفر ونحوهما بالاحكام
الشرعية من ادلة الفقه وهو بديهى الفساد فظهر مما ذكر وجه اشكال الاندراج فى المسائل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاسباب واما وجه الاشكال فى الاندراج
فى الفرع ح فهو انه يلزم ح دخول ما ليس من المحدود فى الحد فلا بد من خروجه عن الفرع ايضا وتفصيله ان الاحكام الفرعية على اقسامه لان متعلق
الحكم الشرعى اما فعل ظاهرى من المكلف كالصلوة التى تعلق بها الوجوب او ما فعل باطنى له كالنية العارض عليها الوجوب واما ليس بفعل المكلف بل عينه
كالمحدثية والمطهرية اللتين هما حكمان وضعيان عارضان لعين المكلف فان الحكم الوضعى هو ما سوى الحكم التكليفى من الاحكام الشرعية كانا ما كان
واما المتعلق بعين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضعى يتعلق بالاعيان الخارجية ايضا بخلاف الحكم
التكليفى فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمانعية عن الدخول فى العبادة العارضة لحال المكلف اعنى الحدث واما
المتعلق حال من احوال عين الخارجى كالسببية العارضة لحالة الشمس هى الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسئلة الفقه على ما قالوه هو ما
يعرض فعل المكلف وذلك فيه احتمالان **الاول** كون المراد من العروض الحقيقى ومن الفعل الظاهرى **الثانى** هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم
من الظاهرى والباطنى **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقى والمجازى اى بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهرى **الرابع** ذلك مع كون
الفعل اعم من الظاهرى والباطنى وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من المسئلة عن الفقه وهو واضح الفساد وعلى الثانى لا عكس لخروج ما سوى
الاول ايضا من المسئلة عن الفقه ولا طرد ايضا لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الاصولية بل كلها فى الفقه
لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهرى للمكلف ولو بواسطة واما اندراج بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام فقد نوع بان الايمان والاسلام
لهما جهة مفهومية ومن هذه الجهة داخلان فى المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضان للفعل الظاهرى للمكلف اصلا
بل هما جهة من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع ينعكس لا يطرد لدخول اغلب مسائل الاصولية وشطر من
المسائل الكلامية فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب فى الفرع مستلزم لدخول ما ليس من المحدود فى الحد ثم ان اهل المنطق اجعلوا المعيار فى تمييز مسائل
كل علم وموضوعه ان المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها فى ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول
ان تنقيح الكلام فى هذا المقام لتمييز مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما يقتضى رسم مقامات ستة **الاول**
فى بيان معيار لتمييز مسائل كل علم عن غيره فنقول ان مسائل كل علم عبارة عن مطالب يقين العلم لاجل بيانها والشاهد على ذلك المعيار هو الوجدان والعيان
فان قلت ان العلم هو نفس المسائل فاخذ فى مفهوم المسائل تعريف للشئ بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على الملكة وقد يطلق على المسائل نفسها وقد يطلق
على التصديقات المسائلية وقد يطلق على ما دون الالفاظ والنقوش والمراد من العلم فى التعريف هو الاخير وان قلنا انه ليس معنى حقيقيا للعلم **فان قلت**
لازم قولك من ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانه هو دور المسائل مدونة والعلم بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاصول لم يكن له مسائل
وهو فاسد ايضا لازم قولك عدم كون المسائل المستخرجة من العلم لعدم كونها مدونة **قلنا** اما الابراد الاول فهو فاسد اولا بالنقض على تعريف اهل البرهان
الذى تقول ايراده اللازم ح دور المسائل مدونة لانك جعلت المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك ان
اردت من عدم المسائل على فرض عدم التدوين عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين فيه فبطلان اللازم والملازمة مسلمة لان كون المسائل مسائل هذا
العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم المسائل استقلالا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لتلك المقالة ليس الا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين
لا عدم المسائل مطلقا وثالثا المراد مما دون العلم لاجله هو ما شانه التدوين فى العلم لا التدوين الفعلى واما الابراد الثانى فالنقض هو وضع المطالب لا خصوص الاشخاص
المقام الثانى فى تمييز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدر مشترك بين موضوعات المسائل ومتعلقا بحيث يصح حمل كل الاحكام
والعوارض على ذلك الموضوع هو وقد يكون واحدا كما فى علم الاصول وقد يكون متعددا **المقام الثالث** فى تمييز مسائل الفقه عن غيرها فاعلم ان
الاحكام الالهية اما يرتبط بالعقائد محضا ولا دخل له فى العمليات ولم يعتبر كما فى الوجوب التقيدى للاشد واما يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بواسطة

تمييز مسائل الفقه عن غيرها

عرفوا الاستصحاب بتعاريف لا تخلو من الخلل ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه
حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والاظ عندي انه بقاء ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فروعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل
الظني لاثباته مطلقا او في بعض الموارد ام لا مطلقا مع احتمالات ثم لا يستصحب باعتبار المستصحب وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي و
ولكنه يكون مبنى لما سواه من سائر الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد اما متعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيد ولكنه ليس من المبنى كوجوب الصلوة والصوم
والحج ونحوها وهذا ينقسم على قسمين احدهما يكون الحكم فيه تكليفيا والفعل ظاهريا والعروض حقيقيا كما مثلنا وهذا هو القسم الاول من الستة
وثانيهما ما لا يكون كذلك اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست في القسم الاول من الاربعة
بل هو من الكلام ولا ريب في عد كونها القسم الثاني ايضا من الاربعة لانه المسائل الاصولية ولا ريب في كون القسم الثالث من الفقه لكن الاشكال
في ان القسم الرابع ايضا من الفقه لكون جميع الستة السابقة من الفقه ام لا يمكن ان يقال ان القطع بان المدعى على تدوين الفقه هو بيان اوامر الاطاعة
والعصيان وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان
من الفعل هو الفعل الظاهري يقتضي ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال الظاهرية ومقتضى ما ذكرنا في تميز مسائل العلم
ان يكون مسائل الفقه مختصة بالحكم التكليفي المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف فيكون مسائل الفقه مختصة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية
من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلق من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح صاحب المعالم
وغيره بكون مسائل الفقه هي ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ولكن يشكل ذلك باتيان العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة
باجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكر واحد من تلك الاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على انه لا ظهر من مسائل الفقه مرادف لمسائل الفرع وانه لا دليل
على الغير قول صاحب المعالم ومن يحذو حذوه لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباراتهم حيث يأخذون في تعريف مسائل الفقه بعد
التلازم بين الداعي والمقصود من الجائز ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى
الاعم لانه القدر المشترك بين موضوعات المسائل كما مر في بيان مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط
بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام مبنى لما سواها من سائر الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان موضوع
الاصول الادلة الاربعة ولنا معهم كلامان **الاول** ما مر من منع الحصر **والثاني** منع تعدد الموضوع لان جعل الموضوع متعددا صحيح اذا لم يمكن
جعله واحدا وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المبنى وكذا
مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها مبنى للمقلد وليس المراد من المبنى مبنى جميع الامة فلا يقدح اختصاص المبانية بالمجتهد في الادلة الخاصة
وبالمقلد في مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو المبنى يستلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البراءة من الاصول
فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك لا يرد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمبنى في تميزهما هو انه ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة
تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان المفاد من المتفرعات فالقاعدة الاصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي
من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المفاد مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البراءة من حيث
اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن اعتبار هو اصولي لدخوله تحت الجامع والبقية العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو جعلنا
حجيته من باب الاستصحاب فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل خامس قد عرفت فيما مر ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ملحوظة
من الاخبار اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاخبار لو كان بمدلولها المدلولي انحصر الدليل في العقل وما يقال ان المناط عند الفاضل السابق المذكور
انما هو مدلول الحكم والعقل انما هو مدلول المدلول فهو فاسد لازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها وهو ظاهر
بنفسه صادر انهم على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية لانها خارجة من الموضوعات الفرعية **فان قلت** لا خرج الاستصحاب
الادلة الاربعة فما وجه حصرهم الادلة في الاربعة كما فعله الاكثر **قلنا** وجه الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف فكان داخلا في العقل
فانحصر الادلة في اربعة وما قيل في وجه الحصر ان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة فمدفوع بان شيئا منها الذي يجمع عليه وما قيل في وجه
من ان الحصر غالبي مدفوع بان مورد الاستصحاب اغلب مما سواها فظهر الحق هنا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذنا من العقل او السنة هذا ويمكن
ان يقال ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر هي احوال المبنى بحيث يكون كل من المبنى مدركا للحكم ومفيدا له فيكون نفس تلك
الاحوال من الحجية والعدم موجبا للاستقرار المفاد الذمة كما ان حجية اقوال الصلوة موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذا اي الحجية مسئلة
من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالة لا تنقض على الحكم من الوجوب والتحريم والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة اقيموا على وجوب الصلوة
وليس شيء من الدلالتين بمسئلة اصولية والحاصل ان كلما يصح استناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية فلا تنقض به ومن
هنا اندفع ما قيل من ان اللازم كون حجية الواحد مسئلة فرعية لدلالة مفهوم اية النبأ عليها وذلك لعدم صحة استناد الحكم الفرعي المستفاد
من الخبر الى الاية وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسئلة اصولية فكما ان مفاد قوله من كان على يقين من وضوئه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث ليس
حكما فرعيا فكذا قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام المعلومة للفعل الظاهري للمكلف ولو بعرض بعيد

في كفاية الظن في الاستصحاب وعدمها

ان الاصل في الاستصحاب الحجية

مع عدم كونها من الثابت الاحكام اخر والحكم المستفاد من خبر في المدلول ولو من باب الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم
فرعي والاستصحاب ايضا من هذا الباب فان المستفاد من لا ينقض امران احدهما حرمة النقض ووجوب ابقاء والآخر بقاء الاحكام الثابتة في الان السابق
وليس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد من لا ينقض الا الامر الاول لكان الامر الثاني مستفادا منه بالاستلزام **وقد عرفت** ان الاستلزام من
الفرع **فان قلت** قولهم الاستصحاب حجة بناء كونه فرعيا **قلنا** ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السبب لدلالة
لا ينقض وعلى التقديرين لا ريب ان النزاع في هذه المسئلة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل وكذا لا نزاع
في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا ينقض فان حجية العقل مطلقا وحجية خبر الواحد انما تثبتان في مقام اخر ومبحث على حدة وانما
النزاع في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب هل لها صدام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب حجة فالنزاع بناء على حجية الاستصحاب من باب
السبب انما هو في اثبات دلالة الروايات وبناء على حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الرواية او العقل فصار مسئلة
فرعية هذا والتحقيق ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة اصولية كما في استصحاب جواز التقليد المنجز المسمى بالاطلاق فالمسئلة اصولية
وان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايضا فرعية **اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام
في مقامين **الاول** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السبب فهل الظن كاف ام لا **الثاني** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الوصف فهل الظن حجة
ام لا فالكلام في المقام الاول يقع في مواضع الاول فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثاني** فيما كان المستصحب مسئلة اصولية
كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن
في مدرك الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بانه ما ثبت بدوا الى ان يعلم الزوال عملنا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة
ونحوهما الى ان يتيقن الخلاف وذلك لما مر من حجية الظن في الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها تفيد
حجية الظن في الجملة والمقدمة الرابعة منه تفيد تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان في المقام اما
الاجماع المركب فلان من اهمل من جعل الظن حجة في الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السبب ظن بالحكم الظاهري
وانكاره غير جامع ذلك الظن الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الاحكام الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية
لما عرفت من فقد الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية
بالحكم الواقعي قدر متيقن **قلنا** ان كل من قال بحجية ظن الواقع قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو
خبر على بقاء الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب
ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا ينقض بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار
الخاصة لكثرة معضداتها واما مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية حذرا من
الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **فان قلت** حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازمة لحجية الظن في المسائل الاصولية مع انك تقول
بها ووجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلي وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعي الواقعي تباينا جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري
الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصي بمفاده فنقول مع بعد ثبت
حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب من الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون
حجة ايضا في الفرع لان الظن الثاني اعني المسبب الاصولي اما ارجح من الظن الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص او مساو وعلى التقديرين لا بد من الحجية
حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الفرعي الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة كلا لا ينفك
الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب نفس الدليل بلا واسطة كلا لا ينفك عنه
والظن الثاني مسبب الدليل الدليل ومع الواسطة **الثاني** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الاغلب اعني
الفرعيات وحجية الظن الثاني ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالبا اعني المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها واقعية صرفة
مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله تعالى في حق العباد وان خالف الواقع الاول كمسئلة الاستصحاب
والبراءة والاحتياط وهذا القسم اشتركا في جواز اجتماعهما مع القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار او بعدم الاعتبار مع
في الاعتبار ومنها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للعمل في اعتقاد المكلف قطعا او ظنا وهذا القسم من خواصه عدم
جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار او الظن بعدم الاعتبار او الشك فيه **فنقول** ان الظن الاول من قبيل الثالث كلا لا ينفك والظن الثاني
من قبيل الثالث كما لا يخفى ظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كذلك نقول ان النقد يحتاج الى دليل وهو مفقود لان

الاجماع

في كفاية الظن في الاستصحاب وعدمها

او السبب فيها ثم ان استصحاب حال العقل ليس داخلا في هذا النزاع لتعدد العنوان بل الاستصحاب العدمي مطلقا ليس من محل النزاع لمنقول الاجماع و لانفاقهم

الاجماع منتف والعقل غير حاكم بحجية كون الظن في غير المبادي معتبرا عند الشارع دون الظن في المبادي لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني**
فالذي يمكن ان يقال فيه هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل ونفي الاصولي بحاله لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من نجاز
التمسك بلا انفصال ملتفت بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجية لا ينفصل في الفرعي والاصولي معا واما
من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي
حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فتحصر الامر في القول بحجية لا ينفصل فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاحكام
اذا كان من باب الاستصحاب الفرعية والاصولية **فان قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في هذه المسئلة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق
بالمسئلة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى سائر المسائل الاصولية
وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت مذهبك في عدم حجية الظن في الاصول **قلنا** نقتصر على ذلك فمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الموضع الثاني
الحجية هذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثالث للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بلا انفصال عمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع فهو
مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فرق بين المسائل الفرعية والاصولية في اعمال الظن وعدم القول بدوران الاستصحاب في كونه مسئلة
اصولية او فرعية مدار المستصحب كما هو المختار لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين
الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما ومنهم من قال بكونها معتقدا فرعية المسئلة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من
جهة بل جهة مختلفة وتقييدية وهذا مضر بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث**
فيه مراحل الاولى في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب لا مثاله ما لو
علمنا بقلة الماء سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلاقاه النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة
وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلاقاه النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا
لو علمنا بحيوة زيد شككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حيوته وبقاء الكحة واموالها الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط
بالمسائل الاصولية كالعدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة**
في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاسباب اما **المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن
وانكار الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله عم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الاكثرية
ولازم ذلك ترتب آثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها فان مجرد البقاء على القلة ليس من شأن الشارع بما فلا بد من الحمل على ترتيب
الآثار فهذا الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء فدوران الظن في الفرعيات حجة **فان**
قلت المعلم بحجية الظن في الفرع الى هنا انكار هو الاجماع فهو منتف لان من الاقوال حجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وانكار هو
العقل فهو لا يدل هيهنا لتجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع **قلنا**
اولا انه لا شك في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل الخبر على انه لو علم قلة ما سابقا ثم شك في كثرته فلا
بد من الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتى تعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب ح نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع
الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كما ان لم يكن الاخبار ح فالعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام ما ترجيح المرجوح او بلا مرجح كما من نظيره
وثانيا نقول ان المقدمة المهمة اعني الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسئلة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات حتى نقول بما نقول
بل نقول ان كل من تمسك بلا انفصال وقال باعتبار الظن المسبب في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع
ايضا والعقل ايضا قاطع بان الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقا فالمعمم كلاهما موجودا **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية
الظن في مسئلة الاستصحاب من باب الاسباب للاصل والعموم هنا لحجية الظن لان العقل مجوز لحجية الظن في غير المبادي وعدم حجيته في المبادي واما الاجماع فهو وان
كان موجودا لكنه قد دار الحجية تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاسباب في المسائل الاصولية وما
يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اما
او اذا كان الحي اعلم ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين المحذورين كالمسئلة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة
الرجوع ووجوبه كالمجري المسبوق بالاطلاق او التقييد **فنقول** باعتبار الظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاحد المحذورين لا استقلالا واما
المرحلة الثالثة وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط كاستصحاب العدالة وعدم النقل وعدم الوضع وعدم
القرينة واستصحاب البقاء على الحقيقة بناء على انصراف الاخبار الى الموضوعات المستنبطة ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم

في حجية الظن في الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات

في الموضوع المستنبط

قديما وحديثا على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن تنقيحها الا بتنقيح الاصول العدمية مضافا الى ظهور دليلهم العقلي ورده في ذلك نتائج

الفرعي الظاهري ومن الصادر حرمة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري المسبب الدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة
الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل ان المهم بحجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى ان التمسك بقوله لا ينقض
ملازم لعدم التمسك به ح وما يلزم من وجوده عدمه فهو ح باطل الملازمة ان العمل بنوابهم على اصلين احدهما اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي
من الرواية بعضها والاخر اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاما زائدا في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لان مرجع الشك فيه الى الشك
في ان الصادر من المعصوم هل هو القدر الصادر من الراوي ام ازيد ولا ريب ان الاصل عدم صدور ازيد مما نقله الراوي اما مبنى الاصل الثاني فغير واضح لان الشك
في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الصادر من المعصوم هل يكون القدر الذي رواه عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدم صدور ما يحتمل
زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما صار الاصل الزيادة لا يصح التمسك برواية لا تنقض في حجية الاستصحاب لاحتمال
ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم انقص من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن
الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل الظن بعدم الزيادة من الغلبة
وهذا الظن قطعي الاعتبار فيدخل فيما خرج منه في المستثنى اعني الايقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الاصل الزيادة
ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن اصالة عدم الزيادة لا استصحاب عدم الزيادة بقرينة ان الاستصحاب لا يجري
هنا بل يقتضي الزيادة **الثاني** سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من
المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لما يفهم منه عرفا
اجراء القاعدة في نفس لا تنقض ويفهمون من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاخبار في الاستدلال
على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي خبره سيد المرتضى ره حيث قال في رده انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجيته قوله لان قوله اعني
اجماعه المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفي قوله فظهر مما مر ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاسباب ليس بحجة في الموضوع
المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مدلول الاستصحاب حجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف والكلام في هذا المقام ايضا كالمقام
السابق يقع في مواضع المستصحب اما حكم فرعي واما حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق
في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا ثم لان الملازم لهذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي
الذي دل الدليل على حجيته بخلاف ثمرة ان الظن اللازم فيه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي
فليس بحجة ايضا لان الكلام ح يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن الحالة السابقة والا فلا
والاظهر عدم الحجية مطلقا لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف بل الظاهر الثاني
حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون
عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن
في الفرع حجة مع عدم مدخليته للحالة السابقة في ذلك او لم يتسبب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة
من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم
الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة فان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا ان الفرق في الحجية
بين المطابقة للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية انتفى الفرق بين المطابق وغير المطابق او جوز المناط
وهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وانكار الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم ان ما ذكرنا هنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط
بالحكم الفرعي في الاستصحاب الا من باب الاسباب ايضا مما سابقا من حجية ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاسباب لان الظن هنا
متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي الا ان يقال ان العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلي فمحض الجزئية الكلية لا تصير سببا للفرق
ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقام خاص
كالظنون الرجالية والظن باجتهاد المجتهد وغيرهما **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وباعتبار المتعلق
الى حكمي وموضوعي وباعتبار الدليل الى الاستصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال الاجماع وقد يعبر
عن استصحاب حال العقل باستصحاب النفي اي البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا ليس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصرة والا فقد
يكون الاستصحاب استصحابا بالحالة شيء خارج عن الادلة المعهودة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** ريب في دخول الاستصحاب
الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتاخرين كون الاستصحاب العدمي ايضا محل النزاع فلحق خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن الفاضل الجواد

في حجية الظن من مدارك الاستصحاب

في اقسام الاستصحاب باعتبار المستصحب

وصاحب

في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة دفعا للسلب الكلي والدليل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماعات واستقراء الموارد الاجماعية والاخبار الخاصة
كقوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة في الكبرى
بالحالة السابقة على بعد فيه الى غير ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء توجب الخفقة و
وصاحب الرياض على خروج العدم عن النزاع الثاني **والثالث** اتفاق العلماء قديما وحديثا على التمسك بالاخبار مع ان التمسك بها من دون ضميمة
الاصول العدمية غير ممكن لا فيما شذ وندر ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية الفساد فهذا يكشف عن انهم اقاموها على حجية الاصول العدمية
الثالث اشتهار بعض ادلتهم بذلك حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت ولا قابل للثبوت ثانيا والا انقلب من لا حكما الذاتي الى الاستصحاب
وادعاء ثبوته في الزمان الثاني كما كان اولا فلا ينعدم الا بموثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا بموثر فاذا لم يعلم بالموثر فيكون البقاء راجح
في اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب واجيب ذلك انه مبتني على عدم احتياج البقاء الى الموثر كما احتاج اليه الحدوث ولا يخفى انه بعد ملاحظة
النحو او الدليل يظهر ما ادعيناه من كون النزاع في الوجود وما قيل من انه لعل النزاع اعم والدليل اخص من المدعى فهو خلاف الصواب مع ملاحظة
عدم تصدي المجيبين لذلك **الرابع** ان الظ من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودي مضافا الى تصريح بعض الاجلة فيظهر خروج العدمي عن
النزاع **الجهة الثانية** لو قلنا بدخول العدمية في النزاع فهل استصحاب الحال العقلي بالنسبة الى نفي ايضا داخل ام لا الاظهر لا لان الظ من استصحاب
الحال استصحاب الحالة الوجودية الثابتة من الدليل الشرعي وايضا يكشف عن خروج اصالة النفي تعدد العنوان **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع الواقع
بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب واما النزاع من باب السبب فما اظهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب
السبب لتردد كون النزاع واضحا بين العامة والخاصة ولذلك لم يتمسكوا في حجية الاستصحاب بلخبار الائمة وادلة من باب السبب فحالهم من حيث الوفاق
والخلاف غير معلوم ثم ان الشهرة في المسئلة مع قطع النظر عن السبب والوصف انما هي على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا علم ان الاقوال في
المسئلة تبلغ الى عشرة **ثالثها** الحجية في الموضوعات لا الاحكام **ورابعها** العكس **وخامسها** الحجية في الاحكام الوضعية لا في غيرها من التكليفية
والموضوعات الخارجية **وسادسها** حجية استصحاب غير الاجماع لا استصحاب حال الاجماع والموضوعات الخارجية **وسابعها** الحجية فيما اذا لم يكن
الشك في المقتضي بل في حدث المانع او مانعية الحادث **وثامنها** الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطارئ **وتاسعها** الحجية بين
حيث الوصف لا السبب **وعاشرها** عكس ذلك والحق الحجية مطلقا اذا ظهر تلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقامات فنقول **المقام الاول** اثبات حجية
الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه **الاول** الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك
ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة ان قوله ع لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين اخر مضافا
الى ان قوله ع فانه يقين من وضوئه كاف في اثبات المطلب اعني حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجية منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية
الاستصحاب فيما اذا شك في مانعية شيء كالمذي للوضوء وشك في كون شيء مزدا من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان اذا شككنا في صدق النوم عليهما
مع ان مورد الرواية **اما القسم الاول** او الاخر ولا يخلوا عن هذين القسمين اللذين منعهما هذا المحقق والحاصل ان الرواية في الجملة مثبتة لحجية
الاستصحاب **فان قلت** حمل الرواية على ظاهرها لان الظ من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك
الفعلي ولا ريب في اجتماع اليقين الفعلي مع الشك فكيف يتصور نقض النقض فان النقض لازم عقلي ومجرد الشك ينقض اليقين فلا بد من اخراج الرواية
عن ظاهرها والحمل على خلاف الظ وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن ليكون
المعنى لا ينقض الظن بالشك فتكون الرواية دليلا على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب وح توهم ان الشك ايضا لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل
على المعنى الاخير اي الظن مدفوع بان الشك معناه اللغوي مجرد الاحتمال لا ما يساوي طرفاه فيصح الحمل على المعنى الاخير ايضا كما يمكن الحمل على المعنى الاول
وحيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا اولا** ان الظ من قوله لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعد ملاحظة قوله
في صدر الرواية الرجل نبا وهو على وضوء والظ من الشك الشك اللاحق فيهما قرينة على ارادة معنى الاول بعد نفي الحقيقة فلا اجمال ولو سلم
المجاز بن سلمنا عدم تلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن مجاز وحمله على اليقين السابق تقييد لان اليقين حقيقة في الشك المشترك بين اليقين
السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك بحكم عدم صحة سلب اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهورا
اطلاقيا لا وضعيا واذا ثبت كون اليقين السابق من افراد اليقين حقيقة بخلاف الظن يتعين الحمل على الفرد لكونه تقييدا مقدما على المجاز فتثبت
المطلب **فان قلت** التقييد مقدم على المجاز لكن لا اذا كان تقييدا على الفرد الغير الظ اعني اليقين السابق وان المجاز ايضا من هذا القسم من التقييد
مسالة **قلنا** اولا ان التقييد مقدم مطلق على المجاز وثانيا ان المرجح حجة لو سلمت فهي بدوية وبعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد اجماعيا
الى ان سمعنا اليقين في الظن غير معهود كما قال بعض الفحول وثالثا انا سلمنا جواز حمل اليقين على الظن وعدم اولوية التقييد من المجاز من حيث هو تقييد لكن
نقول انما اذا جعلت اليقين في قوله ع لا ينقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك ان تجعل اليقين في قوله فانه على يقين من وضوئه بمعنى الظن ايضا والا لم يرتبط

في موارد حجية الاستصحاب

اخبار الاستصحاب

قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا انتهى

الصدع مع الذيل اذ المعنى ح فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك واذا جعلنا اليقين بمعنى الظن فلا بد لك اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معناه الاصلي اي الغسلات والمسح الى معناه المجازي ايضا الطهارة لانه اذا بقي على معناه الحقيقي بعد جعل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فاما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود في الحال انكان الاول فهو فاسد لانه على يقين من وضوئه السابق على ظن منه وانكان الثاني ففاسد ايضا لان وضوئه بالمعنى الحقيقي قد سبق فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة فيكون المعنى ح فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلث مجازات كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد هو التقييد فيكون ارجح فتم وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التقييد وعدم اولوية ما هو اقل مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من اخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما وارادة الظن منهما لانك لو ابقيتهما على ظاهرهما كما مقتضى الصدع عدم وجوب الوضوء عند الظن بعد الطهارة مع ان مقتضى الدليل حجية الظن بعد الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن ايضا فيلزم خلاف اصلين اخرين ويلزم مع ذلك خصية التعليل من المدعى اذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه لا يجب الوضوء حتى يظن بعد الطهارة والدليل المذكور اعني فانه على ظن من طهارته لا يصير دليلا الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة الشك المساوي فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل هما مجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما في زمان واحد محالا فان قلت كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون دالا على المط كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دالا على المط اعني حجية مطلق الاستصحاب وبعد تعدد الاحتمال تسقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثاني متعين لانك جعلت قوله ولا ينقض اه بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين الوضوء لتكرر الحد الاوسط قلنا تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله ولا ينقض اذ يكفي فيها قوله فانه على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لانه اسود او لسوء صبغوصبغته كل لباس اسود ولا يكون مدخلية للاضافة الى المحل الخاص في عدم فهم العموم عرفا وانه ليس للاضافة مدخلية في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تاكل الرمان الحموضة بل يمكن ان يقال قوله لا ينقض انه يفهم منه العموم عرفا كما لو قال لا تاكل الرمان الحموضة والحامض مضر لك والقول بانه من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وان نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول الثاني في الآية الشريفة على الجنس العموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية فلما امكن الحمل على الجنس وامكن الحمل على العهد وكان الاول حقيقة والثاني مجازا حملنا على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز فالمط ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس والعهد معا كما هو الحق فلا يتم هذا الجواب ولكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة بل المعيار العرف وهو يفهم هنا العموم ثم ان ما ذكره المورد من ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرر الاوسط مدفوع اولا بان ذلك مستلزم لتكرار المطلب لو لم يكن هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه فلا يحتاج الى الاعادة ثانيا فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار رفعا وثانيا ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية قوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى لا يخالف شرط الشكل الاول كما زعمت لان المقدر ح ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فان قلت على فرض هذا التقدير من الصغرى والكبرى لزم انضمام جزء قوله والا فالمقدر ح فالا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الانضمام خلاف الاصل قلنا الانضمام خلاف الاصل ولكنه يرتكب لقيام الدليل فان قلت اين الدليل قلنا الدليل هو عدم الصحة جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فعدم ترتب ذلك على الشرط يقتضي انضمام الجزء فان قلت يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى والا يستيقن ولم يجيء من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه الظاهري او مطلق اليقين بالوضوء الظاهري بالشك فلو رجح لا يدل على المط لان مفاده ح هو لزوم العمل بما علم انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب فحيث تعدد الاحتمال وجاء الاحتمال وسقط الاستدلال قلنا ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لانضمام الجزاء وحمل اليقين على اليقين السابق فهذا خلاف اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرت فهو مستلزم لمخالفة واحدة وبل قوله فانه على يقين من وضوئه على الانشاء وحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع انه الظاهر من اليقين وحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح فان قلت انما ذكرنا ايضا لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى واما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا يجوز ان يكون المراد المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين بل المط

من اليقين

باب الاستصحاب

في بيان الاستصحاب واحكامه

فالوضوء لا ينقض بالشك

ولكنه ينقضه بيقين اخر ودليلها يدل على المطلق من جهة نقض العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق نتائج

هو الاول لان المنصوص انما هو مقابلة حكم مورد السؤال على الظاهر مع التنزل بكفاية الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وعلى كل من الاحتمالين المفرد المحلى يكون حقيقة والحاصل يحتمل احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزاء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه والاخير ارجح من الاول لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من المساوات فلا يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مضمر او الجزاء هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فلك احتمالات اربعة والثالث منها قد عرفت مخالفته للاصول والعرف والاخير منها فاسد ايضا اذ يلزم ح كون الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه ان لا يتيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك لا عارض عن المجاز الى الاضمار لا فائدة فيه فيكون لغوا فدار الامر بين الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المطلب بعد حجية منصوص العلة لكن الاضمار ارجح لاعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فليجبه يجيء عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى فساد قولنا ان جاءك زيد فليجبه ويجيء عمرو **فان قلت** يقتضي حجية كل استصحاب او ابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم رعاية تلك القاعدة في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين في كل صلوة وبين الاثنين والثلث في المغرب فان مراعاة القاعدة تقتضي الحكم بالصحة والبناء على الاقل مع حكمهم بفساد الصلوة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل كما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك وكما لو دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة والعكس وغيرهما من مواضع الاخبار فان الاجماع منعقد على خلاف الجمع والاحتياط هنا مع ان العمل بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الاول وحرمة الاتمام في الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فح يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد وان اجمال بطل الاستدلال وتوهم ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء مطلقا فيكون اكثر اخراجا بخلاف الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد غير الوضوء مندرج في الرواية مدفوع بان اولوية اخراج الاقل وانكار مجاز العهد العهد لكن ظاهر السبب يقتضي الحمل على العهد فتعارض المرجحات فيحتاج الاحتمال قلنا اولا ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين فليس ذلك موجبا للتخصيص في العموم واخراج بعض افراده بل ذلك داخل في المستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الظن من اليقين اليقين الوجداني ومن الشك الاحتمال النفس الامري وفي تلك الموارد ليس اليقين واقعيا بل ظاهري لكن نقول ان المعتبر في التخصيص ثم بعد ورود الدليل عليه لاحتمال الاولى ارجح وظهور السبب الابصر لانه انما يجد عند التجرد لا يعتبر **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب للرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد صدرها عن الامام مشكوك والاصل عدم صدورها عنه فيلزم من حجية الرواية **قلنا اولا** انه يعد ذبا القاطع على ان الظن بالصدور قائم مقام القطع به شيئا في الصدور حتى ينفي الصدور بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن عرضنا في هذا المقام اقامة الادلة الظنية ليحصل تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة في نفس الرواية بل ينصرف الرواية الى غيرها فيكون المنهي عنه غير هذا المورد **فان قلت** ان الرواية لها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية اما يكون المراد منها خصوص النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللازم في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبكم واما الرواية شاملة للوضوء ولبعض اخر غير الوضوء معين عند الله غير معين عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن غير المعارض مع استصحاب اخر بمعنى انها شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فان استصحاب الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل اللام اي المفرد المحلى باللام على الاستصحاب الغير المعارض موجب لاخراج اكثر الاستصحابات اذ الاستصحاب الغير المعارض مع استصحاب اخر قليل فيلزم تخصيص كثير ولانه لو كان الامر كما ذكر لما جاز التمسك بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء العلماء على التمسك به جدا واما الرواية الشاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع كون الحكم في ذي المعارض الوجوب العيني بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين عينا فهو فاسد ايضا لانه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين ولان الامر الحكمي في مورد السؤال باخذ احد الاستصحابين مع وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة لكل لكن مع كون الحكم في ذي التعارض الوجوب التخييري في غير ذي التعارض العيني فهو فاسد ايضا لان ذلك اما باستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الوجوب العيني والتخييري مجازا واما باستعمال اللفظ في الوجوب العيني والتخييري معا وكلا الاول ففيه انه محتاج الى القرينة ولا قرينة في المقام بالعيان مضافا الى ان مورد السؤال من محل التعارض والاما بان الاستصحاب يقينا لا يتخير بان حمل كلامه على ذكر احد فرد الواجب المخير خلاف الظاهر وكلا الثاني ففيه الوجهان المذكوران في الاول مضافا الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد واما الرواية شاملة لكل استصحاب ايضا خال عن المعارض او لا لكن مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما المعين عند الله لا عندنا فهو اغراء بالجهل واما الرواية شاملة كل ايضا مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين عند الله ايضا وعندنا فهو خلاف

واللام في قوله اليقين للجنس للتبادر لا العهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة وجزاء الشرط مضمر فالتقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني ت ع

الفرض فظهر بطلان الاحتمالات سوى الاول ومعه لا يتم المط لاختصاص الرواية بالوضوء ويكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولا** نحن نلزم عدم دلالة الرواية لظهورها في العينية الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض واما له معارض فلا دلالة في الرواية على حجيته ولكن نقول عند الشك في الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لا للرواية بل لان كل من الحجية الاستصحاب في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة المعارض المشكوك فلا يصح طرحهما للاجماع فلا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما **وثانيا** ان للرواية دلالتين احدهما العينية والاخرى المنع من الترك فحيثما ارتفع احدى الدلالتين وهي الاولى في صورة وجود المعارض المشكوك بحكم العقل بثبت الدلالة الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل **فنقول** ان لا يصح طرحهما للرواية لو لا جمعهما لكونه محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير **وثالثا** ان بناء العقل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجيته مطلق الاستصحاب ما رواه الزرارة صحيحا عن الباقر ع في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من منيّ فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتبينه فنظرت فلم ارشيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا وذلك الرواية دالة على امور ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان نفس منصوص العلة حجة فهذا شاهد على الدلالة واما الايرادات السابقة فاكثرها غير واردة هنا **الثاني** قاعدة الاجزاء اذ اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم بعد الاعادة انما هو عن ان عدم الاعادة لا شيء مع اني كنت جاهلا بالموضوع بجوابه بقوله لانك كنت اه تنقيح ان حكم الظاهري هو ما فعل بحيث لو اعاد لكان داخلا في النهي نظرا الى انتقاضه اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا العلم بالمطابقة في مفهوم الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث قاعدة الاجزاء نص لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ماخوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله ع لانك كنت على يقين اه وفيه ان ذلك اي الدلالة على صحة عبادة الجاهل مبني على كون صحة سؤال السائل بعد جواب الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو خلاف الظاهر كون السؤال لاجل الجهل بالموضوع لا للحكم مضافا الى ان الظاهر من الصدر كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من شك في شيء من افعال الوضوء على ما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين اه قيل وقد روى بعض مشائخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك وعن البحار ان امير المؤمنين قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ونقل بعضهم عنه كما رويناه عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقاء يدهم الى ان يعلم الخلاف ويبقى الامر الى ان يظهر الزوال فلو تقاعد العبيد عن الامتثال بالامر بمجرد احتماله رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفيها عند العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني آدم في نظم العالم في الاسفار والاسواق وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب الشك لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو علم تاجر في زمان سابق بان نقل الاقمشة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج سابقا الى ذلك البلد ونقل الاقمشة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق وانكار شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المسافرة الى البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق فانه حينئذ لا يحمل الاقمشة الى ذلك البلد بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هذا مع ان احتمال الربح قائم فيهما وكذا الوفي الغائب عن الشخص بمدة مديدة يترك المكاتبة اليه والالطاف لكان سائلا عن سبب قلة الملاطفة وجعله منبئا ويقبح عن المسؤول عنه الاعتذار بانه احتمل عنده موته فلذا ترك الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوها من الاقمشة وغيرها وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق الا ترى انه لو لم يكن يقين سابق لصح السؤال وصح الجواب فيما لو سئل احد الوفيين عن الاخر بانه ذهب الى البلد الفلاني وتزوجت فيه وصار له ولد ولم ما ارسلت لزوجتي ولا لولدي شيئا من الالطاف والاقمشة فيصح الجواب عن المسؤول عنه بانه ما اطلعت على تزوجه او على ولده ويقبح من الاخر ان يقول انك ما احتملت عندك ذلك فلم ما علمت بالاحتمال وبالجملة هم دائرون مدار اليقين السابق ولذا لا يستقرون على البدو بما استقر عادتهم على خلاف الحالة السابقة **فان قلت** غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولا** ان بناءهم في الشرعيات ايضا على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير اخبار المخبر

الوجه الثاني بناء العقلاء

وكل يقين لا ينقض بالشك وعدم رعاية تلك القاعدة في مثل الشك بين الثلث والاربع ونحوه من الموارد لا يوجب القدح في النص اما لان تلك الموارد مما نقض فيه
اليقين باليقين للدليل الوارد فهو تخصيص ولان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عدم صدور هذا الخبر عن الامام ع فيلزم من حجية الاستصحاب
عدم حجيته مدفوع بعدم انصراف الخبر الى نفي نفسه وبان الغرض تراكم الادلة الظنية لتحصيل القطع واذا جعلنا ظني الصدور حجة هنا فلا اشكال لانه
احل المنعة فبل رحلته بعابتيون عند الشك في بقاء الحالة على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك فتم **وثانيا** سلمنا عدم العلم بكون بنائهم اليقين باليقين
على الحجية في الاحكام الشرعية لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط منفي ومجرد الخلاف
الامر في العرف والشرع لا يوجب الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب والعدم **فان قلت** لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن
يعلمون ان بناء المكث في البغداد او المشي منه الى البصرة فلا يرسلون له المكاتيب ولا الامتعة الى ان يتحقق لهم مقر ذلك المسافر ومكانه وان علموا بانه دخل
البغداد ايضا ولكن بمجرد احتمال الارتحال عنه لا يكتبون وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعلموا بانه في المثال المفروض باستصحاب عدم
الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا خرج ذلك المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بناءه وارادته البقاء في المكان الفلاني
كالبغداد مثلا او يعلمون ارادته الخروج من هذا المكان الى البغداد وعدم التوقف فيه او لا يعلمون غرضه البقاء في ذلك المكان ام الارتحال ففي الصورة الاولى
يعلمون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل ارادته وبقائه كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعلمون باستصحاب عدم الخروج لكونه
معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج والاخير مقدم لكونه استصحابا متبوعا والاول استصحابا تابعا وفي الصورة الثالثة التي يكون الشك فيها
بالنسبة الى الارادة شكا في الحادث وبالنسبة الى الخروج شكا في الحدوث واشكال لسلامة الاصل عن المعارض بالنسبة الى الخروج ومع ذلك لا يعملون به
ولكن نقول ان ذلك لا يضر بالاثبات مقام اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب
عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف ولذا لا يعملون به لان علمهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السبب وفيه ان بنائهم على العمل بالا
ستصحاب من باب السبب لا الوصف الا ترى انهم عند الشك بالمعنى المصطلح ايضا بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال الكاتب والسفر والتجارة
بمحض الشك ولو فعل واحد منهم ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك البدوي الغير المسبوق بيقين لا يعملون بمثل ذلك وعند التعارض ودوران
الامر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي يرجحون الاول ولو ترك واحد منهم الاول واخذ بالثاني ليذموه وان هذا الا المحض
الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في معاشهم او معادهم على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد
دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب التقرير المعصوم واذا رد المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث هو فاذا اطلع المعصوم على حجية العقلاء
ولم يردعهم قطعنا بصحة طريقتهم كما نقول ذلك في تقرير المعصوم بل هنا اشد ولان عدم المنع ح عد اغراء بالجهل بالنسبة الى كل العقلاء وفي التقرير
المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض معين واذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نفينا بالاصل ويكون بناء العقلاء ح تماما لضميمة
الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول ولا بالقطع بان المعصوم لم يمنعهم بل صرح
بالبقاء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم فيكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف في الحجية ايضا
ولو سلمنا انهم عدم القطع بشيء من البناء والاعتبار فلا اقل من الظن هو كاف لنا فان عرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها ببعض فاذا
ضممنا ذلك الظن الى سائر اسباب الظن يحصل القطع **فان قلت** منع الشارع اهمال العقول من عملهم بالاستصحاب فلا حجية في بنائهم
وذلك للآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس علما **قلنا** هم يعملون بالاستصحاب وان لاحظوا الآيات الناهية فتلك الآيات لا تنصرف
عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع منهم بعد اهمال العقول حتى يكون حجة عليهم ومع عدم الفهم كما ورد هذا الدليل كعدم فلا يضر بحجية بنائهم
لعدم تحقق ما هو قابل لردعهم فلا تغفل **الوجه الثالث** الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو يجامع اعتباره من باب
السببية من باب الوصف لدوران الامر فيه مدار الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا يجامع غير الوصف كما لا يخفى
اما القسم الاول فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاصل او الارتباط على اعتبار الحالة السابقة اما للوصف واما للسببية في الشك
بالحق بالاغلب ففيه مع انه لم يتمسك به الاصحاب هنا وجهان من الاشكال الاول منع الاستقراء **والثاني** انه لو كان اعتبار الاستصحاب عند الاصحاب هذا
الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب انما يكون مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب مع انه يتمسكون به فيه ايضا كما في الصلوة والوضوء والحج ونظائرها
فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع كما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل وكما لو شك في عدد الركعات كما مر
فمقتضى الاستقراء الصنفي المقدم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع مع انهم يعتبرونه فيها **واما القسم الثاني** من الاستقراء
فيمكن تقريره بوجوه **الاول** الاستقراء الصنفي اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية **والثاني** الاستقراء النوعي اي الاستقراء في مطلق الاحكام الصادرة
عن الموالي الى العبيد **الثالث** الاستقراء الجنسي وهو الاستقراء في مطلق الممكنات الفارة الذات ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان
كيفية حصول الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض الفضلاء فنقول اعلم ان الاستقراء انما ينفع في مورد الشك لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء في ذلك المشكوك
اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس **اما القسم الاول** فهو ثلاثة عشر قسما **الاول** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي
النوع ايضا غلبة صنفية وفردية موافقة لغالب **الثاني** ان يكون الصورة بحالها الا ان الغلبة النوع صنفية لا غير **الثالث** الصورة ايضا بحالها الا ان الغلبة

وفي الاستصحاب

وفي دليل الاستصحاب

في اقسام الاستقراء

اقول عدم امكان العمل بالاستصحاب بين المتعارضين لا ينافي كلية الكبرى اذ الكلام مفسوق لاثبات الحجية الذاتية ونحوها في الدلالة
نصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بصدور بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء من لدن ادم على العمل بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام
وايات النهي ليست بوارد عليهم حتى يسقط بناؤهم عن الحجية والاستقراء وتقريره بوجهين الاول ان بناء الشارع في اكثر الموارد من التوضيحات
النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس**
الصنوف بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنف متحققة في ضمن لا صنف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف
فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم ولو لم يكن في النوع غلبة اصلا لا صنفا ولا فردا ولا معاضا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا
في النوع غالب **التاسع** ان لا يكون في الصنف غالب وكان في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع
غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب
الثالث عشر هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر ذلك لك فاعلم ان القسم السابع لا شك فيه في الحاق الفرد المشكوك بالصنف
لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفين زنجي وتركي وكان الزنجي مائة فرد تسعون منها اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك
بالاغلب من صنفي الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة فيه من دون غلبة معاضة في النوع ولا موافقة وكذا الاشكال في الالحاق في الاقسام الثلثة
الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية ايضا مع الاعتضاد بالغلبة النوعية **واما القسم** الرابع والخامس والسادس فلا
اشكال فيها ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عاضده الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي وكان الغالب
في الزنجي السواد والغالب في سائر الاصناف والافراد البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن الى السواد
في صورة المعاضد مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المسائل التي فرضنا فيها اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط وفردية فقط فبطريق اولى اظهر انه
بهما تعارض الغلبة الصنفية مع الغلبة النوعية تقدم الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول
وقيل بتقديم الثاني وقيل بالوقف واستدل للاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق
المشكوك بالاغلب هذا استقراء في سنخ الاستعمال في هذا اللفظ واستدل الثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة
انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراءه انما
كان في مطلق استعمال هذا اللفظ والاستقراء الثاني انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى هذا من ترجيح الغلبة الصنفية
عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك التوقف في المجاز المشهور لشك في كون الشهرة قرينة ومما تعارض فيه الغلبة
الصنفية مع النوعية ايضا محل النزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام مجازي فمقتضى غلبة
اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او فقدانه ان يحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ و
نوعها الحكم بالمجازية فيقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية لنوعيتها فيكون الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر
فلا بد فيها من الوقف لفقد الظن فيها وهو واضح فلا حكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم **واما القسم التاسع** فالمشهور في الالحاق
لغالب النوع والاظهر الوقف لعدم الظن الا ترى انك لو وجدت الانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي
مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل الظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تعتقد **واما القسم الحادي عشر** فلا يخ اما ان يكون
ما ورد الصنف المفروض من الاصناف ذات غلبة في الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم الظني بان الغالب المعلوم
بالاجمال من ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم يجد الاغلب في الاغلب او وجد ذاك الاغلب على نهج واحد
فلا بد من الوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الاحكام **واما القسم الثالث عشر** فان كان فيه ما ورد الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او
اكثرها ذات غلبة على نهج واحد يلحق هذا الصنف على سائر الاصناف الصنف الغالبة في سائر الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن سائر
الاصناف باجمعها او اكثرها ذات غلبة وكان ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من الوقف لعدم الظن بقي قسم اخر لم يذكر وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك
في وجود سنخ الغلبة في الصنف والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وان كان غالب انواع ذلك الجنس ذات الغالب على النهج الواحد فلا يكون
الغالب في كل نوع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسطا اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بتبعا الصنف
وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالوقف **واما القسم الثاني** اي ما كان الشك فيه في صنف من نوع فهو على اقسام
ايضا **الاول** ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من
تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود واحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد ولم يعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بسائر
الاصناف **القسم الثاني** هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان للانسان صنفا احدها الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها وبياضها
والاخر الرومي له الاف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا بالغالب لكثرة افراد من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض المدققين
في الالحاق هنا نظرا الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المشتهر فيه صنفا وهو وهم اذ بعد احراز الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حاصل

فاقسام الاستصحاب عجيبة

فيما لو كان الشك في صنف من نوع

ذلك

والأدبتاطيات على اعتبار الحالة السابقة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الأحكام الشرعية وضعية وتكليفية بل اغلب الأحكام
الالهية بل اغلب الأحكام الصادرة من المولى الى العبيد وجدناها ثابتة غير منسوخة فيلحق المشكوك بالأغلب ان دار الأمر في المحدود بين التوسعة والضيق
فاغلب الأحكام الشرعية مؤبدات دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب ان شك في قدح وصف عارض فاغلب الأوصاف غير مؤثرة في
ذلك الصنف ايضا على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور اعني تحقق الصنف **القسم الثالث** هو ذلك ان الغلبة النوعية فردية وصنفية اختلاف الحكم الا
معا متعاضدتان وههنا ايضا لا شك في الالحاق بطريق اولى **القسم الرابع** ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعاضدين فيهما الكلي الغلبة
الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية او العكس فلا اشكال في الالحاق ايضا وان تساويا الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة
الجنسية مطابقة لاحدى الغلبتين ام لا **القسم الخامس** ان يكون الشك في الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مطردا وصفا كان يختلف اصنافها في الباطن
والسواد كالافراد من ذو غلبة معلومة وشككنا بعد ذلك في صنف **القسم السادس** ان تعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب وهذان القسمان
حكمهما حكم القسمين في خصوص ما تعلق الشك بفرد صنف بلا تفاوت فاستخرج **القسم السابع** ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا مع كون ما وراء
الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد كما لو كان للانسان اصناف ارمني وزنجي فوقع الشك في الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي
مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لعدم الظن **القسم الثامن** مجامع السابع بعينه لكن مع كون ما وراء الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو وجد
الانسان على صنفين وقد تبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه فلا ريب في حصول الظن بكون الصنف المشكوك
فيه كالصنف المستقرء فيه وان كانت افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه بمراتب ومن هنا يظهر مما قبل من ان الصحة استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل اشترط بكون التركيب حسيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي
نوع العلاقة ولا تشترط نقل لا حاجة ايضا بل المتبع هو الفقد المأخوذ فيه الحاصل من استقراء جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي وح نقول الاستقراء
انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان واحدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غيره فلا يحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز
ووجه القسام ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما ان يكون الجزء والكل فيه واحدا
للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول اعني الواحد لم نر مادة التخلف في الجواز بل كان على نهج واحد وفي الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواحد لها
يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم نحن ايضا لا نجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين
لكن لا من حيث عدم وجود المقتضي كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستصحاب العرفي نعم مقال لتحقق حال اعلم ان القائل بالفورية في الامر تمسك فيه
بالاستقراء لان اغلب الفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وتلك الحالة منه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو قائم ونحوهما مما يفيد الخارج
اي الفور بالمعنى الاخص اي تحقق المراد حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وهي الفورية
بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تكليف بالمحال بتحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفور في الجملة فنقول
ان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب بحكم الاستقراء ونحكم بافادته الفور في الجملة واذا ثبت الفور في الجملة نقول ان هذا الفور الثابت ليس الفور بالمعنى الاخص لانه مع
في الامر كالنهي فتعين الفور بالمعنى الاخر اعني بعد النطق وهو المطلوب لا ثالث في البين وفيه نظر بيانه ان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون المستقرء فيه في ذلك الاستقراء
متحدا جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة وجدنا ثلثة اصناف منها اسود اللون مائلا سوادهم الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع فلا ريب في
في الالحاق جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مترددا
بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلثة منها اسود مع كون سواد واحد منها مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد
الثالث الى الغبرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا وح لا ريب في الالحاق جنسا للظن والوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا
لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على نفي ما وراء الواحد من الفصول على فرض السواد المثال
المفروض في سابقه فلا اشكال ح في الالحاق ايضا جنسا وتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير
للمستقرء فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما
بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا صنفا منها اسود المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الغبرة وجدنا
الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الاخران والحق ح عدم الالحاق وان اقتضى ملاحظة
الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية لعدم الالحاق بعد
انحصار المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا اذ ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب صنف الالفاظ
للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفور اصلا كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر على المضارع لتغاير المستقرء فيه جنسا
ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور غير حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع
اعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت ان الحق عدم الالحاق فيه اذ ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء لها موارد الاستصحاب يقع في
مقامات الاول اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان ولما يكون مسببا

في اقسام الاستقراء

اجراء الاستقراء في الحكم الشرعي

ان يتسبب الشك في البقاء من ارتفاع حدث الحكم وكان السبب له قرار واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع الصرف
مما هو قار الذات فاغلب الممكنات القارة باقية بحسب استعدادها للبقاء فتم ولو شك في مقدار الاستعداد الحق بالجنس او في الموضوع المستنبط فالغالب
بقاء الاوضاع على حالها وندرة النقل والاشتراك نعم يشكل التمسك بمثل اصالة تاخر الحادث استنادا الى الاستقراء فتوك وكذا اصالة عدم

من تغير الحالة وعروض الوصف كما لو صلى السفر حاضرا او العكس ما القسم الاول فهو لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه
سفا بان يشك في النسخ والعدم او يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا سفا كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخ
لما اذ يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كذا وان الامر بين التوسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في
ان الخارج بول ريح او بعبارة اخرى اما ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان
وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية
بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب بتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاعم
وبتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص
من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات الفارة فمشكل لاختلاف سراياتها بحسب البقاء فبعضها يمكن
بقاؤه الى ساعة وبعضها الى شهر وبعضها الى سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدة معينة ومجرد القابلية للبقاء في الجملة
لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان
الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعد ما ثبت انه محدود بحد والاخر ان يشك في التوقيت والدوام فان كان من الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء
لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثاني فيهما وذا الوجوب والاستحباب ايضا لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب احكام الشرع غير الوجوب والاستحباب
مؤبدات دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا الحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فاشكال
لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موجودة لو منه او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية في
الدوام مدار الموضوع او يكون مخالفة لها وعلى الثاني اما ان يشك في الغلبة والتساوي بقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاول من حيث الالحاق وفي
الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه في الغلبة والتساوي فلا ريب ايضا في الحاق الصنف بالنوع اولا والحاق الفرد بالصنف بعدها واما في
المقطوع عدم الغلبة فلا ريب في الوقف والظ في الواجبات والمستحبات انهما مما قطع فيهما بالتساوي فيتوقف ولكن يمكن ان يقال بجرى الاستقراء فيهما ايضا
اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها مما لا يرتفع عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف
والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب بانه ببقاء الموضوع امر لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب
والمبتداة باقية ببقاء الموضوع فمحل الشك يلحق بالاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا نم ثبوت القطع بعدم الغلبة بمعنى
التساوي والغلبة في صنف الواجب والمستحب مشكوكا فيلحق بالنوع كما مر **واما القسم الثالث** اي ما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض
القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في المقام الثاني **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشيا عن عروض الوصف
وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم شك انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته
من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا
في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حاله نقول بعد تغير الحكم بتلك الحالة حمل على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه
القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف
فلا وجه للتامل وكما فيمن خرج عنه المذي وشك في انتقاض الوضوء فنقول ذلك لا ينقض الوضوء لان اغلب الاحوال لا يغير الطهارة كالبول والغائط
ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صار واجدا للماء
اثناء الصلوة فحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حمل على الاحوال الغالبة الغير الناقضة واما في مثل المذي الذي صار متغيرا ثم زال التغير ففي
الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب المحدثة للحكم حتى يرتفع الحكم
بارتفاعها كالنشاء اذا صار شبيها فان حدث والشباب ليس من اسباب للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع
تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدث والحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة ايضا لا استقراء لها في الوجود كالفسوة
والقرية الموجبتين للوضوء فح ايضا لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة سبب حدث الحكم
ولكن الحالة ايضا مما لها استقراء كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام
بعد ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من
الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات
القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما الموضوع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه وان تمسك به في اجراء الزمان علماؤنا

مسببا عن تغير الزمان في البقاء

في الموضوعات الصرفة

التخصيص والتقييد غلبة وجودهما ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة توجب الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب مع قطع النظر عن
الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية
الاستصحاب في الجملة

في الاستصحاب

الاعلام فحكموا بعد جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وفيه ان المستصحب
ان كان هو الامر المركب من اجزاء الزمان فهو لم يتحقق بعد وعلى فرض التحقق بعد فكيف يستصحب وان كان هو الاجزاء فالسابق منها على زمان الشك والمتحقق
لم يجئ بعد فما يستصحب اللهم الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدد دخول الليل او عدد خروج النهار بالتفصيل الذي مر في اصل البراءة فراجع واما الموضع
الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد البقاء فح لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء
مائة وعشرين سنة فيستصحب وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال الطارئ والمانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء واقتضاء المقتضي فيلحق
المشكوك فيه من اجل ذلك بالجنس كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط والحقيقة لانه لو علمنا
بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فنحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعد وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع وشككنا في كون
اللفظ موضوعا له ام لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تاخر الحادث نظرا الى ان عدم المستقر فيه اقوى ويشكل
التمسك ايضا باصالة عدم التخصيص لاصالة عدم التقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء بل نفس الحالة
السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صادف بدصدبقا الشخص موجودا في الهند في الغيب ولم يحصل بينهما ملاق لكان شيئا
كل من الصديقين على ارسال المكاتيب الى الاخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم يعلم
احدهما عمر الاخر وان هذا الامر من باب احداث نفس الحالة السابقة الظن ثم انه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحققون من ان علة
الحدوث هي علة البقاء فيقال ان المشكوك فيه مما كان حادثا متحققا في زمانه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث هي علة البقاء وفيه اولا
منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن ان اريد من ان علة الحدوث علة البقاء انها علة تامة فهو مع انه فاسد فيه انه
لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد انها علة ناقصة له بمعنى انها مقتضية للبقاء فيه ان مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من رفع المانع مع ان تحققه
محتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع ففيه انه يتمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال ان ذلك الاصل عدمي وهو معتبر اتفاقا
او يقال ان خصوص اصل عدم عروض المانع يغني كما هو عن بعض الاجلة فلا دور **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها وثقة عما رأى الصادق كل شيء
نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وهذه الروايات يحتمل احتمالات ثلثة
الاول ان يكون مخصوصة بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا نعلم حكمه من الطهارة والنجاسة وهو طاهر نظيف حتى نعلم انه قذر وكذا في الاخيرين
ان يكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه من حيث النظافة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرين
والثالث ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شيء لا نعلم حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو
نظيف وكذا في الاخيرين ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثاني اذ على الاول لا دخل للاستصحاب وكذا على الاخير اذ لعل الغرض
الاجمل القاعدة والثاني الجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثاني كل من الروايات يحتمل
احتمالات احدها ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فالتقدير في الروايات الاول كلما علمت طهارته شيء ثم شككت فيه فهو باق على طهارته
السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرين وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فيختص بالمشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد
اعم من المسبوق والبدوي ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الاول اذ على الثاني لا مدخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان الثابت فيه هو
الجهل بالموضوع لا جهة الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة والاستدلال منوط بواحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمال الثاني مع ان ظاهر الروايات ايضا هو
الثالث من الثاني اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله
وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل
ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم يستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجس وهذه الرواية اصرح حجة في المطلب الا ان جعلها من الاخبار
الخاصة لا يخلو عن شيء بل الظاهر انها من الاخبار العامة لفهم عدم دخلية الاضافة عرفا **ومنها** ما رواه زرارة عن ابي جعفر قال ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك
قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما مر مرارا وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان استقراءها والتأمل فيها
يوجب الظن بان التعبد في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كل من الروايات ايضا اشعار بالعلية فاذا اجتمع تلك الظنون مع ما مر وسيجيء افادة
القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه
تيقن طهارة الثوب والجسد وشك في نجاستهما وثبت الشاهد على ما اشتهر مما لم يعلم راضعها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكذا في المال وعزل نصيبه من
الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط في تلك الاحكام التي صارت اجماعية **الوجه السادس**
والسابع الشهرة والاجماعات المنقولة على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم تلك الادلة السبعة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **المقام الثاني**

في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط

في الاخبار الخاصة

من ادلة حجية الاستصحاب الشهرة والاجماع

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ ليس في المقام قدر متيقن يؤخذ به وهو ارجح هنا من اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لوجود العلم الاجمالي بحجية بعض افراد الاستصحاب الظن بحجية كل افراده كما انه ارجح من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا في الطهارة المستصحبة بعد تعارض الاصلين بضم الاجماع

من المقامات السبعة في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملة وفيه تسعة عشر مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية فنقول الحق الحجية لوجهين **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريره انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور الخارجية والاحكام لانه لا قدر متيقن في البين فح ان اطرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المط وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان خيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على مذهبنا من اشتراط القطع بالامتثال وعدم كفاية عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخوئي ومن تبعه فلا بد من العمل به فيهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن في البين ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المط ولا يتوهم ان التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب لان قاعدة الاشتغال غير استصحاب الاشتغال ونحن تمسكنا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر غير علمي سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن تحت الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن الاصل غير معلوم فنحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما واجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل فيبقى الامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية اذا تركنا العمل بالاستصحاب مط قلنا ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لا تعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها اصالة مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل الاشتغال كليا اذ كل فرد من افراد الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور الامر بين المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فيكون هذا العلم الاجمالي مرجحا لاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب غير كاف في كل من استصحاب الحكم والموضوع مظنون من الادلة السابقة وحرمته موهومة فهذا مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال التحريم مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كليا كما في اشتباه جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط ثم **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال هنا معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع بثبات الصلوة مع الطهارة ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا استصحاب كونه الماء الملاقي للنجاسة ذا مادة الكرية المقتضي بجواز التوضي منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة الغير ذلك مما لا يحصى لا يقال ان مرجع ما ذكرت الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العمل على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا فانه ح لا نسلم بناءهم وتوهم ان احدا لم يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة ام غيرها مدفوع بعدم وجود قول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فاذا لم نجده والحاصل ان الاصلين متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب وفيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال او لم يكن اشتغال في الموارد الخاصة يتم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في صورة عدم المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع مفلوبا مدفوع بانه غاية ما اتاح تعارض الاجماعين ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب قوي لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب راسا لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعك نافي والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم معا في الجملة ويثبت التعميم في افراد كل منهما ايضا بفضل الاشتغال مضافا الى الاجماع المركب وبهذا القسم اثبتنا تعميم حجية الظن سابقا فقلنا بعد ما ثبت لزوم العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن واوردنا عليه نظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية يعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا عنه بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فاما لا بد من العمل باصل الاشتغال مط في المسئلة الاصولية والحكم بحجية الظن مط واما باصل الاشتغال مط في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مط فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية وفي البالي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مط ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس وايضا اجماعنا المركب مثبت لحجية الظن وذاك نافي والمثبت مقدم وايضا اجماعك المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط هذا وفي تتميم الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ هو فرع تمامية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب

الثابت

المركب في ذلك لان العمل بالمعارض في الف مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع
الادلة المتقدمة وتوهم ان بيان الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف النصوص اليها مدفوع بان بيان الموضوعات المرتبطة بالاحكام

الثاني احد شطري بالاصل الفقاهتي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يخرجه لانه يحصل القطع او الظن
ح بالواقع في كل من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركب ولا بد معه من بناء العمل عليه في الظ لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل
الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطروح لا دليل على عدم جواز الخرق فان قلت ان الشطر المدعى ح ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة لزوم
العمل بالاستصحاب في الجملة فانكار ذلك الامر الاجمالي هو صورة عدم المعارضة فهو وانكار مجموع صورة المعارضة وعدم المعارضة فمنه كصورة عدم المعارضة التي هي شطر
للمدعى وانكار هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة في صورة المعارضة فيكون صورة عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة
يثبت الحجية على جميع التقادير فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخرق للقطع بكون الحجة على الاطلاق قولا للمعصوم ح بضم الاجماع المركب قلنا
سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن سمعنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مطلقا
بل القدر الذي ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو اذا لم يجر الى الارتكاب محتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما
اما محتمل الضرر بالاحتمال العقلاء واما غير محتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما موردها الامور الخارجية او الاحكام
او هما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب قلة الماء وكذا في الاحكام اما محتمل الضرر كاستصحاب
الاباحة والاستحباب والكراهة فيما يحتمل الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة لما ثبت
الاشتغال بالامر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا سواء احتمل الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما
يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال انما هو الكتاب فقد انه واضح وانكار السنة اي خبر لا ينقص فهو دور او خبر الاحتياط فمع ضعفه معارض فيما
يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وانكار الاجماع او العقل فقد انهما واضح وان
كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو اجمالا بمعنى انه اشتبه عليه ان لازم الاتباع هل هو زيد او عمرو وانهما الاستصحاب
معا مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مطلقا ولو مع احتمال الضرر والمبغوضية ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكذلك ايضا وبالجملة
يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فنحن نرى بناء العقلاء ح على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وانكار محتمل الضرر يعملون به القطع
التفصيلي بانه حكم من جانب مولاه اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه وانكار معا لازما الاتباع فهذا حكمهما فيحصل العلم للعبد بان ذلك هو
المكلف به واما لو حكم احدهما بشيء يحتمل الضرر والاخر بما لا يحتمله او سكت الاخر لم يعملوا بقول الحاكم الاول بل ياخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفا
للاحتياط ولو سكت الاخر لم يعملوا اصلا وبالجملة هم دائرون مدار الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو او قولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة
الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية ام هما ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق
بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال والفهم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر
وعدمه بل لا بد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك لبناء منهم بوجوب ترك العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حتى
فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو احتياط لا على الاستصحاب من حيث هو استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال في اثبات
حجية الاستصحاب مطلقا وان المعمول هو الاحتياط الاعم فبطل الوجه الاول بتمامه الا الوجه الثاني ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور
الخارجية ايضا وما مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المسامحة والا فتقرير دلالة تلك الادلة تفصيلا
على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في اثبات جريان الوجوه السبعة في خصوص الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا اما الموضع
الاول فنقول فيه انه لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وانها منصرفة اليها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف
الى الموضوعات فاسد لم يقل به احد حتى المفصل بين الاحكام والامور الخارجية بل هو بديهي وجوه الصاف هو عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع فلا بد
ان يكون مقصود الشارع بيان الاحكام لا غير وفيه ما لا يخفى لانا نمنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل ذلك من شانه فلا شك
ح فالدلالة تامة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون في ذلك
بين امر المعاش وبين امر الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكرية ولا يحكمون بالانفعال عند الملاقاة مع النجس الا اذا قطعوا بانتفاء الكرية فان قلت حكمهم بعدم
النجاسة في المثال المفروض لعله للاستصحاب الحكمي اعني استصحاب الطهارة لا الاستصحاب الموضوعي اعني الكرية قلنا هم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن المقام مقام
استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الملاقي بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة فليس ذلك الا لاستصحاب القلة وكذا يحكمون
بنجاسة الثوب الرطب الاتي النجاسة في زمان الشك في ارتفاع الرطوبة وان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان
الملاقاة النجاسة وكذا يحكمون ببقاء زيد الغائب اذا مات ابوه فيعزلون نصيبه وان اقتضى استصحاب الحكم عدم العزل واما الاستقراء وغيره من الوجوه
فكلها واضحة الجريان في الموضوعات واما الموضع الثاني فيمكن اثبات الحجية هنا بطرق ثلثة الاول من حيث الاخبار والثاني من بناء العقلاء والثالث

من شأنه لانه بيان للحكم الكلي بالواسطة مع ان عدم كونه من شأنه لا يستلزم قبح بيانه فلم يصرف كلامه عن ظاهره اذا كان في البيان فائدة وفسد
منه توهم تعارض تلك النصوص مع ايات النهي واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا نتائج

من المركب اما الطريق الاول فمعقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبط بالاحكام وكذا الاكلام في حجية تلك الاخبار
فان قلت تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية **قلنا** تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من تكاثر تلك الاخبار ان واحدا منها
صدر بلفظ عن المعصوم فيكون حجة وان نعلم بخصوصه فان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من المتواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال وانما
النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا هما معا الا ترى ان الاخباريين يقولون
نحن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر ان مقطوع الصدور مقطوع الحجية وان كان الدلالة ظنية **فان قلت**
لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول فلم ما تمسك العظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها
بعيد ودعوى تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد **قلنا** ان نزاعهم انما كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب تلك الاخبار مثبتة للحجية
من باب السبب فكانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا ما تمسكوا بها وتوافقين ومترددين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الاصحاب مضافا الى ان
النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة والمشترك بينهما
ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة في مقابل العامة مضافا الى ان عدم تمسكهم بها لعلم من عدم التواتر **فان قلت** ان تلك الاخبار
معارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخبار اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال **قلنا** ان العلم الذي يكون خلافه
منهيا عنه انما هو من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فيمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وانما مختصا بالعلم الوجداني
فيمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو الاستصحاب الا انا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الايات ان الاخبار
اخص من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل امر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا وتلك تقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه العلم خاصة والخاص مقدم
على العام **فان قلت** خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخر ارجح فلا اقل من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي
هو عدم الحجية **قلنا** اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظني وثالثا سلمنا التساوي من تلك الجهة
لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين عموم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كليه بحيث يبقى بلا مورد ولزم تخصيصها بغير المورد
في الاغلب فخصصنا بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط غالبا لكثرة ورود بخلاف ما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان
حملنا على الاستحباب او يلزم تخصيص غير مضر ان حملنا على غير المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح والحمل على الغالب المورد وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد
كان الاخير ارجح فظهر ان المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية الاحكام اما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة
وفيه ان اللازم حينئذ عدم حجية الاستصحاب من باب الوصف في المسائل الاصولية ايضا الا ان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو
كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السبب لاجل عدم انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل وجود الصارف وان كان فيها دلالة ففيه
ان الصارف المعقول هنا ليس الا عدم كون بيان الموضوع من شأن الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لانه بيان للحكم الكلي بالواسطة سلمنا ان
بيان الموضوع ليس من شأنه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غاية ذلك عدم لزوم بيانه على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بينه لكان قبيحا
الا ترى ان المصنف بيان الاحكام الطلبية اللغوية مع انه ليس من شأنه فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحا صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة وبالجملة الذي هو من شأن
لكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه من شأنه فمن عدم كونه من شأنه لا يضر بالدلالة ولا يوجب الصرف اذا كان في البيان فائدة
نعم لو لم يكن من شأنه وكان بيانه ايضا قبيحا كما لو كان اظهار الشمس كان ذلك سببا للصرف ولا ريب ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه الفائدة
المعلومة والحاصل ان الروايات بمرتبة من الظهور في الدلالة ولا منافي في المقام ايضا ولاجل عدم اعتبار تلك الاخبار لاعراض العلماء عنها فيه ما مر ولاجل
ان تلك الاخبار احاد والمسئلة هنا علمية انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنه احاد محفوفة بالقرينة القطعية الصدور وهي السيرة المتداولة سلمنا احادها ظنية
الصدور ولكن نقول ان تلك الخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه تحكم سواء
قال بحجية الظن في المسائل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها فيهما لان المدرك في الكل هو هذا الخبر الواحد وان كان يقول في مسئلة
الاستصحاب انه تابع للمستصحب في الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخ اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا ففيه ان التفصيل ح تحكم اذ اللازم ح الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية اصلية ام ارتباطية لا غير ففيه ان اللازم ح التفصيل
بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم كذلك اللازم ح التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبط بالفرعية وبين غيرها لا الاكتفاء
في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم ح التفصيل بين الفرعية
والاصلية لا اطلاق الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الارتباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق واما
الطريقة الثانية فهي ان بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الامور الخارجية **فان قلت** القدر الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات

العين

وفي بيان حجية الاستصحاب

في الحجية في المسائل الاصولية

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الاحكام ويدل عليها ما سبق في الاصل السابق والمنكر له فيها مع قوله بحجيته في الموضوعات ان كان
يتوهم عدم دلالة الاخبار على ذلك لكون موردها الموضوعات فيختص الجواب بها ففيه ان مثل طهارة الثوب والجسد من الاحكام لا الموضوع فتم وان عموم
الجواب كاف لو حمل اللام على العهد لو نوقش عدم التعدي الى سائر الموضوعات وان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال ولا في سائر ادلة الاستصحاب وبتوهم احادية
الاخبار فقد مر عمومية مع انه وارد عليه ايضا او بتوهم ان تخصيص الاخبار بالموضوعات قبل الفحص وبعده اولى من تخصيصها بما بعد الفحص اقل تخصيصا مع امكان منع الامر
الغير المرتبط بالاحكام واما في المرتبطة بها فلا **قلنا** بناء على ثابت في المقامين فيستصحب الموضوع المتفرع عليه الحكم الشرعي كما في المفقود والعدالة الا هو الى فيها فتم او انه يلزم من
والفسق والوطوبة واليبوسة والكرية وغيرها ولا ريب في ان محط نظرهم في تلك الموارد ايضا على استصحاب نفس الموضوع لا الحكم المقارن معه لذا
يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن هناك حكم يستصحب او كان استصحاب الحكمي على الخلاف كما مر سابقا في الموضوع الاول في استصحاب قلة الماء او رطوبة الثوب
الملاقي للنجس وجفو الغائب **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاحتياط لا الاستصحاب في الموضوع **قلنا**
اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم ليس الا استصحاب الموضوع لا جهة الاحتياط وثانيا انه لو كان للاحتياط لما يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط
او لم يكن في البين احتياط كما في استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما ما يدعي الملكية **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء الموضوع لاجل
لتهمتهم او تغليبهم **قلنا اولا** انه ليس الا استصحاب اي الحالة السابقة لا للتغليب ولا للاحتياط **وثانيا** انا نرى بعمل بالاستصحاب ممن لا يعرف التغليب
والاحتياط **فان قلت** كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب مع ان جماعة من العلماء مع كونهم من ذكي العقلاء قالوا بعدم حجيته في الامور
الخارجية **قلنا** ان بناءهم على خلاف مقالتهم فهم في مقام الاجمال والعمل كسائر العقلاء وفي مقام التفصيل انما هم منجرون بالشبهة **فان قلت** بناء العقلاء
ليس بحجة بالاصل **قلنا** قد مر انه حجة ما لم يرد دليل على خلافه وههنا لو لم يدع القطع بورود الشرع على
خلافه وهو كما واما الطريقة الثالثة فهي ان من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة يحصل العلم بحجية الاستصحاب في محل النزاع **المرحلة الثانية**
في حجية الاستصحاب في الاحكام فنقول يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار العامة بنفسها دالة على المطلوب في الاحكام
الظهرية لا بد مما اورد على المرحلة السابقة من عدم كون بيان الموضوع من شأن الشارع فتم وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه ظهر واما بناء العقلاء
فهو ايضا موجود دال على المدعى مستقلا الا ترى انهم لو شكوا في بقاء الوجوب بعد العلم به حكموا ببقائه ولو شكوا في التوسعة والفور بنوا على الاول
ولو شكوا في التوسعة المطلقة والمؤقتة بنوا على الاول ولو شكوا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير عن الماء الكر بالرياح بنوا على النجاسة نعم
نراهم يتوقفون فيما لو ثبت حكمان مختلفان لموضوعين ثم تبدل احد الموضوعين بالاخر بعد تعلق الحكم بالموضوع الاول كالحضر الثابت في حق الاعمى
والسفر اللازم عليه القصر فان الحضر والسفر موضوعان جعل الشارع لكل منهما حكما فلو كان شخص حضريا وقت دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة
او العكس اشكل عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع كانه بموضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم لان
التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعل المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات
ولعل المانع هنا هو حصول الشك في حصول المانع المعلوم المانعية فتم ثم الخصم المنكر بحجية الاستصحاب في الاحكام دون الامور الخارجية اما يقول بعدم حجيته
فيها من باب الوصف بمعنى انه يقول انا وان قلنا بعدم الفصل من حيث المظنون في حجية الظن ونقول بحجية الاسباب المتعاقبة في الامور الخارجية لان الاسباب
المتعاقبة في الامور الخارجية لان الاسباب المتعاقبة فيها هي الاستقراء والوجدان واما الاسباب المتعاقبة في الاحكام فلما كانت هي ما سواهما من الاخبار والاجماع
والاعتبار ونظائرها فقلنا بعدم الحجية فيها ففيه ان عدم الحجية من باب الوصف لا يلازم عدم الحجية من باب السبب مضافا الى ان هذا التفصيل في خصوص الاسباب
فاسد لانا نتعدى من الظنون الغير الموهوم والاعتبار الى نوع موهوم الاعتبار بعد الكفاية ونثبت التعميم في افراد موهوم الاعتبار بعد الترجيح بلا مرجح ولا
نفصل من حيث سبب الظن بل من حيث المظنون عكس هذا القائل واما يقول بعدم حجيته في الاحكام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لكون موردها
الموضوعات فيكون الجواب مختص بها او مختصا بها حتى يلزم التخصيص فيه اولا ان المورد كالطهارة في الثوب والجسد ليس من الموضوعات بل من الاحكام فان
الطهارة حكم شرعي وما يترائى اي في الظاهر من تقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الوجوب وغيره من الاحكام معللين بان هذا موضوعي وذاك حكمي والموضوعي
مقدم على الحكمي فهو مدفوع بان غرضهم من ذلك هو كون استصحاب الطهارة موضوعا من حيث التقديم بمعنى انه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدما على الحكمي
فكذا استصحاب الطهارة مقدم على استصحاب الوجوب ونحوه من الاحكام لا انه حقيقة استصحاب موضوعي الا ترى انهم يقدمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطهارة
معللين بانه استصحاب حكمي وذاك موضوعي ونظيره لك انهم يقولون ان اصل الاشتغال مقدم على اصالة البراءة لانه اجتهادي واصل البراءة ولا ريب ان غرضهم
ليس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يقدمون الاصول الاجتهادية على اصل الاشتغال معللين بان اصل الاشتغال فقاهتي وثانيا
سلمنا كون المورد من الموضوعات لكن يستفاد العموم من التعليل في الجواب ودعوى انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السؤال دون الاحكام فاسدة لان المعرف
باللام في الجواب انكان محمولا على العهد فالتعدي الى مطلق الموضوعات فاسد بل لا بد من الاقتصار على شخص مورد السؤال وان كان محمولا على الجنس فالتفرقة بين
الموضوع والحكم تحكم وثالثا ان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة كالرواية العلوية ورابعا ان الدليل لا ينحصر في الاخبار كما مر
واما لاجل كون الاخبار ظنية والمسئلة علمية ففيه ما مر من قطعية الاخبار مضافا الى ان هذا الوجه مشترك الورود بين الاحكام والموضوعات فان
قلت ان الاخبار العامة تدل بظاهرها على حجية الاستصحاب مطلقا في الموضوعات والاحكام سواء كان قبل الفحص ام بعده ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بالكلية
اصل في الاحكام قبل الفحص خلاف طريقة العلماء للزوم المخالفة القطعية والخروج عن المذهب لو بنى على ذلك فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها وهو كما يمكن

ثم لا فرق في الأحكام بين التكليفية والوضعية لوحدة الدليل ومن يخصصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان
حمل على العهد فكيف يعمم الحجية في كل الوضعيات او على الجنس فما الفارق بينها وبين التكليفيات او الى ان مورد السؤال مادة تعارض الاستصحاب الوضعي
وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام عم درج الوضعي معللا بالقدر المشترك بينهما وهو اليقين السابق وهذا محال فلا بد
اما من حمل اليقين في النص على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ارجح فيفسد الاستدلال ولو سلمنا
التساوي فيجمل و
النصوص الابتدائية
وحدها لا تكفي في
حصول القطع ففيه انه
لا تعارض هنا قبل اتمام
الصلوة ولا شك بعد
في الامتثال وانه يمكن
تخصيص استقلال
العلة بغير صورة التعارض
وعلى اقل اخراجا من
الاول فيكون اولى
من غيره ولا ينافي ذلك
حجية منصوص العلة

بتخصيص عموم الاخبار على بعد الفحص في خصوص الاحكام يمكن تخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج الحكم راسا ولو لم يكن الثاني
اولى فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال بتلك الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام قلنا اولا ان اول الامرين اولى من الثاني لانه اقل
تخصيصا اذ على الثاني يخرج سنخ الاحكام قبل الفحص وبعد وعلى الاول لا يخرج الا حالة عدم الفحص فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو
افرادي لا احوالي بمعنى انها تدل على حجية كل استصحاب في الجملة واما من حيث الاحوال اعني قبل الفحص وبعده فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة
مجملة ووارد مورد حكم اخر فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصا او تقييدا اذ هما فرع العموم او الاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فليس الروايات
ظاهرها خلاف الاجماع اذ لا ظهور فيها في الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب
في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص شككنا في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في
الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة عن عدم الفحص واما ذاتية مسببة من عدم حجية
سنخا ولو بعد قطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فمن الاول كانت مشكوكة
فكيف تستصحب الحاصل ان الاستصحاب عرضي لا عبرة به نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك كونه ماكول اللحم فبقي انه قبل التذكية اي حال الحيوة كان حراما
قطعا فيستصحب الى بعد التزكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المولود من طاهر العين بنجس العين اذ كان حين الولادة نجسا لاختلاطه بالدم فبقي انه قبل تطهير
دمه بالكر كان نجسا واجب الاجتناب فيستصحب الى بعد تطهير الدم بالالقاء في الكر فان الاستصحابين المذكورين كليهما عرضيان مثل ما نحن فيه لان المستصحب
كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التزكية او النجاسة العرضية المسببة من اختلاطه بالدم فقد انتفيا قطعا بعد التزكية والالقاء في الكر وان كان
الحرمة او النجاسة الذاتيين فمن الاول كانت مشكوكة وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي صحيح ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما ورد المورد فكان هذا
المورد عندهم ليس منه تابعا عنه قد يتطرق ذلك في الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما هي
من قبيل نقض اليقين باليقين وهذا يدخل في المستثنى لا المستثنى منه **المرحلة الثالثة** في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية
والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع
وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك فينصرف الجواب اليه ففيه ان المعرف
باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست مورد السؤال وان حمل على الجنس فالمفروض تعميم الوضعي والتكليفي بحكم اورد جهة
ان المسئلة علمية والخبر واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** من قبيل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين
بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما وان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام
وان كان الثاني فلا وجه للاستدلال المصور لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا يرتبط الاستدلال بالمستدل عليه وان كان
الثالث فلا معنى للاستدلال المصور ايضا بيانه انه لا ريب في كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة
المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب ايضا في ان المصور جعل استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الاخر ولا ريب في ان ترجيح احد المتعارضين على الاخر
لا بد وان يكون لوجه موجب للراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدر مشترك بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما
فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عدل بلزوم اكرام زيد وعدل اخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول
من اخبرك باكرام زيد لكون الخبر عادلا ولا ريب في ان لفظ من التعليل باليقين السابق في الاخبار العامة على بقاء الطهارة انما هو كون العلة الثابتة
في الامر بالبقاء الطهارة هو اليقين السابق فليس لا ولا ريب ايضا اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك
قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فلا بد ملاحظة المقدمات الاربع وهي كون محل السؤال مما تعارض الاستصحابين وكون
المصور مرجحا لاستصحاب الحكم الوضعي وكون القدر المشترك بين المتعارضين غير قابل للمرجحية وكون لفظ من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية
لا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر محصور في امرين **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام فيكون
المجاز الثاني حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا في العموم وتمامية الاستدلال فرع لاختيار الاول والى ذلك يتعين حمل المتعين
هو الاخير لو جاز التخصيص على المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيحمل الروايات المستثنى بالسؤال واما الابتدائية فهي وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها
بنفسها غير كافية في المرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل الا بعد ضم سائر الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب في الوضعيات بقيت مندرجة
في الاخبار المستثنى بالسؤال وفي الابتدائية بخلاف الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة اعني كون مورد السؤال مما تعارض
فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاشتغال بالصلوة وقبل اتمامها هو قطع ببقاء الامر بالصلوة فلا استصحاب حكمي يعارض استصحاب الطهارة واما
بعد الفراغ من الصلوة فلا تعارض ايضا للقطع بارتفاع الامر باليقين الشرعي المأمور به فلا شك في ارتفاع الامر وبقائه حتى يستصحب وثانيا نقول ان خلاف

المرحلة الثالثة
في عدم الفرق
بين الاحكام الوضعية والتكليفية

او الى ان التكليف ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر قطعا ولا بعده لارتفاع الامر قطعا اذ القضاء بفرض جديد او غير موقت فان قلنا بدلالة
عه كان
الامر على التكرار فالاتيان من مقتضيات الامر او بعدم الدلالة عليه فعدم الاتيان ثانيا من لوازم الامتثال بالطبيعة ففيه امكان عروض الشك في الموقت
كما لو شك المريض الذي حدث مرضه في اثناء النهار في وجوب تمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المهمل في التكليفات ايضا كالوضعيات ولا بين حال
الاجماع وغيره للعموم ومن منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي او قدح العارض ان نظر الى ان الوصف لا يحصل فهو مشترك او الى
الظ لا يحصر اثر بل هنا احتمال ثالث وهو ابقاء الرواية على ظاهرها فان القول بانه خرج ما خرج وتخصيصه انه يستفاد من لا نقض ان اليقين السابق علة
مستقلة للحكم ببقائه مطلقا وفي جميع الموارد ولكن باعتبار هذا المحذور الذي ذكرت يخصص تلك الكلية بغير صورة المعاضدة ويجعل في صورة المعاضدة
يجعل في صورة المعاضدة مقتضيا وجزء للعلة التامة وجهة الوضعية جزء اخر فيتم استدلال المعصوم فيكون المراد ان اليقين مطلقا غير منقوض بالشك الا
فيما تعاضد فيه استصحابا احدهما وضعي والاخر تكليفي او فيما تعاضد فيه الاستصحاب باطلاقه لان القرينة العقلية قائمة على عدم استقلال العلة في حين
التعاضد وليس هذا من باب تخصيص العموم انما هو في استقلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد انما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان الامر ههنا
دائر بين مجاز وتخصيص احدهما بالحكم الوضعي كما قال له الخصم والاخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعاضد ولا ريب ان الاخير ارجح لكون
اقل اخراجا من الاول واما المجاز فهو مغلوب في جنبها **فان قلت** ان اليقين السابق في الرواية ان كانت علة تامة فما وجه التخلف في موارد كثيرة فلذا يكشف
قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف تبعد عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعد النقض بمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير قلنا ان
الجواب عن ذلك يحتاج الى بيان مقدمة وهي انا لما اختلفوا في حجية المنصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية وفهم العرف بناء عدم والمرتضى على عدم الحجية
اما لان علل الشرع معرفات او لان الاستعمال علامة الحقيقة بناء على قاعدته لان علل الشرع منها ما هو الداعي والمعرف ومنها ما يكون من الاسباب
والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلهما قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة الكلية
عن تحت الحكم كان يقول النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج يوجب رفع اليد عن سنخ العلة فيكشف ذلك عن كون العلة
من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرفية وعدم التاثير في خصوص المخرج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد
الى ان يرد الدليل على الخلاف والحاصل ان العرف يفهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد للحرمة ولكن تخليل الشارع في مورد
خاص يكشف عن عدم العلة التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فيعمل بالعموم في غير هذا المورد والاظهر في هذا النزاع هو الاخير للعرف ح يجيب عن الايراد
بانا نختار الشق الاول من الترديد ونقول خرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله اما المتغير بحر وان زال التغير واما
مهمل كقوله اذا تغير الماء بحر فانه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في كليهما
وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما اما في الموقت فلانه انكار التمسك
بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت
فهو ايضا فاسد اذ قبل العمل يبقى الامر قطعا وبعد العمل قطع الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فان قلنا** بدلالة الامر والنهي على التكرار
فالاتيان والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاتيان والانزجار من مقتضى الامتثال بالطبيعة الملازم لرفع الاستصحاب
فظهر انه لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقت كمن مرض فشك في اتمام وجوب الصلاة
الى الليل فثانيا نمنع انحصار التكليف في الموقتات والمؤبدات بل كما ان الدال على الحكم الوضعي اما موقت كسببية الدلوك لايقاع الصلوات الخمس
معين زمانا معين واما مؤبد كسببية الزلزلة في الصلاة ما دام العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلاة فكذلك الاحكام التكليفية تنقسم الى تلك الثلثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم ونقل
العلامة حجية استصحاب حال الاجماع ففصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب الاجماع وغيره كما ان التفاصيل السابقة انما كانت من حيث
نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك في المقتضي كما في دوران الامر بين السعة والضيق واما ان يكون
للشك في قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة واما ان يكون الشك من عروض القادح كما لو شك المتوضي في خروج البول وعدمه ولا ريب
ان في حجية استصحاب حال الاجماع انما يقول به في القسمين الاولين لعدم جريان دليله كما استعرفته لا فيهما لان دليله يجري فيما كان الشك فيه في الحكم
لا في الموضوع وفي القسم الثالث الشك ليس في الحكم بل في الموضوع لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلاة وعدم جواز دخول المحدث فيه فلا شك في الحكم
وانما الشك في المكلف متطهر او محدث فينحصر الشك في الحكم في القسمين الاولين وكيف كان الاظهر ما عليه الاكثر لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا ايضا من اليقين
في السابق والشك في اللاحق فيجري فيه ما مر من الدليل وانكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القائل انكار لاجل انكار
حصول الوصف هنا فهو كما ترى وانكار لاجل انكار حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره العراقي دليلا من ان
ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر لحصل خلاف والخلاف في الحكم في الان المتاخر في المبهم الواحد
في اثناء الصلاة كاشف عن خصوص الاجماع بالحالة الاولى اي المعنى في الصلاة ما لم يجد الماء فان لم يكن الاجماع موجودا في الان المتاخر والمفروض
عدم وجود دليل اخر ايضا لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل يقتضي عدم حجية استصحاب حال النص ايضا لان الخلاف في الان المتاخر
كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة والا لم يكن مخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فيعلم عدم شمول
النص وعدم وجود دليل اخر ايضا بالفرض لم يكن الحكم في الان المتاخر ثابتا والحاصل ان هذا القائل ان كان غرضه نفي حجية الاستصحاب مطلقا فلم يحقق

او غير موقت

ما لو كان الشك في المقتضي

في اقسام الحكم الوضعي

في حجية الاستصحاب حال الاجماع

لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي والخونساري نفيا الاول والظ عدم الفرق على هذا الفرق بين الموضوعات والاحكام والاصح
الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده للبقاء او لاحتمال طرو مانع او مانعية طارئ لعموم ما سيتي واعل نظر المانع
في المقتضي الى عدم انصراف النصوص او اكثرها اليه اذ المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن وما في حكمه بحكم العقل فالمراد من النقض اما النقض
الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك او الظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظ لا ينقض الشك وعلى التقديرين اما قوله لا ينقض نهي او نفي

في عدم الفرق بين الشك في المقتضي والمانع في حجية الاستصحاب

المنع بحجة الاجماع ولم يذكر غيره وانكار عرضه منع الحجية في خصوص ما الاجماع فكلامه يجري في غيره ايضا **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق
في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل الشروع فيه لا بد من كر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك
ان استند ورجع الى استعداد الامر الخارجي او الحكم المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض
مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كما في السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان السبب في البقاء ان كان هو الشك في
مقدار استعداده كان الشك في مقدار الشحم ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الشحم وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا
الى الصبح ولكن احتمل عنده اطفاء الريح او شخص آخر له فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث ثمرة المصاديق فاعلم
ان المصاديق في الموضوعات الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان فهو شك في المقتضي
واما في غير الزمان فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في استعداد امر وجودي كزوال تغير الماء الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي
للنجاسة مثلا هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا في الارتفاع من حيث الحدوث
كالشك في خروج البول من المتوضي او من حيث الفدح كالشك في ان المذي الخارج فدح ام لا فهو شك في المانع الثالث اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك
في المقتضي فقط لم نجد الا من المحقق الحلي وبعض من تأخر عنه كالمحقق الخونساري واما القدماء فالحلي فلم نجد من كلامهم ذلك الثالث اعلم ان القائل بعدم الحجية في الشك
في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله فيهما الثاني ان ظاهر كلام نقله هذا القول ان قائله فصل في
الاستصحاب من تلك الجهة اعني الشك في المقتضي والمانع لا غير فلو ان من لا يقول الفصل بين الشك في المقتضي والشك في المانع وسكوتهم عن الجهات ظاهر في
انه لم يفصل من غير تلك الجهة اصلا الرابع اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال
تغير الماء بالكر او رياح وكان الشك في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما لكن
كان الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال ام لا للشك
في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككنا في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو المانع او مانعية طارئ اذا ظهر
الاقسام فاعلم ان الظ من منكر حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الانكار في القسم الاول الذي كان ذات المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين اللذين كان
المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه وارتفاعه لانه لو منع الاستصحاب في القسمين الاخيرين ايضا لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف
المرتبط بالحكم الشرعي وهو خلاف ما مر في الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث بين ورثته فيشك في بقاء
الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي اي جود زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداد حيوته للبقاء او الشك في طرو مانع لحيوته او مانعية
طارئ فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس بحجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول
اذا ظهر ذلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال لذلك القائل على حجية الاستصحاب في الشك في المانع لا في الشك في المقتضي بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع
فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع ولكن ينقض اليقين بيقين آخر يحتمل احتمالات ثمانية لان المراد من قوله ع ان اليقين لا ينقض بالشك
لا يخلو ان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه الظ لعدم جواز ارادة ما هو الظ منه لان اليقين الغير المنقوض في الشك انما هو اليقين السابق على زمان الشك
فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وانما هو اليقين المتحقق في زمن الشك فلا ريب في انه ينقض بالشك يقينا لعدم جواز اجتماع اليقين
الشاخص فعلا في شيء واحد في آن واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه نقول ان المراد من النقض اما النقض الواقعي ليكون المعنى ان المتيقن الواقعي
الواقعي لا ينقض بالشك واما الظاهري ليكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظ لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض
نهي ونفي وعلى التقادير اما من الشك ارادة معناه الظاهري او براء معروضه ومتعلقه اعني المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهي اربعة لان
الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعي في الواقع لاجل نفس الشك او معروضه قد ينقض وقد لا ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان
النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهريات منها وهي اربعة ايضا فلا سبيل الى شيء منها في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي اما اذا
كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور فيما كان الشك في ناقضية المشكوك
لانه لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشك حينئذ انما هو في الانقطاع والعدم لا في النقض والعدم والحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك
في نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه في نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهري سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فوجه عدم الدلالة على
حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي في الاول ان عدم النقض وعدم جواز النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب انما يحتمل كونه ناقضا هو مفروض الشك لا
نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام ايضا الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه فتامل لنا ان سلمنا جواز وقوع الشك في ناقضية الشك لكن
في خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سأل عن ناقضية اعني الخفقة والخفقتان فقال توجب الخفقة والخفقتان الوضوء فان كان

في اقسام الشك في المقتضي

وعلى التقديرين اما ما اراد من الشك معنا او المشكوك فيه لا سبيل الى الواقعيات باقسامها اما الكذب والتكليف الخ وفي الظاهريات ان اريد من الشك المشكوك
فيه فهو صحيح لكن عدم نقض اليقين بالمشكوك فيه انما يصح اذا كان الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض اذ الشك ح في الانقطاع
وعدمه لا في النقض وعدمه او الشك نفسه فهو مناف لسؤال السائل اذ مورده الشك في ناقضية المشكوك فيه اي الخفقة فقال انوجب الخفقة والخفقتان الموصوفتان
لا ناقضية نفس الشك بل من المعلوم ان الشك بنفسه ليس ناقضا مع قطع النظر عن متعلقه ولعل ما ذكرناه مراد الخوانساري في استدلاله على مدعاه والا فدليله واه جدا

في الشك في المقتضي

جواب المعصوم واستدلاله انه منزلا على المشكوك فيه لطابق الجواب السؤال وانكار جوابه عن عدم ناقضية نفس الشك فلا ربط للجواب بالسؤال لان عدم ناقضية
الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا يفيد الجواب السائل فيما سئله فتم الثالث انه لو حملنا الشك في الروايات على ظاهرها لما صح التمسك بالاستصحاب من
باب الاخبار في شيء من الموارد لان الثابت من الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك واما المشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال
بها اصلا فتم الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهره لكن نقول ان من القطع عدم كون الشك مع قطع النظر عن المتعلق ناقضا بل الناقضية انما هي
باعتبار المتعلق فح المتعلق اما هو الناقضية او المقتضي او الاعم فان كان الاول فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وان
كان الثاني او الثالث فلا بأس بالاستدلال لكنه غير مناسب للنقض المذكور في الرواية اذ لا نقض فيما كان الشك فيه في المقتضي بل هو من باب الانتقاض ظهر ان الاخبار لا دلالة
فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد جدا لمنع الصدق
اولا فتم ومنع الانتقاض ثانيا نعم يمكن ان يجاب عنه بوجود الاول ان من جملة الاخبار قوله ع ولكن ينقض بيقين آخر ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله
على ظاهره لانه اسند النقض فيه الى نفس المكلف فظاهره غير مراد وخلاف الظاهر منحصر في امرين احدهما التصرف في المادة فالمعنى انه ليس لك ان لا ترتب الاحكام ولا تعتبر الحالة
السابقة بالشك او المشكوك فيه وثانيهما التصرف في الهيئة بالتجوز في الاسناد فالمعنى ليس ينبغي لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين على
المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية الاستصحاب اصلا اذ مفادها ح عدم جواز جعل الشك او المشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الجعل وجعل العدم
والثاني لا يدل على الخاص الذي ينفع لحجية الاستصحاب انما هو جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا بد ح من تصرف اخر في الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب في
الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم عن الخصم فلا بد لك من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف في المادة ليكون المعنى ليس ينبغي
لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تعتني بالحالة السابقة ولا تعتبرها وعلى التقديرين يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب
فيما كان الشك في المقتضي لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومحذورا **فان قلت** يحتمل في الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة على وجه يقرب من معنى النقض فالمعنى ليس ينبغي لك الا تعتبر الحالة السابقة بالشك في الناقضية وهذا اقرب من التصرفين
السابقين **قلنا** ان الاقرب عرفا هو ما ذكرنا وانكار ما ذكرت اقرب اعتبارا مضافا الى ما ذكرت يستلزم التقييد في الشك مع التجوز في المادة وهذا الجواب
جار في كل الاخبار لو جعلناها انشاء واما اذا جعلناها اخبارا فلا فظهر انه لا معنى لمنع دلالة الرواية نعم يمكن القدح فيه من حيث انها خبر واحد لا ينفع الشاك
ان العرف يفهم من تلك الاخبار حجية الاستصحاب مطلقا وان وقع الشك في المقتضي ولا عبرة بتلك القواعد اللفظية الثالث ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر
من الادلة بناء اهل العقول **فان قلت** كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي مع انا نراهم يتوقفون فيمن خاطبه الوقت
وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة وكذا في عكسه فان هذا من الشك في المقتضي لان الشك في وجود الاتمام في الاول والقصر في الثاني مسبب عن عدم العلم بكون
الحضر او السفر علة لحدوث الحكم مع البقاء ام مجرد الحدوث علة تامة وان هذا الامر الشك في المقتضي ومع ذلك يتوقفون فيه **قلنا** ان عدم علمهم بالاستصحاب
في المثال انما هو لعلمهم باختلاف الحكم المجعول لاختلاف الاحوال وجعل حكم المسافر مغاير الحكم الحاضر فذلك موجب لتردد هم في الحكم نعم لو لم يجعل الحكم
مختلفا بالنسبة الى الحالين لما توقفوا في الاستصحاب **فان قلت** الاستصحاب ليس بحجة في الشك في المقتضي لانصراف الاخبار لاجل سبوقيتها بالسؤال
عن الشك في المانع الى ما كان الشك فيه في المانع لا في المقتضي **قلنا** اولا انه لا يصح في الاخبار الابتدائية وثانيا ان المعرف باللام ان حمل على العهد الذهني
الى غير المرتبط وانكار التجنس فالفرق بين اقسام الشك تحكم ثم اعلم ان المحقق الخوانساري انكر حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي قال ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك في الرواية انما هو عدم النقض عند التعارض بمعنى ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك وهذا المعنى لا يتحقق الا فيما كان الشك في المانع
وفيه ان المراد من التعارض انكار هو ما ذكرناه اولا من قبل الخصم من ان المتفاهم من الاخبار انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في صورة التعارض الى
يكون احتمال انتقاض المقتضي معارضا لاحتمال تاثير المانع في ذلك لا انتقاضا ولا ريب ان ذلك التعارض مفقود في الشك في المقتضي فهو صحيح قد يمنع جوابه
لكن عبارته قاصرة عن هذا المعنى وانكار ارادة من التعارض ما فسره به من كون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فيه انه لا فرق في ذلك المعنى بين الشك في
المانع والشك في المقتضي فكما انه لو فرض انتفاء الشك في عروض المانع او في مانعية العارض يحصل اليقين بالبقاء فكذلك لو فرض انتفاء الشك في المقتضي في
الزمان الذي عرض فيه يحصل اليقين ببقاء المقتضي وبقاء الحكم لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء العلة في الوجود لم يتحقق
عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول **فان قلت** انه فسر التعارض بان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ولا ريب في تحقق التعارض بهذا
المعنى في الشك في المانع بكلا قسميه اذ مع فرض عدم الشك يكون شيء غير الشك وهو المقتضي موجبا لليقين بالبقاء بخلاف الشك في المقتضي فان الموجب
لليقين فيه ليس الا نفس عدم طريان الشك لا شيء اخر **قلنا** التعارض بهذا المعنى موجود في الشك في المقتضي ايضا اذ مع فرض عدم عروض الشك في المقتضي
يكون شيء في المقام وهو المقتضي يوجب اليقين **المرحلة السادسة** في حجية الاستصحاب في الشك في المانع باقسامه وقبل الخوض في المسئلة ينبغي بيان امرين
الاول اعلم ان الشك في المانع على قسمين احدهما الشك في الحدوث والاخر الشك في الحادث والاول ايضا على قسمين احدهما الشك في حدوث المانع

في الشك في المانع

وفيه صدق النقض عرفا في الشك في المقتضي فتدبر بل المتبادر من النصوص عرفا حجية الاستصحاب مطلقا مع ان من النصوص ليس ينبغي الشك فيه وهو لا يجري فيه الوجه المذكور
مضافا الى كفاية ما عدا النصوص من الادلة اصل الشك في المانع على اقسام اما شك في حدوث المانع المعلوم المانعية او مشكوكها او شك في مانعية الشيء الحادث
لاجل الشك في الحكم الشرعي او في الموضوع المستنبط او الصرف ثم مع تعدد المشكوك فيه في الشك الحادث اما لا يعلم بمانعية احد الامور المتعددة ولو اجمالا
او يعلم اجمالا بمانعية احدها سواء حدث الكل في دفعة واحدة اي من غير تخلل الفصول ولا نعني الشك في حدوث والمانع المشكوك المانعية كالشك في خروج عباءة ام على وجه التعاقب والمحقق السبزواري انكر حجية الاستصحاب

المعلوم المانعية كالشك في خروج المذي والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام **الاول** ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون مسببا
عن الشك في الموضوع كما لو علم ان الخارج مذي وشككنا في ناقضيته **الثاني** ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط
بان يكون رافعية الشيء القابل للحكم معلوما ولكن معنا مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة والخفقتين او شككنا في صدق النوم عليهما
بعد علمنا بان النوم رافع للطهارة **الثالث** ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون معنى الرافع غير مجمل ولكن وقع الشك في
كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل المردد بين البول والمني والمشتبه بين كونه بولا او مذيا فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا رفع الطهارة
ولو كان مذيا لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق من دون جهل بماهية البول والمذي فظهر ان الشك الحادث على اقسام ثلثة وكل
ذلك الاقسام الثلثة للشك في الحادث على قسمين اما يعلم فيه مانعية احد الامور المردد المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية
كل من المذي والودي وعلمنا اجمالا بان واحدا منهما ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية راسا اما لفقد التعدد او لفقد العلم الاجمالي والاول من هذين
القسمين ينقسم الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلومة ناقضية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل عبث في البين وثانيهما
ما تحقق فيه الامور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه الودي ثم
العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات عن الطهارة وحاصل ان الثلثة في الثلثة يصير تسعة فصار جميع الاقسام احد عشر الثاني من الاقسام بين المفصل
اقسام الشك في المانع اي ثم يقول بالاستصحاب او في منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه فنقل عنه بعض الافاضل انه قال بعد نقل
الاشكال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع ان الكر المفروض بعد سلب اسم
الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم رافع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على
الاستمرار كان ثابتا والا فلا وهنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكر حكمنا به وبعد الملاقاة
فالحكم مختلف فيه فثبوت الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة وليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن
ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار حكم اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين لا يكون
مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فلا شك في رفعه على اقسام **الاول** ان يثبت ان الشيء القابل رافع للحكم
ولكن وقع الشك في وجوده كاستمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الفصل الثاني ان الشيء القابل
رافع للحكم ولكن معنا مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي ناقضا واستمرار
نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بما السيل المشكوك كونه ماء **الثالث** ان معنا معلوم لا مجمل ولكن وقع الشك في انطباق
بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كوقوفه على اعتبار متعدد او غير ذلك كقوله كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى
تعرف انه حرام فان الحلال والحرام هنا معلومان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة في الواقع بحيث لو علم انه مصداق علم الحرمة ولو علم انه من المتيقن
الاصلية المجازة علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي بعد المعرفة فلا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين
الرابع وقع الشك في كون الشيء القابل في هل هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استعمال الكلب بالملح مطهرا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن
النقض بالشك وان ذلك في الصورة الاولى من الصور لا غيرها لا في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض
بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصورة
كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري واذا عرفت ذلك فاعلم
ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وكذا في صورة الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية فان عموم
دليله يشمل هذا القسم ايضا بل الاولوية القطعية تقتضي ذلك فان القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية يقتضي القول بالحجية عند الشك في حدوث
المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث فلا يقول بالحجية فيه بجميع الاقسام الثلثة هذا حال المفصل واما من لا يفصل فهو
يقول بالحجية في الشك في الحادث فلا يقول بالحجية ايضا اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقع ولا يقول بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي
بين الحوادث المشكوكة اذا حصلت دفعة لا على وجه التعاقب واما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقا فكلام القوم فيه مجمل ولم
يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات يحتمل القول بالحجية هنا ايضا ويحتمل القول بعدم الحجية راسا ويحتمل القول بجعل بعض الاقسام مجرى الاستصحاب
دون بعض بمعنى جعل الاستصحاب حجة في بعض العبادات المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان لازم المحقق السبزواري الحاصل بحجية الاستصحاب الشك
في حدوث المانع المعلوم المانعية او حدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب راسا في محل النزاع اعني الاستصحاب الوجودي فان الاصل العدمي

ليس

في اقسام الشك في المانع

اذا كان الشك في الحادث بانيا مرو وافقه الخوانساري فيما اذا كان الشك في الحادث مسببا عن الشبهة الحكمية لا الموضوع المستنبط واعلم ان المتبادر من الشك في الخبر
الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل ومن اليقين السابق والظن من الشك فيه انه هو الشك اللاحق الذي يوجب الشك في البقاء وهذا لا يصح الا في
الشك في حدوث المانع واما في الشك في المانعية فالشك الذي يكون جزء سبب للشك في البقاء مقدم على اليقين بالحدوث وفيه ان مورد رواية الخفقة هو الشك في
المانعية وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف يدعى السلب الكلي وان ظاهر النصوص كون المراد من الشك الشك في

ليس من محل الكلام واستصحاب عدم عروض المانع اصل عدمي ففي الحقيقة هو ليس في المسألة من القائلين بل المنكرين بحجية الاستصحاب اساسا فنسبة القول
بالتفصيل اليه ليس في محله الا ان يجعل الاصول العدمية داخلة في محل النزاع ثم الظاهر من المحقق الخوانساري انه وافق المحقق التبريزي في عدم حجية الا
ستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك حكما صرفا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط فهو مخالف له واذا كان مسببا عن الشك في الموضوع
الصرف فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب في الشك في حدوث المزيل على ما حكاه الفاضل
القمي ره فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجود كالشك في وجود المزيل ولا قلت فيه تفصيل لانه ان يثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك
بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر اليقين مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
وهذا ظاهر في موافقته له في الشك الحكمي دون الموضوع المستنبط اذا عرفت ذلك الاموفا علم ان تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات **الاول** في رد المحقق
التبريزي الذي نفى حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بطريق السلب الكلي فيكفي في رده اثبات الايجاب الجزئي فنقول ان للمحقق المذكور الاستدلال بعد
دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان المتبادر من الشك في الرواية هو الشك اللاحق لا السابق الذي كان حاصلا قبل كما ان الظاهر من اليقين
السابق ولا ريب في ان الظاهر من الشك فيها هو الشك الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك الذي يكون سببا
للشك لا الشك الذي يكون مسببا وبعد ثبوت هذا الظهور نقول لا دلالة في الرواية على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بجميع اقسامه لان الشك في بقاء
الحكم وارتفاعه انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والرواية دلت على النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء
هو نفس الشك وذلك لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع بقسميه لان الشك في بقاء الحكم وارتفاعه لم يثبت الا من الشك في حدوث المانع المعلوم
المانعية او المشكوك المانعية ولذا لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدوث بل حدث بعد فصار الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو الشك
في الحدوث والجزء الاخير من العلة انما هو القطع بالمانعية كالبول والشك في المانعية كالمذي فمن شك في خروج البول ويقينه في بقاء الطهارة كان العلة
التامة لشكه في البقاء هو الامر المركب من جزئين اولهما القطع بموافقة البول واخيرهما الشك في خروجه فلو نقض الحكم ح لكنا ناقضين له بالشك
في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك في
الحادث فهو اليقين بحدوث المشكوك المانعية والجزء الاول منها هو الشك في المانعية الذي كان قبل الخروج كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة بعد
القطع بخروجه فالجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو القطع بخروج المذي لا الشك في المانعية فانه كان قبل ذلك حاصلا ولم يكن شك في
بقاء الطهارة ومن هنا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا للنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم
الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن فعلا لذلك فضلا نقض اليقين بالشك لا باليقين ذلك
لان الشك في رفع الحكم الخاص بالشيء الخاص ايضا كان حاصلا قبل غاية الامر كون زمان المشكوك فيه لا خفاء وهو لا يضر في صدق سبق الشك ونقض اليقين بالشك
ومن هنا ينقدح ايضا ما قيل من ان الظاهر من الرواية كون موضع الشك واليقين وموردهما واحدا فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة
بل هما امران متغايران فالشك واليقين لا يدان بلحاظ النسبة الى شيء واحد هو الطهارة ووجه القدح انك عرفت ان الظاهر من الرواية هو النهي عن النقض بالشك
السببي لا الشك المسبب اي الشك في الطهارة كما هو محط نظر هذا القائل ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه **الاول** ان مورد السؤال في رواية زرارة هو
الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتين يوجب الوضوء ام لا سواء كان السائل طعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعية كل فرد من النوم
او قطعا بانها ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابهة ايضا رافع ام لا او يعلم بان الخفقة ان لم يكن نوما لم يكن رافعة وان كانت نوما
تكون رافعة ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه **فان قلت** ان مورد الرواية
هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا في الشك في المانعية لقوله ع لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** صدر الرواية ظاهر في ان الشك
انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة فيه على ما قلت اذ بعد ملاحظة جوابه عن السؤال الاول اذا نامت العين والاذن والقلب وجب
الوضوء ظهر ان مراده من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم دون
سائر الافراد والحاصل ان دعوى سلب الكلي بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية منافية لمورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعى السلب الكلي مع ان دليله يقتضي هذا
القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما لو رأى ما يعلم انه بول او لا في ثوبه الطاهر وشك في
انه بول ام لا او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض ام بول حتى ينقض وان الشك في الموضوع الصرف هنا جزء اخير للعلة التامة في الشك في بقاء الحكم
فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في مورد
الرواية مع انه انكر حجية الشك في الحادث على الاطلاق نعم لو شك اولا في كون الثوب ما يعلم بولا ام لا ثم بعد ذلك في الثوب لم يكن ذلك داخلا في الرواية لكن يكفي في النقض

في بيان الشك في المانعية

في بيان الرد على حجية الاستصحاب في نفي

في البقاء لا الشك السببي خداما من التكفيك ودلالة سياق بعضها مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك
في الحدوث لانه مورد السؤال في بعضها او ادعى اختصاص النصوص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منها بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوعات
يختص بالشك في الحدوث فجوابه يظهر مما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التأمل اصل اذا لم يكن الشاك حين شكه متيقنا بالمتيقن
يختص بالشك في الحدوث فجوابه يظهر مما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التأمل اصل اذا لم يكن الشاك حين شكه متيقنا بالمتيقن
السابق بحيث يكون ان الشك ظرفا لليقين والشك معا لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا باليقين السابق وكذا اذا علم بحكم او وصف في محل

مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل مم وهو كون الظن من الرواية الشك السببي لا الشك في هذه الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد
من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك المضاف الى ان الظن من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين
فشك وغيرهما هو الحاصل لمتعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق ورده لم يكن في محله ظهر ان الشك هو الشك المسببي لا الشك السببي فح يكون الاستصحاب
حجة مطلقا لان الشك المسببي هو الشك في بقاء الحكم ظاهر في جميع اقسام الشك سواء كان في الحادث او الحدوث **فان قلت** الشك المسببي اعني الشك في البقاء والارتفاع
ليس طاريا فيما كان الشك في الحادث لان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق المدة كان حاصلا قبل خروج المدة مشتغلا في الباقي كون زمان الشك
سابقا والمشكوك فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظن من الشك هو الشك المسببي لا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي قلنا
اولا بالنقض بما لو شك في حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك في مانعية الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية محقق قبل الشك في الحدوث وايضا فيكون زمان
الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية المحقق قبل تحقق
الشك في الحدوث ليس معنا الا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثانيا بالحل بان الشك المسببي سابق ولاحق
ولا يناقض لان الشك في البقاء والارتفاع المحقق قبل تحقق المدة او الشك في الحدوث فرضه ونقدره بمعنى انه لو تحقق المدة او الشك في الحدوث فهل
الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المحقق حين تحققها شك خاص طارئ لم يكن سابقا والظن من الاخبار انه هو الشك الموضوع
والتحقيق لا الفرضي فح لا فرق بين الشك في الحادث والحدوث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر ثم ان المفصل المذكور ان ادعى انصراف
الاخبار الى الشك في الحدوث بملاحظة المورد كما في رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من منيي الى ان قال قلت له
فان ظننت انه اصابه ولم ابصره فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرأيته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
الخ وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال السائل اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ويرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه
ففيه اولا ان خصوصية المحل لا يوجب الصرف **وثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه كذا
خصوصية المورد في سؤال الخفقة والخفقتين تقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير
المسبوقة بالسؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان نفي الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام
قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية في
الشك في الحدوث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم فيه ولا ان لازم ما ذكرت هو التفصيل في الاستصحاب بين
الموضوعي والحكمي لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه شك
في الحدوث وايضا الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما في البلل المشتبه الملاقي للطاهر فلازم كلامه هذا
حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث وثانيا ان ما ذكرت من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في
الاحكام مبني اما على عدم حجية المخصص الباقي بالقول بان التخصيص بالاجمال في الباقي فلا وايضا مخالف لاتفاق الامامية بل مضر للخصم
ايضا لانه يستدل بها اي بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث واما مبني على التوقف في الترجيح او ترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص
فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضا لانا لم نجد من توقف في ترجيح كثرة التخصيص على اقله فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص **المقام الثاني**
في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث وطرد في الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه لا اذا كان حكميا صرفا
او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط وبالجملة في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية فاعلم ان وجه هذا التوهم انكار دعوى الظهور الشاهدة
في دليل الخصم في المقام الاول من تلك المقامات فيه ولا انه منافي الصحيحة زرارة في قوله فاذا حركه لجنبه شيء اه وجه التنافي انه يحتمل ان يكون سؤال السائل
عما شك في انه نوم لم لا بان يكون الاجمال في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في صدق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم ودعوى
الظهور في الثاني ممنوعة لو لم ندعي الاول وقد اجاب المعصوم بالاستصحاب وترك الاستفصال بعيد العموم فلا معنى لنفي حجية الاستصحاب مطلقا عند الشك في
الموضوع المستنبط مضافا الى ان الاصل في كلام السائل الاجمال حيث يشك فيه الا ان يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال
ويمكن دفعه بان الاصل عدم ارادة العموم غير جار لان الارادة في اللفظ بقرينة ولا نعلم ان المراد هو العموم او غيره في الشك في الحادث لا يجري فيه الاصل
ويبقى اصالة الاجمال سليمة عن المعارض وثانيا ان الاستدلال مبني على كون المراد من الشك الشك السببي وقد عرفت منعه **واما الايراد الثاني**
الذي اوردناه على المحقق السبزواري في السابق فغير وارد على هذا المفصل ظهر في التأمل وان كان وجه التوهم ما مر ايضا من ان خصوصية المورد يقتضي
انصراف الاخبار الى ما ذكر فيه اولا لان خصوصية المورد لا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النوم يقتضي خلاف
ذلك كما مر **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحدوث كما ادعى ولكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في

في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث

الحادث

واحد في زمان سابق وكان له حالتان وكان ذلك الشيء من احدى الجهتين ظني التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه
من الجهة التي كانت مقطوعة كذلك لعدم مساعدة ادلة الاستصحاب مثل ذلك اصل قد اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في
الحادث وقد يتوهم التناقض بين قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحابين على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بان المتوجه الى المكلف
ان كان اصلا واحدا كما في الثوبين اللذين كل منهما المتيقن غير الاخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجع على الخلاف واصلين متوافقين نوعا من حيث المستصحب فالعمل

في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية

الحادث وعدم دلالة شيء من الاخبار على الحجية في الشك في الحادث على الفرض غير جيد الا ان يدعى ظهور الصحيحة المذكورة في الشك في الموضع الصرف
فيكون الجواب منصرفا اليه فيندفع به الايراد الثاني والثالث معا لكنك قد عرفت ما فيه **ورابعا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المشتملة بالسؤال
وخامسا ان الدليل لا ينحصر في الاخبار وان كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوعي من الشك الحكمي بواسطة الاجماع الذي مر على لزوم التفحص في
الحكمي ففيه اولا انه مبني على عدم حجية العام المخصص اما على ترجيح اكثر التخصيص على اقله او التوقف فيه وقد مر فسادهما وثانيا ان الشك في الحدوث وقد
يكون حكميا ايضا كالشك في النسخ **المقام الثالث** في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخيرين وجوه ايضا
لا يخرج عن احد تلك الوجوه الثلثة في المقام الثاني والجواب ايضا مر **المقام الرابع** في ان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ومن يقول
بحجيته فيه كالشك في المانع هل ايضا فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة فيه اشكال ويتحقق المقابلة بقضية
رسم موضعين **الاول** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث المانع في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث
البول ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم فعلم اجمالا بتحقق احد الثلثة في الخارج فالتحقيق ح انه ليس له الدخول في العبادة مشكل على الاستصحاب
للاجماع ولان الالفاظ اسماء لامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية وغيرها من دون دخلية
للعلم والجهل اصلا فبدليل ادلة لزوم الطهارة عند الحدث على لزوم الطهارة هنا ولئن سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم هنا ايضا لقلنا بكفايته على الاجمالي
ايضا وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين امور يكون كل منها مشكوك المانعية ومقطوع التحقق
في العبادة الواحدة ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا ايضا اشكال والاظهر هنا ايضا الاول ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين مشكوك يكون المتعلق
فيها الموضوع الصرف مثلا قطع المتطهر بان البول والمني والنوم ناقض والودي والودي والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك انه بول ام ودي ثم خرج اخر
فشك انه مذي ام مني ثم نفس فشك انه نوم او خفقة فقطع بان احد النواقض المثلثة حصل فالحق فساد الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول من الانصراف
الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلا تطهر ثم خرج في جنبه شيء لم يعلم فشك في كونه نوما للاجمال
في المفهوم فلم يعلم انه نوم حقيقة ام لا ثم صدر منه حقيقة وشك انها نوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم تكلم في جنبه احد ولم يسمع شك انه حصل منه النوم
ام لا للاجمال في مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلثة مصداق للنوم حقيقة وانها ناقضة والحق هنا هو ما مر لما مر **الصورة الثالثة**
ان يكون متعلق الشك في الكل نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف المستنبط مثلا تطهر ثم خرج مذي ثم خرج ودي ثم ودي وشك في كل واحد انه
ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهتين **الجهة الاولى** في ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره بوجهين **الاول**
انه لا شك في احد تلك الثلثة من المذي والودي كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا والودي
وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا لادلة الاشتراك الثابتة بنا اهل العقول **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي
فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظن من الاخبار هو حرمة نقض اليقين بالشك في حق المتيقن بمعنى ان الظن من الشك والشك في الحكم
الظاهري سواء قارنه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واقعا فيجري فيه الاستصحاب **الجهة**
الثالثة في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا ماذا يفعل المكلف والحق ان المرجع الاصول الفقاهية فيعمل في كل مقام على وفق الاصل الفقاهي
المقام الخامس ان العلم الاجمالي بالحدوث او المانعية لو حصل في غير الدفعة بل على وجه التعاقب فهل الحكم ما ذا وتحقق الكلام يقتضي رسم موضعين
الاول فيما يتحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدوث بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كما توضأ ثم شك في خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك في
خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في تحقق النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلثة في الخارج فهل يحكم ح بصحة كل الصلوات او بطلانها او بطلان الاخيرة لا غير
والذي يقتضيه باب الرأي هو الاخيران قلنا بحجية اصل تاخر الحادث والا فيشكل الجميع اعادة الكل للاشتغال فان كانت العبادات المتخالفة فيعيد الجميع وان
كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عملا بالذمة اشكال والذي يقتضيه القاعدة العدم الا اذا دل عليه دليل هذا اذا تخلل في كل عبادة بعد الشك طهارة
اخرى للعبادة الاخرى كما فرضنا في المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في الريح فصلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا مفر للتفصيل
المذكور من حيث الاعتبار اصل تاخر الحادث وعدمه فنقول ثم انه بعد ما قلنا باعتبار اصل تاخر الحادث فيجري الاستصحاب في العبادات المتعاقبة لعموم دليل
الاستصحاب اي الاخبار **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في المانعية في العبادات المتعاقبة كما تطهر فخرج مذي فصلى ثم خرج ودي
فصلى مع شكه في مانعية الكل وعلمه اجمالا بان احدهما مانع فههنا جهتان **الاول** هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق الاعتبار اما الحكمي
موافق فلادلة الاشتراك وبناء العقلاء ايضا مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالا **الجهة الثانية** انه لو لم نعتبر هذا
العلم الاجمالي فهل الاستصحاب معتبر ح ام لا الحق الاعتبار لما مر في المقام الرابع انفا ثم انه لو تحقق في الخارج احد هذه الامور الثلثة التي علم بان احدها
ناقض اجمالا فهل صح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق نعم لما مر واما التحقق السبزواري فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا لانه لا يقول بالاستصحاب في الشك

في العلم الاجمالي بالحادث او المانعية

بالعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين او اصلين متخالفين فالعمل الاصل والعلم الاجمالي معا فيرجع الى المرجحات وبعد الارجح والا
فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فيظهر منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المعيار طريقة ارباب العقول وانظر لمزيد البيان في باب تعارض
الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عدميا ولا منضما اليه وان لم نجد مثاله وذلك لطريقة اهل العقول وفي نصوص النصوص اليه تامل بعد
اثباته بالاحكام بخلاف الصرف وهل حجيته فيه من باب الظن الخاص او المطلق او السببية المطلقة او المقيدة او التفصيل بين ما اذا تعلق الاستصحاب بالوضع كاصل عدم الوضع

في المانعية اذا لم يكن علم اجمالي في البين فيهما او في ثم انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي بل جعلنا النفس الاحتمالين طرفين اعني خبر الاستصحاب وخبر النواقض
للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض ام لا وبعبارة اخرى هل هنا تخصيص لا بل يكون تخصيصا الا حصول التعارض وكون النسبة اعم من وجه مادة
الاجتماع صورة تحقق العلم الاجمالي فيها مع جواز الحالة السابقة كما نحن فيه فحجة لا ينقض بيقين يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقارنا
للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع مادة الافتراق من جانب خبر لا ينقض صورة عدم وجود العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على
ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي بالناقض واذا كان النسبة اعم من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لاقلية موردها ولبناء العقلاء
على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب **المرحلة السابعة** اعلم ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشاك فيه
الشك متيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون ان الشك ظرفا لليقين والشك معا واما ان لا يكون الشاك في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق وانكان
متيقنا بالمتيقن السابق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك هل نقض لليقين والارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه اليقين والارتفاع مع التحقق
والعدم فكما يشك في الايقان يشك في التحقق ايضا فيكون الشك ظرفا للشكين معا وانكان اليقين بالتيقن السابق موجودا في كل من القسمين وهو القدر
المشترك بينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري والثاني بالشك الساري من اصله الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال التغير بنفسه
الشاك في ان الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض قادح او قدح عارض المطهر
الكذائي قاطع ان الشك بالطهارة السابقة بالفرض وكذا الشك في الفورية المقيدة والبعد المطلق ودوران الامر بين التوسعة والضيق ومن امثلة الثاني
ما اذا خوطب المكلف بلفظ له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر على مذهب والذخيرة فانه بمجرد سماع الامر يفهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فيتعلق
الحكم بذمته يقينا ثم بعد الالتفات الى المجاز المشترك الندب ويتحقق التوقف والتردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا
وعدم تحققه فالتمسك باستصحاب الوجوب تمسك بالاستصحاب في الشك الساري كما قد يتمسك بذلك ترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد
من الامر بعد الالتفات الى وروده عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا
زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل له الشك بعد الالتفات الى كون العالم المخصص بقوله لا تكرم زيدا فاسق قبل الالتفات الى المخصص هو المخالف لوجوب اكرام
الكل ويتعلق ذلك بذمته يقينا وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد فيستصحب فيكون العالم المخصص حجة
في البقاء للاستصحاب كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك ساري كالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهد وتعلق بذمته بعد كونه موقنا
في المسئلة في المرجعة الثانية بان اجتهد مرارا واعتقد حرمة الصبر على بعد ما فانا ثم بعد ذلك نظر في المسئلة مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق اما
اما لتعارض الادلة واما لرجوعه عن اعتبار الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقا كان بنى على موثق ثم رجع عن حجية الموثق واما لخطاء في وصف الدليل
كالاعتقاد ولا كون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما لرجوعه عما اعتقده اولا كونه مقيدا للوصف بالركان
اعتقادا امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقف فح نقول بعد التوقف
ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا ساري ايضا لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطاري
والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما سنشير **فان قلت** لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك
الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد شك ساري فهو منضم مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا
يبقى حينئذ مورد لهذه الحجة وتوضيح ذلك ان المجتهد بما له حقيقة مرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كما اعتقد بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب
وبعد الالتفات الى المجاز المشترك في بقاء الحكم وارتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طاري لانه
حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كما قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ويتم به الغرض
وهذا الكلام في الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الامر والعام المخصص والمجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية
في كل تلك المواضع طارئة لاستصحاب اعتقاده فانكان بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارن الشك الساري
بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طاريا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايضا والحاصل انه كلما كان الشك
في ان الشك كان متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طاري معتبر وكلما كان ليس كذلك لا يعتبر ثم اعلم ان الشك الساري قد يجامع
الشك العرضي كما في المتيمم الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء للطهارة ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض
تيممه ووجوب اعادة التيمم فقيل بالانتقاض لظهور الاخبار وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مامورا بالطهارة المائية في الواقع بعد جواز الامر مع العلم
بانتفاء شرطه ولاستصحاب صحة التيمم لانه قبل رؤية الماء كان غير مامور عن الدخول في الصلوة وكان صلوته بذلك التيمم صحيحا فيستصحب وقد اجيب عن الدليلين الاخيرين
اما عن الاول فبان عدم الامر بالوضوء في الواقع لانتفاء شرطه لا يلازم عدم انتقاض التيمم اذ لعل مجرد رؤية الماء ناقض للتيمم كما هو ظاهر الاخبار ومعظم

فيجري فيه

لاستصحاب

والثاني الشرائط اذ المراد كاصل عدم القرينة والتخصيص والتقييد او بنفس الموضوع كاصل عدم السقط وجوه نعم حجية في الاحكام والموضوعات من باب السببية المطلقة الى
ان يجيء دليل معتبر على الخلاف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال بقرينة التشبيه بل هو معنا لغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصل قد يتمسك في اثبات
مهية العبادة المركبة باصالة الاطلاق وقاعدة البراءة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب او عدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب الصحة ومحل الكلام هنا
الاخير والحق عدم جريانه فيها سواء كان المشكوك فيه بدويا كالنية ام اثنائيا كالسورة كان الشك بدويا ام اثنائيا مقصرا كان الشاك ام قاصرا اما للزوم الدور والتعلق

الاصحاب واما عن الثاني فاولا بمنع المستصحب لانعقاد الاجماع على ان المتيمم لم يمكن من دخول الصلوة مثلا عند رؤية الماء ونحوه التمكن من الاستعمال فحصل
القطع بارتفاع الحالة السابقة اعني جواز الدخول في العبادة فيمضي استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال وهو عدم جواز الدخول وثانيا
سلمنا جريان الاستصحاب المذكور لكنه معارض مع هذا الاستصحاب وهذا مقدم عرفا ولعل السر تاخره عن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي
يتمسك به في مقابل الجواز اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الشك والعرضي اما كونه ساريا فلان الواجد للماء اولا اعتقد التمكن من الاستعمال فعقد
المنع عن دخول العبادة بتلك الحالة واقعا وظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل تعلق به المنع الواقعي او لا ام لم يتعلق اصلا
وانما كان المنع ظاهريا صرفا فيسري شكه الى تعلق المنع الواقعي في بدو الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على
قسمين ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سببا لمنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كما في المحدث وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكون مجرد وجدان الماء نقض
التيمم كالبول والعرضي ما كان سببا لمنع فيه وجود مانع خارجي وان كان المقتضي موجودا بان يقال ان المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء
ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كما في النجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث وان منع معها
الدخول في الصلوة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلوة بعد وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء التيمم
جزما بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء بفقدان الماء لان المنع العرضي تسبب الامر وقد ارتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاثاثة الذاتية بمجرد
التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي
فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فمن اول كان مشكوكا وان كان الامر المردد بين الامرين فيه ان الفرد المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي
وان لم يكن الذاتي محققا فظهر انه ليس الامر دائرا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد فظهر مما ذكر ان استصحاب المنع الذي يتمسك به في مقابل المستدل باستصحاب
صحة التيمم فاسد لانه ساري وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما مر ان الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان
ايضا كما في العام المخصص الامر الوارد عقيب النهي وعكسه والجامد المشمس وغيرهما فانهما سابقة محضة وكما في استصحاب النجاسة في الجبن المولود من الجبنين احدهما
نجس العين والاخر طاهر العين فيقال انه حين الولادة كان نجسا قطعا لاختلاطه بالدم وبعد الالقاء بالكرسف يستصحب النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في
الجبن المذكور وقد مر الاشارة اليها وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم انه ما يحتمل كونه دليلا على حجية الاستصحاب فيما كان الشك ساريا
ان كان الشهرة والاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فيما لا ينصرف الى المشكوك الطارية وان كان هو القوة الغافلة فهو فاسد جدا لسكون العقل
سنخ حجية الاستصحاب نعم يحكم العقل بعد حجيته من باب عموم منعه عن العمل بما وراء العلم وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا وان كان الكتاب فهو غير ظاهر
في البناء نعم هو يحكم بعد حجية ما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها ان الشك انما هو في محض البقاء والا ارتفاع
في المحدث ايضا فمتى كان الشك طاريا فهو حجة للخبر ومتى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى النظام لا فهو ليس بحجة لعدم انصراف الاخبار اليه

فان قلت ان جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات المتعاقبة وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال فاذا كان
الاستصحاب حجة فيما علم خلاف الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية
ممنوعة لان الشك فيما علم خلاف الواقع اجمالا طارد وههنا ساري فلكل جهة رجحان فلا اولوية وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام

المرحلة الثامنة في بيان ان الاستصحاب العرضي ليس بحجة ايضا فنقول علم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت حكم او وصف محل واحد زمانا سابقا
كان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك الحكم او الوصف من احدى الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا
بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك هو بالشك في اول الامر في تحققه
والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما دار الامر فيه بين الفرد التقييدي والفرد المطلق فان الموضوع فيه متعدد فمتعلق الوجوب في الاول هو نفس الفرد
وفي الثاني الطبيعة اللابشرط واما التقييد بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سرايته الشك بالنسبة
الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيما ادى اليه اجتهاده اولا فان اصل الجهتين هنا كان مقطوعا فيهما الحكم اولا وهو
الحكم الظاهري والجهة الاخرى كان مشكوكا من اول الامر بعد تجديد النظر وهو الواقع فههنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري
بعد القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الان فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا
ظهر لك فاعلم ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه غير جار ههنا لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا فشك فيه لاحتمال
ولا ريب ان ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحتمال فليس لك من مجرى الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك من مجرى الاستصحاب
نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار واما ما تراه من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد
العرضية فهو ناش عن الخطاء في الاعتقاد حيث زعموا في تلك الموارد دوران الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب

في الشك الساري

في الشك العرضي

الاصل قبل سمعه او بعد المستصحب بمعنى او عدم الدليل على الاعتبار فتم وكذا في اثبات مهمتها مذا لبيل الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك
وان ظهر من القرينة خلافه وذلك اما لكون الشك في الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقد ما يستصحب حكم نفس المركب
عقليا كان التركيب ام خارجيا اما الاول فلانتفاء الجنس بانتفاء فصله فلا مستصحب واما الثاني فلكون استصحاب عرضيا اصلا اذ الربط يستلزم لازم الحادث حدوثا
غير حدوث والملزوم كالزوجية للاربعة لم يجز الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثا غير حدوث ملزومه بان لا يكونا متحدي الوجود جرى فيه الاستصحاب سواء كان اللزوم

المرحلة التاسعة في تحقيق الشك في الحادث

العرضي كبراه فدر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من الجواهر واستصحاب حرمته قبل التذكية فتدبر حتى يظهر
في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امر او اموسا بقا فعلم ارتفاع بعض اجمالا فالشك في المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوع
وقد يتحقق في الحكمين على التقديرين اما وجوديا او عدميا فالعدميا الموضوعي كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه
ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجوديان الموضوعيان فكما لو علمنا بحضور زيد عمرو امس وعلمنا بموت احدهما اليوم ولم نعلم بخصوصه واما العدميان الحكميان
فكما لو علمنا بعد اشتغال الذمة بواجب الاحرام ثم علمنا باشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا في العبادات
المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارة المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد ارتفعت ولم نعلمها بخصوصها
وكما لو مزج الماء القليل النجس ماء كر نديجا لا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع
احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين الحكميين
المثال الاول متوافقان وفي الثاني متخالفان فهذا امثلة خمسة للشك في الحادث ثم ان منها البرد وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث
ومع ذلك عنونوا تعارض الاستصحابين وذكروا فيه قوالا وان هذا لا تناقضا او تحكما لان الكلام في البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين
جميع اقسام الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض
الاستصحابين من التوقف او الرجوع الى المرجحات او غير ذلك وانكار النزاع هنا في بعض اقسام الشك في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام الاخر فهو تحكم
لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث اما لاجل عدم انصراف دليل الى تلك الصورة واما لاجل وقوع العلم الاجمالي وكل من الوجهين جاريان في
جميع اقسام الشك في الحادث ولا معنى للنزاع في بعض والخلاف في اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا للشك في الحادث عنوانا مستقلا
نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كلماتهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في الحادث في الموضوع المستنبط
وان عضد احد الاصلين المتعاضدين بمعضد يصير مرجحا لاحد المتعارضين اذا كان بنفسه حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط
عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعاضدين اذا كانا حجتين بنفسهما
الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعاضد اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة الغير المعتبرة ولا يفعلون كذلك
اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط ويرشد الى ذلك ان المحقق الطباطبائي في بحر العلوم مثلا كان يعمل بالاستقراء في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه
احد الاصلين المتعاضدين في الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك انما هو في الحادث فليس لك الا لاجل ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم سنخ الاستصحاب
في الموضوع المستنبط اذا الشك في الحادث والوجه في عدم اعتبار عدم انصراف الاخبار في الموضوع المستنبط اصلا واما بناء اهل العقول فهو وان سلم
على اعتبار الاستصحاب في الموضوع المستنبط لكن في غير صورة الشك في الحادث وحصول التعارض وكذلك بعد التتبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام
والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارات المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة
في بعضها بتحقق ناقض اجمالي فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعلماء ليس على اعتبار العلم الاجمالي كما ان بناءهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت واحد من الرجلين
المعلومين في السفر مثلا يكون بينهما انكحتهما وغيرها من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين المتوافقين في النوع فلا يقال ان الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين
ولا يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في هذا الموضع لكن الاخبار الاتية لان الاخبار لا تنصرف الى ما ليس فيه بناء العقلاء وبقي من اقسام الشك في
الحادث المتخالفان نوعا سواء كانا حكميين ام موضوعيين وجوديين ام عدميين ام مختلفين في الحكم غير معلومين عند التعارض الاستصحابين لاجل
ذلك كما هو الظاهر من مثلهم **فان قلت** لو بنيت الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من
من موضع شك فيه في الحدوث الا والعلم الاجمالي حاصل به البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجود قرينة او غيرهما قلنا ان العلم الاجمالي حاصل لوجود
نقل بين الالفاظ وتحقق قرينة في المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو يدل على البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد مضى في بحث ترك الاستفصال في مقام
التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم الواقعة لاجل ثبات العموم في بقية علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في الجواب اذا كنا شاكين في علمه بالواقعة وعدمه
بها فقد اورد على هذا الاصل امران **الاول** انه اذا شك في علم المعصوم بجميع الوقائع لانه عم علمه فعلي الشك في انا سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم
الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقائع فالتمسك بالاصل تمسك به في نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن الاول اولا بالاجماع الامامية الاشرفية
من ناصريهم على كون علم الامام ارادتيا لا انفعاليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم ارادتيا لا انفعاليا **وثالثا** بان قوله تعالى
مخاطبا للنبي لا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه يدل على ان للنبي حالتين لتحاء العلم وحالة عدم العلم كما ان الظاهر من قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان ان للمخاطب
حالتين حالة قيام وحالة قعود بحيث كان لها النبي كذلك فحال الامام اولى بذلك لا يقال ان عصمة النبي تابعة عن اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه فلا بد من
صرف الاية عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرة احدهما ان للنبي حالتين الاخر انه منهي عن اتباع احدهما واذكر من

الاستصحاب في الشك في الحادث

فيما يدل على التعارض والتناقض في كلماتهم

على جواز التمسك بالاصل في الشك في الحادث

المحذور

عقليا ام عاديا ام شرعيا لبناء العقلاء ولان مرجع الشك الى الشك في المانعية وقد مر جريانه فيه فاذا ما فلو اضاف توبه مانع لا يعلم انه ما ام بول استصحب طهارة
توبه وان لم يحكم بان المانع ما قبل الامر من تلك الجهة بدون مدار الاصول الفقاهتية اصل مجرى اصالة تاخر الحادث فيما قطع بحدوث حادث وشك في تقدمه وتاخره
توهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارضة باصالة تاخر المعنى العرفي عن زمن اللغة فمدفوع بانه اذا ثبت
معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضا وشك في اتحادهما فاصل عدم النقل لا معارض له اذ النقل ح يستلزم حوادث ثلاثة الوضعين اللغويين وهجر الاول
الحذور انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث اما في الامور المحصورة او في
الامور الغير المحصورة والذي يمنع من التمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فيعتبرون
العلم الاجمالي في القسم الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني اقول والحاصل ان عدم التمسك بالاصل في غير المحصور انما كان في الموضوعات فلا ينفع
الادلة الدالة على التكليف كقوله مثلا اجتنب عن الحرام الى ذلك وانما كان في الاحكام فلا يجري فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب فالعلم الاجمالي
في غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات بحيث
لو جرى لقضى وهو لبل الاستصحاب وعدم جريانه اذ هو لبل العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند ارباب العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلا
في جنب المشكوكات فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه ايضا لان محله ما علم به سابقا وشك فيه لاحقا وهذا المعنى متحقق في كل من المشكوكات
المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه احتمالات خمسة ثالثها التبعيض بالقول باعتبار الاستصحاب في بعض من الاقسام الشك في
الحادث التي ذكرها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم الاجمالي في البعض سواء وجد مرجح امر لا واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب
والعلم الاجمالي اما رجع الى المرجح فان وجد والا فالتوقف والتخيير وخامسها التبعيض فيعمل بالاصل في بعض الاقسام والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد
على الخلاف وفي بعض اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض الدليلين وفي بعض اخر يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح
او التخيير لا سبيل في الاول اي حجية الاصل مطلقا وطرح العلم الاجمالي كلا مما دل على حجية العلم الاجمالي لان العمل بهذا الاصل مطلقا ان كان في الموضوعات المشتبهة
المحصورة فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايضا مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام مثلا اعتبار العلم الاجمالي وانكار في الاحكام
مهونة لبناء العقلاء ايضا ولادلة الاشتراك الغالب مع الحاضر ودعوى عدم انصراف ادلة الاشتراك الى المعلوم بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة
في غاية الفساد نعم لا يضايق من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقا وانكار في الموضوعات والاحكام معا ولا سبيل الى الثاني من جهة
ايضا وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضا لان كل من قال بحجية
الاستصحاب قال بحجيته في صورة وجود المعارض ايضا في الجملة فلا معنى للتسليب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضا للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قال بعدم
اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره وبالجملة التسليب الكلي غير صحيح في بعض المقامات ما بقي الامر دائرا بين الاحتمالين الاخيرين والحق هو الاخير منهما
لانا لو راجعنا طريقة ارباب العقول وجدناهم يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما يثبته الاصل مرجوحا الا ترى انه لو كان
ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكان يعمل كل من الشخصين بامارة الطهارة فيهما لو كان
لكل منهما حوض في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالا وقد يعملون بالعلم الاجمالي كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا لاهما
لشخص واحد فلا يعملون بالاصل ح اصلا وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدهما كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل والعلم الاجمالي معا في
كثير من الموارد فيلاحظون المرجحات كما في القليل النجس الذي دخله الكر وغيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لانهم يجرون
بينهما والمعين في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف انكان اصل الواحد كالثوبين والماءين اللذين كل منهما مشخص عين الاخر فالعمل بالاصل مطلقا
وانكان المرجح على الخلاف وانكان المتوجه اليه اصلا متوافقا نوعا من حيث المستحق فلا يعمل بالاصل مطلقا بل بالعلم الاجمالي سواء كان موضوعين او حكمين
مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف اصلا متخالفا فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معا فيلزم الرجوع الى المرجحات هذا ولكن هذا المعيار اغلبي والمعيار الحقيقي
هو طريقة اهل العقول فلا تغفل **المرحلة العاشرة** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في اجراء الاستصحاب
في اجزاء المركبة فاعلم انه يمكن اثبات ماهية العبادات بامور الاول اصالة الاطلاق الثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه اي القاعدة المقررة الثالث
اصالة عدم الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس اصالة عدم الدليل السادس استصحاب الصحة واختلف العلماء في العمل بهذه الاصول في اثبات ماهية
العبادات فمنهم من عمل باصل الاول دون البواقي ومنهم من عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع ومنهم من طرح الجميع وهو الحق ثم المانعون
عن التمسك باصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح ولازمه نفي الصحة لا الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتبر
لطريان الاجماع عليه هذا منع الكبرى وهو الاعم وكيف كان فمحل الكلام هنا انما هو امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه فاعلم ان المشكوك فيه اما
بدوي وكالنية مثلا واما الثاني كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الاقسام كالمتيمم الواحد للمائي الاثنين واما من الاستمرار كالسورة وعلى هذا
التقدير اما ان يكون الشك بدويا او اثباتيا فهذه اقسام خمسة لا يصح العمل بالاستصحاب في شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه فلان الاستصحاب فرع
الصحة السابقة وليس في المفروض صحة سابقة مضافا الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثباتيا استمراريا كالسورة والتسليم
فلان التمسك باستصحاب الصحة يستلزم الدور المضمر لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق الصحة في الاجزاء السابقة
موقوف على دخوله في العبادة على الوجه الشرعي ودخوله فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه والعلم بالوجه الشك ايضا اثباتيا موقوف على استصحاب الصحة

اما اصل عدم تقدم هذا المعنى العرفي فمعارض باصل عدم تقدم معنى اخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة
بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصل تاخر الحادث ح سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم الاشتراك في اللغة واما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل
وان شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا للمعنى ام لا بل لا كان من الالفاظ المتجددة لكن نعلم بان المعنى كان موجودا فيها وكان لفظ من الالفاظ
موضوعا بازائه اما هذا اللفظ او غيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصل تاخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في

سلمنا عدم الدور لكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب ولكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايضا لكن ليس بمعتبر لان بناء العقلاء في امثال النقل
على الاخبار والاخبار ايضا لا ينصرف الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هنا دليل على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثباتيا
استمراريا والشك ايضا اثباتيا فلان هذا الشك في الاثبات انكاري مقصر فيه ما مر من لزوم الدور اولا ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور
وثانيا والسند ما مر مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ان تم فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب فيه اولا
منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب ايضا وضميمة العكس اقوى لانها لاجماع القطع وثالثا ان ذلك لا يثبت الماهية بالاصل بالاجماع ضميمة
الاصل وان كان قاصرا فيه ايضا اولا منع العمل بالاصل قبل الفحص **فان قلت** ان القول بلزوم الفحص في التكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص ابطال
الغرض وهو منهي عنه فح ان فحص كان مخالفا للابطال وان ترك الابطال وعمل بالاصل كان مخالفا لانه ترك الفحص **قلنا** انه يمكن ارتكاب الاحتياط
والخروج من المحذور بالاتيان بما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك لا يرد لو تم لاختص بالقاصر واما المقصر فيمكن في حقه العقاب على ترك كل
من الامرين لان الاتيان بالاحتياط لا ينافي الاحتياط وثانيا ان ما ذكرناه تم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع وقد مر فيه واما اذا كان
المشكوك فيه اثباتيا اتفاقيا والشك ابتدائيا كوجدان المتيمم الماء في الاثناء والتكلم ازيد من حرفين اضطرارا ففيه ما مر من لزوم الدور اولا وعدم
المستصحب وكونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاخبار **فان قلت** ان الدليل
موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب لعدم التمسك بالمتيمم المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا
اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بصحته كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب
صحة التيمم والعلم لا يدل على الخاص واما ان كان المشكوك فيه اثباتيا اتفاقيا والشك ايضا اثباتيا ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بناء العقلاء على
الخلاف وعدم دليل اخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات **الموضع الثاني** في انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ
الحق لا وان فهم من الفاضل التفتازاني خلافه حيث نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه بالماهية بالاصل اي اصالة عدم ملاحظة الواضع حين الوضع
ازيد من الجزء المتيقن فيقال الاصل عدم دلالة الامر على مجرد الطلب الذي هو يقتضيه لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي
ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد من باب الالفاظ مطلقا اما اولا فلان التفات الواضع بقيد ما الى البسيط او المركب والشك انما هو في الملتفت اليه فيتمسك
بالاصل في تعيين الحادث بالاصل وقد عرفت فساده وتوهم ان الالتفات الى الاول يقتضي الحدوث والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فيكون
الشك في الحدوث ولا الحادث مدفوع بانه يكفي في وضع المركب التفات واحد اجمالي ولا يحتاج الى تعدد الالتفات واما ثانيا فلانا سلمنا جريان الاصل لكن
لا دليل على اعتباره لان بناء العقلاء ليس عليه الا جماعا لا ينصرف اليه بل الى منع الالتفات نعم الاجماع حاصل على اعتبار الاصول اللفظية لعدم كل ما يصلح
عدم النقل والاشتراك لكن التعدي الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب لجزئه بعد
العلم بالخروج او انكار المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا من المركبات العقلية اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كصوم يوم الخميس لانه هو البسيط
مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي ولكنه مركب بعد تحليل العقل من جنس هو الصوم ومن فصل وهو خصوص يوم الخميس فوجه عدم صحة
التمسك بالاستصحاب فيه ما يقال بعد فقد يوم الخميس نعم يجب اصل الصوم في الواجب استصحابا لوجوبه هو ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل وان المطلق انما كان
الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب لبقاء الجنس الخاص فقد عدم قطعا والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب حتى
يكون حجة واما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فيقال ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض
الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا وان استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه والسر فيه ان وجوب الاجزاء في قوله اغسل يدك من المرفق انما هو تبعي
ومقدمي لاتيان المامور به المركب بعد تعدد المركب فقد الامر به لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بذي المقدمة فلا يصح للاستصحاب
فان قلت ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي **قلنا** ان اردت ان بناءهم على ذلك اذا امر بالوضوء والصلوة وبعد القطع اي قطع بعض اليد ايضا
لاصالة الاشتغال بالصلوة والوضوء فهو مسلم ولا يجدي نفعا وان اردت ان بناءهم على ذلك فيما لو امر بغسل اليد لاستصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر
عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع **فان قلت** ان الامر بمركب امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب **قلنا** ان ذلك فاسد اذ لو كان كذلك لكان
الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه يقال للاجزاء انها واجبات غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لاستصحاب الامر بالوضوء
نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لا دخل على ذلك الشخص اجماعا وانما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله ايضا استصحابا
للامر بالوضوء وتحصيلا للبراءة اليقينية لا استصحابا للامر الذي كان بغسل هذا اليد حتى يرد ما اوردنا من فقد المستصحب وكذا لو قطع تمام عضو
واحد ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعيا حكمنا بلزوم غسلها ايضا لاستصحاب الامر بالصلوة بالوضوء لان الامر بالوضوء كان
لاجل الامر بالمركب الذي انتفى بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع ولا بدله من الايماء

في جريان الاستصحاب في ماهية مدلول اللفظ وعدمه

في جريان الاستصحاب في الصحة

ولا شك

في اللغة فاصل تاخر الحادث سليم عن العارض ثم اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث اما وجودي او عدمي ثم زمان الشك والمشكوك فيه اما متحدا ومختلفا
بتقدم زمان احدهما ثم المستصحب اما حكم فرعي او اصلي او موضوع صرف او موضوع مستنبط والحق جريان اصل تاخر الحادث فيما اذا اتحد زمان الشك والمشكوك
فيه او تاخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الاقسام المذكورة وبين كون المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب الحالة السابقة ام
عروض القادح وذلك للاخبار وبناء العقلاء ولان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بذلك ولانه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في الشك

والاشارة حكمنا بسقوط وجوب الصلوة لعدم الدليل الا ان يكون الصلوة مقدمة لشيء اخر فنحكم باتيانها بدونه هذا الجزء لاستصحاب الامر بتلك الشيء
الاخر **المرحلة الحادية عشر** في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين احدهما ما لا يلزم اللازم فيه حدوثا
غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة والاخر ما يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم بان لا يكونا متحدي الوجود وهذا الاخير على اقسام لان اللزوم
اما عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الافعال بدليل ثبت كالاجماع والعقل ثم قطع اجمالا بورود دليل يحتمل كون مضمونه
التحريم ايضا فيؤكد الحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب او الحرمة فيرفع الحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب لازم عقلي فيقال مثلا ان الاستصحاب
يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحابا في اللازم العقلي واما اللزوم عادي كما لو علمنا بان الدار الفلاني فيه قطن كثير ثم قطعنا اجمالا بوقوع شيء
فيه ثم علم انه حجر حتى يكون لازمه العادي عدم احراق القطن ام ناحية يكون لازمه العادي الاحراق فالاحراق للثاني لازم عادي يترتب عليه حادث اخر وهو نقد
القطن بعد وجوده واما اللزوم شرعي كما لو وقع مايع على ثوب طاهر لم يعلم انه ماء ام بول حتى يلزم رفع الطهارة شرعا اذا عرفت ذلك الاقسام الاربعة
فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض حدوث الحادث فاجراء الاصل فيه اجراء للاصل في تعيين الحادث واما الثلثة الاخيرة فيجري فيها الاستصحاب
ويعتبر لبنا العرف العقول مضافا الى ان المرجع في تلك الثلثة الى الشك في الرافع والمانع اي الى الشك في مانعية الامر الحادث وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في المانع
بالنسبة ثم ان من قال بان الاستصحاب لا يجري في اللوازم ان اراد العموم الاول فهو صحيح لكنه لا يحتاج الى التصريح بعدم الحجية لوضوحه وان اراد الاقسام
الاخر ففيه انه خلاف بناء العقلاء مضافا الى ان عنوان الشك في المانعية كما مضى لا يغير الاسم لا يوجب تغيير المسمى والحكم وان اراد بذلك الكلام
منع العمل بالاصل في اللوازم من باب الترجيح بمعنى ان تعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم بالاصل غير صحيح ففيه ان التعبير عن هذا المعنى بعدم حجية
الاستصحاب في اللوازم لا معنى له وان اراد بذلك عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب فيه من الامور التدريجية كما لو قطعنا بدخول حيوان
في الدار ثم نعلم انه يمشي على رجلين او اربع فلا يفارق الاصل عند تحقق الحركة الزائدة على القدر المتيقن وهو الرجلين فكما لو شك في خروج زيد
البقعة الى الكوفة المسبب ذلك الشك من الشك في بقاء المسبب فلا يقال بالاصل عدمه والجملة اذا كان المستصحب عدميا يصح الاستصحاب في اللوازم واذا
كان وجوديا صح فيه ان ذلك طريقة العقلاء ففيه انا نمنع بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم كما لو شك في ان هذا الشخص الذي دخل الدار هل هو
شخص لازمه احداث الخضرة في الدار اي خرق وجوده وتدامه امر لا يحكمون باصل عدم حصول الخضرة في الدار وان اراد ان الاستصحاب في اللوازم يعتبر اذا كان المستصحب
معلوما بالتفصيل او في حكمه مما يمكن الاحاطة به عادة سواء كانت المشتبهات قليلة او كثيرة واما اذا لم يكن كذلك بان تعذر الاحاطة به او تعسر فهو ملحق
بغير المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم كما لو قطعنا بارادة مايع على وجه ارض من الارضين ولم نعلم انه كان ما دام بولا حتى يتنجس تلك الارض
فلا يحكم بطهارة جميع الاراضي لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة كل جزء من الجزئيات الارضية الواردة علينا والوجه في الكل بناء العقلاء فيه ان جواز
التمسك بالاستصحاب في اللوازم حيث انما هو لاجل كون الشبهة غير محصورة لا لاجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه والا لما جاز التمسك في المحصورة
ايضا وان اراد انه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم اذا كان متعلق المستصحب نفس الملزوم كما في حيوان الذي شككنا انه يمشي على اربع او على رجلين يعتبر اذا كان المستصحب
مغايرا للملزوم كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه بلل مشتبه ففيه ان العقلاء يحكمون بعد كسر الكوز المرئي من علو لو شكوا في استقراره على ما يوجب كسره او
على ما لا يوجب كسره مع ان متعلق المستصحب غير مقارن الملزوم مثل الحيوان المشكوك الذي مر وان اراد انه لا يعتبر في تعيين الملازمة بالقول بالاجمال
عدم كون الحادث ملازما لهذا اللازم ففيه ان مرجع ذلك الى الاحتمال الاول فيه وقد مر والحاصل ان الاستصحاب حجة في غير القسم الاول فيحكم ببقاء الحالة السابقة
لا بتعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم فيحكم بان الثوب طاهر لان المايع ما لاقى بتوضأ منه بل الامر من تلك الجهة يدور مدار الاصول الفقاهتية
المرحلة الثانية عشر في جهة تاخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان امور ثلثة **الاول** اعلم ان مجرى هذا الاصل انما هو فيما
حصل القطع بحدوث حادث وشك في حدوثه كما في الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة المتشرعة ونقل تلك الالفاظ الاصلية وحصل الشك في
ان زمان حدوثه هل هو بعد من الشارع او قبله فيمكن ان يقال انه لم يثبت الحقيقة الشرعية لاصالة تاخر الحادث ويمكن ان يقال بثبوتها
لاستصحاب القهقرى اي تشابه الازمان ثم اعلم ان ههنا اشكالا توهمه بعض وهو ان العلماء حيث اثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العام بعلامة
من العلائم كالتبادر وغيره حكموا بان المعنى اللغوي ايضا هو ذلك لاصالة عدم النقل مع ان هذا الاصل معارض باصالة تاخر الحادث لان الاصل تاخر
هذا المعنى الحادث للفظ عن زمن اللغة فتعارض الاصلان ولا مرجح ويمكن الجواب عن ذلك بان اللفظ الذي علم له معنى في العرف العام له احوال اربع **الاولى**
ان يعلم ان هذا اللفظ كان له في اللغة ايضا معنى موضوعا له هذا اللفظ ولكن لا نعلم انه هذا المعنى العرفي له معنى اخر مغاير له **الثانية** ان يعلم
ان هذا اللفظ كان معنى له في اللغة غير هذا المعنى العرفي ولكن يحتمل ان يكون هذا المعنى العرفي ايضا احد المعنيين لذلك اللفظ في اللغة بان يكون
في اللغة مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره كما علمنا ان الامر في العرف للوجوب وانه كان في اللغة للندب ولكن يحتمل ان يكون الوجوب ايضا معنى لغويا له
فيكون مشتركا في اللغة بين المعنيين ومختصا في العرف باحدهما **الثالثة** ان نشك في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موجودا وموضوعا في اللغة

الفادح لا اذا تاخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مرادهم من اصالة تاخر الحادث فالحق حينئذ اعتبار اصل تاخر الحادث ولا الاستصحاب
المعكوس الذي هو ضده لعدم الدليل فتامل اصل لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شيء بالبينة الشرعية ثم
شك في ارتفاعها استصحب بقاؤها للاجماع المركب ودلالة النصوص بعموم حدث المتعلق وطريقة اهل العقول وكذا الظن الشرعي ناقض لليقين اما من باب التخصص
او التخصيص اصل في جواز اجراء الاستصحاب في الامور التدريجية بحسب الواقع والدفعية في نظر العرف كالاكل والتكلم والقاء الدلاء على الماء القليل في مجلس واحد
عرفا وفي التعليقيات وفيما يمتنع فيه باصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة وهو لم يشرع فيها بعد وجهان واذا احتمل خبر ايضا عيف ما ذكر قد يدل على

ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة في العرف ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ في العرف لما كان موجودا في اللغة وكان لفظ من الالفاظ
موضوعا له اما هذا اللفظ او غيره **الرابعة** هي تلك الثلثة ايضا لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل نشك في وجوده فيها كما نشك في وجود اللفظ فيها اذا
ظهر لك تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل باصل عدم النقل في الاولى منها سالما عن المعارض حيث لانه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان معنا
له لزم ثلثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي اولا ثم وضعه للمعنى العرفي ثانيا ثم نقله عن المعنى الاول برفع المؤانسة المعنى عن المعنى الاول فهذه احوادث ثلث و
ليس ههنا محل اصل تاخر الحادث لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفي لانه قطعي الثبوت بل الغرض منه نفي كونه المعنى اللغوي هو هذا المعنى
فيكون مرجعه الى اصالة عدم نقل الحادث ولا ريب ان الاصل عدم نقل الحادث هنا معارض بالمثل اذ نحن نعلم بنقل الحادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها للمعنى
ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المنقول هو هذا المعنى العرفي ام غيره فكما يصح ان يقال الاصل عدم نقل هذا المعنى يصح ان يقال الاصل عدم نقل معنى اخر فيتعارض اصل تاخر
الحادث بمثله ويبقى اصل عدم النقل بحاله **واما الحالة الثانية** فلا ريب فيها في العمل باصل تاخر الحادث ليس مجملا لاصل عدم النقل لان النقل في الجملة يقيني اذ لو
كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل ايضا عن المشترك الى احد معنييه فالنقل
يقيني ولا يجري اصل عدم النقل ويبقى اصل تاخر الحادث سليما عن المعارض ومعضدا باصالة عدم الاشتراك في اللغة **واما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الاولى في الحكم
باتحاد العرف واللغة لاصالة عدم تعدد الوضع فانه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والاصل عدمه واصل تاخر الحادث ايضا معارض بمثله
كما مر **واما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل باصل تاخر الحادث سالما عن المعارض **الامر الثاني** اعلم ان اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود
والعدم ينقسم على قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقدومه اليه وشككنا في ان مبدء القدوم هو يوم الجمعة او يوم الخميس فالاصل تاخر الحادث
يقتضي القدوم يوم الجمعة ولا ريب ان الحادث هنا امر وجودي والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ثم علم انه مات يوم الجمعة او الخميس فاصل تاخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والاغلب
في موارد التمسك باصل عدم نقل الحادث هو القسم الاول وباعتبار الحادث زمان الشك والمشكوك ينقسم على قسمين ايضا فقد يتحد زمانهما كما لو شككنا في امتداد
وقت العشاء الى نصف الليل او الى ثلثها او الى الفجر على اختلاف الاقوال في بعد تمام الثلث الاول من الليل نقول انا قطعنا بحدث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا
في ارتفاعه ونعلم ايضا انه يرتفع في احد تلك الاوقات الثلث لكن الاصل تاخر الحادث اي تاخر ارتفاعه وقد يختلفان زمان الشك والمشكوك فيه وهذا ايضا ينقسم
على قسمين احدهما ما كان زمان المشكوك فيه متاخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك في وقت الارتفاع في اول المغرب اي قبل وصول
زمان المشكوك فيه والاخر عكس ذلك كما في المثال المفروض ايضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع قبل ذلك وبالجملة
ينقسم المستصحب الى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي ايضا على قسمين شرعي وموضوع مستنبط الحكم ايضا اما اصلي واما فرعي هذا اما الشك في الحادث **الامر**
الثالث في انه اذا حصل القطع بحدوث حادث وشك في بدو زمانه او تاخره كما في الالفاظ التي ثبت لها معنى بوضع شرعي وشك في الحقيقة الشرعية وكما في تعارض
العرف واللغة هل يعمل باصل تاخر الحادث او يعمل بتشابه الازمان اي استصحاب التقهقري وهو ضد اصل تاخر الحادث ام لا اصل في البين ام يتبعض فيعمل في بعض
المقام على اصل تاخر الحادث وفي بعض اخر على استصحاب المعكوس فيه احتمالات والذي عليه اهل العقول هو العمل باستصحاب المعكوس في الموضوعات المستنبطة فلو
القى اليهم لفظ الشارع محمولا على المعنى المتعارف عندهم كما في التواريخ وفي الموضوع الصرف على اصل تاخر الحادث كما لو قال السلطان لعبده اعط زيدا كل يوم
درهما بعد دخوله البلد الفلاني وشك في انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناء عمله على يوم الجمعة والكل يخبر بانه يحتمل ان يكون بناؤهم في المثال الاول اي في
الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو الظاهر الا ترى ان واحدا من العرب لو سمع من عربي اخر لفظا
محمولا على المعنى المتعارف عند السامع وانكار كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد سنة وليس ذلك الا لغلبة الاتحاد وليس استصحابا معكوسا هنا وكذا في
المثال الثاني اي في الموضوع المستنبط يحتمل كون بناؤهم على ما ذكر لاصالة البراءة لا لاصل تاخر الحادث واذا جاء الاحتمال فالعمل لا يدل على الخاص نعم لو ثبت كون بناؤهم
على مقتضى اصل تاخر الحادث في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم على خلافه الا ترى انه لو جاءهم
خبر بموت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعد خبر بل فصل ان ابن زيد ايضا مات ولم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فشكوا في المتاخر
موتا فلا يقولون ان الاصل تاخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويقرعون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة
عبادة من اتى بها مع الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك في مبدء النجاسة اهو كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب
اصل تاخر الحادث لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعمل لا يدل على الخاص هذا والحق ان يقال بحجية اصل تاخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متاخرا
عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب بقاء الحالة
السابقة ام عدم عروض الفادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الاخيرين فما ذكرناه من الصورة لان كل من قال بحجية الاستصحاب يقول بحجية اصل تاخر الحادث
في هذه الصورة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصورة بقي لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفادح لان تلك
الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض الفادح لان تلك الصورة خرجت من جريان الشك في عروض المانع

وقد

في بيان اصالة تاخر الحادث

في معارضة اصالة تاخر الحادث عدمي

موضوعي

تاخر الحادث

استخراج الدليل اصل في بناء الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان مقيدا بوصف يوجب ارتفاعه ارتفاع
الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس فما دام متغيرا فهذا بمفهومه ينفي الانفصال بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس لان
مفهوم الوصف لانه ليس حجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فسيأتي في المسئلة الآتية
وان كان دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير نجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف منوطا بالاضافة الى حالة زوال التغير

وقد مر حجية الاستصحاب في الشك في عروض القادح واما اذا كان زمان الشك متأخرا عن زمان المشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد الشك باصل
تأخر الحادث فالحق انه لا يعتبر الاستصحاب المعكوس ولا اصل تأخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته اما الكتاب فغير ظاهر في حجة استصحاب الاستصحاب
واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال واما الاخبار فكذلك لان الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما ثابت العقلاء
فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه الازمان كما انهم يفعلون كذلك ايضا في اختلاف المكان و
الطائفة كما مر انفا **فان قلت** ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوائف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا باختلاف
المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المعهود عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ان الداعي ليس هو اصل عدم تعدد الوضع بل
التشابه الغلبة **فان قلت** لو كان كذلك اي بناء العرف على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان
بناء العرف على ذلك حتى في كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقديم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد وان كتب اللغة المدونة كانت
متأخرة عن زمن الشارع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشارع لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقرى واما اصل تأخر الحادث فلا
دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلا يمنع بثبوته ثانيا يمنع اعتباره وتوهم ان اصل تأخر الحادث اصل عدمي لان معناه اصل عدم تقدم الحادث
والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل فالاجماع المركب الكاشف عن حجية العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلا دلالة فيها الا ضمنا
الى صورة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك ولا ينصرف الى صورة تأخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما ثابت العقلاء فغير موجود
ايضا وما نرى من بنائهم عليه في الموضع العرفي فمما في المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل البراءة **المرحلة الثالثة عشر** لا ريب في حجية
الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او مبنا وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها
الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في الواقعية ايضا فالاولوية القطعية وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة
شيء قطع بطهارته سابقا وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة
للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية
المفيدة او المطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكما لو حصل من خبر واحد ظن بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا
لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة **وقلنا** باعتبار الظن فهل يستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب
الثاني دلالة الاخبار عليه لا لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يقال انه خلاف الظاهر بل لاجل ان متعلق اليقين محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم
الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال ما معناه انه سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه
يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير اراه فيصلي عليه باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب الطاهر الظاهري
فجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم فيه منع كون الظاهر منوطا بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الظاهر الظاهري مشكل بالتشكيك
المضر الاجمالي وح ترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية فان ظاهرها كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه اذا حصل الظن
المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا اشكال في الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك ولانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم انه اذا
قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في خبر الاستصحاب ام من باب الاخصية جهات من ان المراد من الشك في
الروايات هو الشك الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني اخصية انتهى **المرحلة الرابعة عشر** في حجية الاستصحاب في
الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير مقارن
لاستصحاب عدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا
بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي لتعارض العدميين وبقاء الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية لم نقل
كذلك ولا يظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع
فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان والحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا ذلك لانسد باب الاستدلال بالايات والاخبار في ابواب الفقه اذ ما من
مورد غالبا الا ويحتاج فيه الى العمل اصل عدمي كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم الزيادة وعدم النقيصة وعدم التحريف وغيرها ولطريقة اهل
العقول واعلم انه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل
العقول فتأمل وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام لا الحق الاخير لعدم انصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط و
ان كانت منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا قريبا لان الموضوع الخارجي نفسه من متعلقات الاحكام بخلاف
الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة ونحو ذلك من الاحكام

ضابط الاستصحاب الحكم الظاهري والواقعية كلاهما

حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

وهو المسمى بالمؤيدة كما ان الاطلاق فلا استصحاب او مشككا بين العدد فرجعه الى القسم الثاني او مشككا اجماليا وهو المسمى بالمطلقة جرى فيه الاستصحاب
سواء كان الشك في المقتضي او المانع وان كان الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤيدة والاولين فالحق جريان الاستصحاب الاطلاق
النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وعدم الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب دين
موسى او عيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها وان الاستصحاب لا يجري ح وقد اوردنا على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات خمسة و
الصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب رده بالادلة الواردة من المعجزات لا بمنع الجريان مع انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب راسا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

اللغوية ثم بعد ذلك يصير متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط ايضا فلا
تغفل الموضع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية على الاول هل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني
هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق تظهر في جواز العمل به حين انفتاح
باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز وتظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي اخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول
عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المعارض
للاستصحاب ام لا يعمل به ايضا الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب ظن غير معتبر فعلى
الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع وعدم الوضع كاصل عدم الوضع وعدم
النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك
فيه كاصل عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فيعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه
بعد الاتفاق الظاهر في طريقة ارباب المعقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان حصل لهم من النوم او الرمل ظن على الخلاف و
ليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا بها اذا ظن على
الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم فان قلت
ان الاستقراء المذكور مفيد للظن نوعا فلعل المبنى عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كلا فلم يظهر بناؤهم في نفي
النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير قلنا نحن نرى بناءهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو راى جاهل عالما
باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى
ولو سمع ذلك من غيره مجردا عن القرينة حمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون متحد
المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد ح الا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر فلان الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى
ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة فيحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى
الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل ان يكون بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة
المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في
المعنى الاخر والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق حقيقة خاصة في غيره
ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على رفع سائر الاحتمالات المنافية له وهي ثلاثة كما عرفت اعني الثاني والثالث
والرابع ورفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن رفع الرابع لا يمكن الا باصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر وان كان مقتضى
الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فيهما بناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي
يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون باصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف
فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة قلنا اولا ان الاستعمال ليس دليلا على
الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة
الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة اعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع
مدخلية قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد قلنا نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة ح في معنى واحد خاصة ولا يلزم
منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة
الخاصة مسبب ان غلبة الاستعمال انما هو في المعنى الجميع لا المجازي ويكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب قلنا اولا
ان هذه الغلبة انما يثبتها المراد دون الوصف والكلام انما في تعيين الوصف بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول ان غلبة عدم
الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا ان كان الثاني فغاية ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة وان كان الاول ففيه
انهما لا يثبتان ح الا الحقيقة الخاصة المجملة لا الحقيقة الخاصة المعينة فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين احدهما
غلبة الاستعمال لان الشخصية في الحقائق والاخرى ندرة الاشتراك فمن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة مجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين
تلك الحقيقة الخاصة قلنا مع عدم كون غلبة الاستعمال لان الشخصية في الحقائق مثمرة في تعيين الوصف كما هو فيما المقصود منه ومع معارضتها
مع غلبة المجازية في المفاهيم فتامله لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر

والا

الاول الخامس لازم لكون اللفظ حقيقة خاصة في المعنى المحقق والاحتمال

فان قلت الوضع الشخصي من باب الظن او السبب

حتى الزاما ولا على من يقول بحجيته لتراكم النصوص وغيرها **اصل** قالوا يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والظاهر ان مرادهم عدم العلم بانتفائه فلا ينقض باستصحاب جو
زيد مثلا وباستصحاب حياة الماء المتغير اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير والفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب ان الاول هو الشيء الذي علم به
متيقنا وشك في بقائه والثاني معروض ذلك الشيء ولو بالانتقال ثم الانتقال اصطلاحا انتقال الجسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم والقدر المعلوم منه اذا كان
المنتقل منه والبه متباينين وفي المختلفين وجهان دون الجامدين والانقلاب اصطلاحا تبدل جسم باخر من غير جهة الانتقال وهو كسابقه في الصور الاربع الاستحالة
اصطلاحا تبدل مهية باخرى سواء كان المنقلب منه والبه متباينا ام لا وبينها وبين الاول تباين كلي وبين الثاني عموم وخصوص مطلق وهم نازعوا في جريان الاستصحاب في

والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود استصحاب اخر من باب تنبيه منبه اياهم على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون في نظائره
لاعلام في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستصحاب الاخر بالاصل اذ مع تعذر الاستصحاب يجري المقدمتان كل من الاستصحابين فلا وجه للترجيح
فان قلت لعل نفي الاستصحاب الاخر اللازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعد بعد الفحص لا عن الاصل **قلنا** نحن نريهم يحملون بالحقيقة
الخاصة قبل الفحص ايضا وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استصحاب اخر **قلنا** انهم
ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ايضا وان التفتوا اليه ايضا بالجملة نريهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا
اعتمادا على اصل عدم الاستصحاب في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي ونحوه على خلاف هذا الاصل كان طرحوا باستصحاب اخر من النوع فظهر انهم
يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كالنوع واما في مقابل
الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بناءهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقول واما في القسم
الثاني من الاقسام الثلثة فيعملون بالاصل ايضا من باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما
القسم الثالث اعني الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب المار من ان
الاستصحاب يقتضي الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة ونوهم انه ترجيح من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض
فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا واما اصالة عدم التبديل والتحريف
فان قلنا يجريانهما انما هما عن كون الشك في الحادث فحالهما حال ما سبق من التفصيل **المرحلة الخامسة عشر** ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف والحق ان حجيته
من باب السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على يقين من وضوئه
هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وجه الدلالة ان
المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة الصدر وهو قوله لا حتى يستيقن والذيل وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة
ايضا حيث قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره فامر بغسله قال قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ارشيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك وجه الدلالة انه ع اطلق الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال
بشهادة قول السائل فان ظننت **فان قلت** ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في انتقاض الحكم السابق
على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الانتقاض فقد اطلق الشك على مطلق الاحتمال العدم معهودا خلافه على خصوص الوهم
لا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي وبتمام المطلوب ومن جملة الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي مر بعضها
ايضا تدل على المط بملاحظة ضمائم الاول ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة واطلاقه على الاحتمال المساوي واما هو اصطلاح
خاص العرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا لهذا ما اصل عدم النقل الثاني انا سلمنا ان العرف انما على طبق الاصطلاح الخاص
لكن اللغة عندنا مقدم على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات هو ما يكشف عنه
التتبع في الاخبار الرابع انه ان كان المراد من الاخبار هو ما ذكر فتعم الوفاق والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن فيه بالمطابقة ويخص الاخبار بصورة الشك
المساوي **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن يبعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى انا نقول ان المراد من
الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمط ثابت بالاخبار وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي طرفاه فتلك الصورة يثبت بنفس الاخبار وصورة
الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وصور الظن بالخلاف ان كان الظن فيه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فا
لاستصحاب ايضا حجة لبناء العقلاء وان كان مسببا عن الظن المعتبر علمنا بعدم الظن لغرض اعتباره فتثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب ايضا
فان قلت ان القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف المط مطلقا فاسد بل لا بد لك من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من حجته من
باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة عند العقلاء ومن باب السبب المط في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظن من الشك في الروايات هو
الشك المسبب من الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون مشكلا بالتشكيك المضر الاجمالي بالنسبة الى الشك المسبب من الاسباب العقلائية
فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الاسباب الغير العقلائية فان الاخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء وبناءهم انما
هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي عن السبب العقلائي بل يعملون به من باب الوصف في غيره يعملون
به من باب السبب المط **قلنا** اولا انه منافي لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحة زرارة فان الخفقة والحركة في الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك
المسبب منها ليس كالشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكان المطلق بالاسباب انما كان عن سبب العقلاء والا لما تفحص عنه فاذا كان المورد في

بقاء الموضوع

في بيان ان حجية الاستصحاب من باب الوصف

في بيان المراد من الشك في الاخبار

الثلاثة على اقوال ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي والمتنجس بالعرض وزاعمهم صغروي والاكبروي ونظير هذه الثلاثة ما زال عنه الاسم دون الصورة النوعية
كالخمر المتخمرة اذا صارت دبسا والمسخ بعد زوال قيودها والموقات بعد خروج اوقاتها والحق في مقام تشخيص الكبريات فيما تبدلت فيه الصورة النوعية الحقيقية
الى اخرى سواء كان بطريق الاستحالة او الانتقال او الانقلاب اذا علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او شك فيه فلا استصحاب العلم بانتفاء الموضوع في الاول وكون الشك
في الثاني شكا في الحادث اذا يراد استصحاب الموضوع وعرضيا ان اريد استصحاب الحكم او هو الاجزاء الجنسية جرى الاستصحاب الا اذا علمنا بان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في
الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين الذاتي والعرضي بعد ما عرفت ان المتبادر من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية

الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام بحجية الاستصحاب من باب السببية فلا بد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك اما
على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والاتم يطابق الجواب السؤال لو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك
قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجد متعاندتين فصنف
من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الاخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب وانما الاشكال في
الاخير لتعارض الغلبتين ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان
لفظ الشك اغلب استعمالا واطلاقا في الشك المسبب عن السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي انما يتحقق في الاسباب العقلائية لا
غير فغالب اطلاق الشك بل دائما انما هو هذا القسم من الشك ولكن الاغلب في الوجود هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض
الغلبتان حملنا اللفظ على الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي اي المسبب عن السبب العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة
في هذا القسم من الشك من باب السببية بمقتضى الروايات واما القسم الاخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب حجة فيه
من باب السببية ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة اهل العقول **المرحلة السادسة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في
الامور التدريجية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة في نظر العرف بحيث يعد فعلا واحدا
كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى اذا شككنا في اكل زيد في مجلس واحد مثلا لقمة ام ازيد قلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا
في الكلام ام ليس حجة ويظهر الثمرة ما لو الف ثاغد بكر نصفا عدا الى غد والخر تدريجا بالمكيال كيلا فكيلا في مجلس واحد ثم لاقى ذلك الغدير
الاخر بنجس وشككنا ان ماء وصل الى حد الكر حتى لا ينفعل ام لا فلو قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسته لما وان عاضده استصحاب طهارة الماء
لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السالم
عن المعارض فلا يكون ملاقيه نجسا ويجوز شربه وهل يطهر به غيره ح ام لا مقتضى استصحاب الطهارة تطهيره لكن استصحاب الطهارة موقوف
بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب في التدريجيات اما ان
يكون عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى القدر الاخر المأخوذ منه الماء في الاول لا
يعمل بالاستصحاب لان بناء العقلاء هنا على الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء وهو في استصحاب عدم الكرية واما الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه طريقة
اهل العقول ح لا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** فعلى هذا لو شككنا في السقط في الرواية لا يصح لك التمسك باصل
عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو اصالة عدم صدور الكلام الزائد عن المعصوم وانت لا تقول بحجية الاصل العدمي في التدريجيات **قلت** ان الشك في
الزيادة من المعصوم انما كان من باب الشك في تعمد الفعل الصادر عن المعصوم بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي
وشككنا في انه هل الحق بهذا الكلام جزء اخر في اليوم الاخر ام لا فهنا يجري اصل عدم الزيادة لخروجه عن الدقيقة العرفية واما كان من باب الشك في
زيادة هذا الكلام عما نقل في هذه الدفعة بان يحتمل ان يكون اجزاء الكلام المتكلم في هذا التكلم الواحد ازيد من ما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم
الزيادة لكن ينفي السقط ح بغلبة عدمه لا بالاصل وفي الثاني وهو الاستصحاب الوجودي يعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيظهر من هذا الماء
ويتوصلون الى ان يظهر الخلاف **المرحلة الثامنة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما في التعليقيات فان كان بالتحقيق ان الحكم اما وضعي واما
تكليفي والوضعيات كلها تعليقية ايضا على وجود الموضوع سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد
فمعنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كانت صحيحة وهكذا
واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجي كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من
هذين القسمين ايضا تعليقي معلق على وجود موضوعه فمعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق
الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحيث لو شك في صحة تقليد الميت في صحة البيع وقت النداء جاز
التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا فيستصحب لا لا يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على
سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كل كان للازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تقليد الميت والبيع
قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع التي اراد استصحابها انما هي
الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل لك البيع قبل وقت النداء بقرينة ان الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة وان كانت هي الصحة عينا
بان قال احل لك البيع وقت النداء لا غير او قال احل لك البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينئذ فيقال انه لا يحتاج الى الاستصحاب مع استلزام
الاول منهما انحصار حلية البيع وقت النداء ولا قائل به وان كانت هي الصحة في الجملة بان حكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط وفيه في غيره معا

فيكون الموضوع هو الصورة النوعية او مشكوكا ولو شك في بقاء الصورة النوعية وعدمها كما في الخنثى اذا صار فيما جرى فيه الاستصحاب وبعد ما عرفت ذلك عرفت ان
الاقسام الستة بعد تغاير ظواهر خطابات الشرع في مقام تميز الصغريات فكل موضع جرى فيه الاستصحاب كان حجة والا فلا ثم ان كان دليل اجتهادي عام يوجب اندراج الطبيعة
الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم عملنا به والا فبالاصول الفقاهتية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم دوران الاحكام مدار الاسماء اذا كان تبدل
الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا مثلا مع ملاحظة اتحاد زمن الخصوص والغيبة من حيث القسمية علما او اصلا الا ان العرف اذا غير اسم الكلب وسماه ملحا تغير الحكم **اصل**
اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما تعارضهما لامر خارج او لانفسهما وعلى الاخير

تفنيه ان القدر المتيقن من وجود قبل الندا فلا استصحاب لان الاستصحاب يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا
القبيل ايضا استصحاب صحة التقليد واما الموارد التي قلنا بحجية استصحابها من التعليقيات فليست كذلك فلا يلزم من حجية الاستصحاب في الامور التعليقية
حجية فيها لانتفاء الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناش عن الاشكال في ثبوت المعلق سابقا بالنسبة الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المثال الثاني
هو التقليد حال الحيوة والبيع قبل الندا المقيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض بالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك
بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاختصاص اثبات النسخ فيها فلا يتم الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشر** في انه هل يصح الاستصحاب فيما يتمسك فيه
بقاعدة الاشتغال حتى يكون عينا دليلا ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة بعد القطع بوجوب الصلوة وقبل الشروع فيها وكما يمكن التمسك
بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه رفع التكليف وهو الصلوة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب ايضا مع كوننا قاطعين بتحقق
الامر ام لا وكذا لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين
الذي نقطع بان النجاسة موجودة ام لا يصح ويظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في اكثر الادلة وفي صورة تعارض الاشتغال
مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب طهارة الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا
ح بجريان استصحاب نجاسة المغسول قبل الغسل فتعارض الاستصحابان ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض لكون بناء العلماء عليه ويكون
مؤيدا للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة لخروجه نظرا الى القطع ببقاء النجاسة فيبقى استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب
مقدما عليها لانه اجتهادي بالنسبة اليها فيحكم بطهارة المغسول لاستصحاب السليم عن المعارض المساوي وكيف كان فالحق هو القول بصحة التمسك بالاستصحاب
فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع بانها بعد اتيان الفعل كالصلوة لا سورة فان المكلف بعد ما اتى بها يشك في ارتفاع الامر وانما ذلك لان
اتيان الفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما ليس لامر كك كغسل الثوب المتنجس
بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس لامر كك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فاذا
الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة ح سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضا وعليه بنا اهل العلم حيث
يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من غير الاستصحاب مع معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة
مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة
في خصوص تلك الصورة فتدبر جدا فانه علم ان ما ذكرنا في تلك المقامات وفي تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد
والا فرب مقام يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل **المقام الثالث عشر من المقامات** السبعة في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة
الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون مقيدا بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم
كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغير سواء
لم يحدث تغير وحدث وزال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير وجود مفهوم ينفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس
فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والاخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير
مبينا عدم ارادته من هذا الكلام لا منفيا حكم النجاسة فيه عن هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك
الجهة كما في المشكوك بالتشكيك المضر المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الفاقد من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اعني متغير الكان المفهوم عدم نجاسة
غير المتغير فيكون حكم النفي مستفادا ايضا هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير
اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة
الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه فمشكل بالتشكيك المضر بالاطلاق حتى اذا كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم
الوصف اعني المتغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام من حيث
ثبوت الحكم لموضوعه ان فرض تواطيه بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مشتركا عندنا بالمطلقة وعند القوم بالدائمة والموبدة وان فرض
تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك المبين العدم فيرجعها الى القسم السابق وان
فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي فيبنى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك
في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي وانت خبير بعد اختصاصه اذ قد يتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضا كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا
ومتواطيا بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالتي القاء الكر وعدمه مشككا بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة
الى حالتي القاء الكر مجملة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة ح مسبب من الشك في مانعية المانع **فان قلت** من اين فهمت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة

في صحة التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه بقاعدة الاشتغال وعدمه

في مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب

اما احد الشكين سبب للشك الاخر او مسببا عن امر ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حكمين وجوديين متعارضين لا نفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض
استصحاب الطهارة الثابتة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب طهارة الملاقي
نفي العمل بهما معا كما عليه بعض من تاخر اذ لم يثبت ان مستصحب النجاسة متنجس او تقديم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الظاهر من امرء ما بقاء ما كان على ما كان هو
ترتيب ثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه فيقبل ملاقاة الظاهر لمستصحب النجاسة بحكم نجاسة المستصحب لملاقاة الاستصحاب عن المعارض فهو متنجس شرعا بنجس ملاقيه بالعموم فا
فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حقيقة وهكذا في نظائره مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب ويرد على العامل بالاصلين هنا حكم

القا الكر حتى يقول بذلك **قلنا** يكشف عنه انه لو قال قائل هذا الكلام اذا القي كر على الماء المتغير بالطاهر لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان
القول الاول متواجبا بالنسبة الى حالة القا الكر وعدمه لفهم التدافع ثم انه قد يتردد الامر بين المهملة وغيرها وقد يتردد المطلقة وبين ما
المهملة من احد المقيدين فظهر ان الاقسام المفيدة الواجدة للمفهوم والمغايرة للغير الواجدة للمفهوم والمتناقضة عندنا الموبدة عند القوم والمهملة والمردد بين
المهملة وغيرها والمردد بين المطلقة والمقيد بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك علم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال
التغير وكذا في الثاني لارتفاع الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سيأتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث ايضا لا يحتاج
الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجري الاستصحاب بلا ريب واما في القسمين الاخيرين
فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه وجهان الاول ان الاخبار الآتية الى هنا فانها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك
من دون تفصيل بين كون الشك ناشيا عن احتمال الدليل او تردده بين الاخبار وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضا هنا فانهم لا يفرقون
في الشك بين المهملة وهذين القسمين والاعتبار العقلي ايضا موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال حاكم بحجيته في مشكوك
الاهمال ايضا لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضا وان فرض عدم وجود العلة والاستقراء لا ينفي الحالة
السابقة مفيدة للظن طبعا **فان قلت** ان من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الوصف فيهما
قلنا مع ان كلامه في عدم الحجية مطلقا من حيث حصول الوصف وعلمه ومع ان الطريق في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت ان الظن حاصل فيهما ايضا
الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمنا ولم يعلم مدركه انه مهمل او مطلق او مقيد فشككنا في البقا والارتفاع لاجل الشك في النسخ لكنا ظانين بالبقا بملاحظة
نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب
الكلي ومن هذا المثال لم يلزم الا الايجاب الجزئي وهو لا يرد الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكر الايجاب الكلي لا مدعيا للسلب الكلي حتى يبطل الكلي
بالايجاب الجزئي **قلنا** ان الظاهر منه السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقا مسببا
عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسببا الشك في عروض المانع كالنسخ الذي مثلته **قلنا** نظائر منه الفارق **فنقول** اي شيء ذلك على الفرق بين معلوم
الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبين العدد والفرق تحكم لان الفارق ان كان هو الشك في المقتضي ففيه انه
يشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الدوران والتردد فالمهملة ايضا مترددة بين المطلقة والمقيدة اعتبارا ان التشكيك نظرا الى الجمع بين الشك
في ان الامر المجمل هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد حتى يكون مقيدا والقسمان الاخيران ايضا دائرا الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة
فان الامر دائر بين المهملة والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مما دار الامر بين المطلقة والمقيدة
وكذلك القسم الثالث ايضا فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بامتناع الاستصحاب للموضوع استبعد الاولى وهنا **لطيفة**
يجب ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعالى بركة دين الاسلام والائمة الطاهرين عليهما السلام وهو ان بعض سادات الفضلا
الازكيا من اصحابنا ذاكرين في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا ونحن
وهم متفقون على حقية نبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة
موسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا
في جواب جاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر
بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابه بان عيسى مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى عمران المعلوم
الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جائيا وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص
واثباته بين ان يقول بنبوة محمد او لا فنحن نقول بين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال وبذلك افحم الفاضل المذكور
في الجواب ثم هو بنا نقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد وان يكون متيقنا حتى يجري على منواله
يتعين الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بما يقول الله تعالى انت نبي وصاحب نبي الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول
له انت نبي وسيبعث الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واني له باثباته
والمفروض ان الكلام ليس بينه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه
هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من افراده امتدادا واستعدادا الى اخر ما قاله ره وفيه اولا ما مر في الوجه الاول من
الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من وجود الاعتبار وبناء العقلاء نعم الاخبار غير تامة هنا فلا يمكن التمسك بها هنا لا من جهة المعارض
من جهة الالزام اما عدم صحة التمسك بها هنا في مقام العمل فلان التمسك بها انكار قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها وانكار بعد الاعتقاد بالشرع

اللاحق

فيه لطيفة في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب

بطهارة عشاء هذا المتنجس بنجاسة عشاء المتنجس المعلوم بجاسته ولم يجد هذا التفصيل في باب العشاء وحكم بطهارة الارض الملاقية له لاستصحاب طهارتها وعدم جواز السجود
التيمم عليها لاستصحاب الامر عملا بالاصلين والحال انه صرح بجواز فهما ثم انه ان قال بعد تعارض بين الاصلين لذا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض اذ موجب التعارض بينهما
فتعارضهما من باب التباين الكلي لا العامين من وجه حتى يبقى في العمل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم انا اذا قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية فاستصحاب
الشك السببي خال عن المعارض دائما فيقدم بلا ريب ولا فرق فيما ذكرنا بين تقارن الشكين وتقدم الشك السببي زمانا والوحدة المناط وان كان الشكان في الصورة المفروضة

اللاحق منهما نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك لاجل الالزام فلانه مع فرض الاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من
التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبنا العقلاء **فان قلت** ان المسئلة كلامية ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب قلنا ان الكلام انما هو
مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية والا لما جاز التمسك هنا على فرض ثبوت الاطلاق ايضا **فان قلت** الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايضا لكن خصوص
استصحاب النبوة ليس بمعتبر لان الاستقراء يعاضده فان الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتابيد بل وعدم الامتداد بهذا القدر **قلنا** هذا مقلوب على
المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان الاستقراء ايضا موجود ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وثانيا ما ذكر في الوجه الثاني
من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من السنة وهو نفي الفارق وثالثا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل من
انكر سنخ النبوة واما على مذهب من ينكر الشخص لا السنخ فيصح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التابيد الظاهر في عدم النسخ فباصل العدم واما
بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا فباصالة عدم كونه مغيا بغاية واما بناء على التقييد والتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل
على جواز اجراء الاستصحاب في الموقت ايضا في رد الفاضل التوني ورابعا انه لا ريب في وجود احكام مطلقة في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام
المطلقة المهملة وبقاء الاحكام يستلزم بقاء نبوته ع **فان قلت** ان تلك المطلقات لما كانت مقترنة ببشارة عيسى برسول يأتي من بعد فيصير مقيدة فلا معنى
لاستصحاب مضامينها **قلنا** ان الاطلاق ثابت والبشارة غير ثابتة فعلى من يدعيها الاثبات **فان قلت** مجرد الشك في البشارة كاف فانه يشكك في الاطلاق
والتقييد في الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايضا لا يقال مجرد احتمال التقييد لو كان مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك
بالاستصحاب في الاحكام ح انما نسلم ان ثبت كونها مطلقا لم يكن مقيدة بوقت خاص لخفي علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز التمسك فيه بالاستصحاب
هو الاول لانا نقول الامر انكان كما ذكرتم الا ان الاستقراء كاشف عن ان اغلب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بابدية ولا محدودة الى حد معين
وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالقاء المطلقات وبظهر من الخارج انه اراد من المطلق الاستمرار فيحصل ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت رافع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان اصالة عدم البشارة وبقاء الاطلاق تنفيه **فان قلت** نعلم اجمالا بان بعدد من تلك
المطلقات قيد بعيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يصح نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى هذا العلم
الاجمالي انكان بالنسبة الى المطلقات من الاحكام فحصول العلم الاجمالي مم اولا وكونه مضرا باجراء الاصل مم ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير وقد مر جريان
الاستصحاب وانكان بالنسبة الى المقيد من الاحكام بان يقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صار مقيدا مطلقا صار مقيدا بمجمل لا نعلم ان قيده هو البشارة
حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كل فيه ان اصالة بقاء المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هو القيد غير البشارة وحينئذ
انا سلمنا صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي لان الخصم انكار منكر النسخ
فيتمسك باصل العدم لدوران الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وانكار منكر الشخص النبوة فيتمسك باصل تاخره فانه حجة هنا على الافراد
لا يخالف الشك مع المشكوك فيه فيظهر بطلان الجواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه لا يرد على من
ينكر حجية الاستصحاب اصلا وكذا على من يقول بمرتبة الاخبار لما مر من ان الاخبار غير ثابتة هنا الا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وبعد الاعتقاد
بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن مجال الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه ايضا لا معنى للتمسك للعمل ولا للالزام
وكذا الايراد على من يعمل بالاستصحاب التراكم الاخبار وبنا العقلاء وغيرهما مع حصول القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب لمجرد الظن ووجه
عدم الورود عليه ايضا عدم بعد مجي الاخبار الى هنا بعد ارتفاع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة هنا على مذهبه نعم يرد هذا الايراد على من جعل كل
من الاخبار وبنا العقلاء دليلا مستقلا كما هو المختار ولكن نحن نجيب عن هذا الاستصحاب بعد وجود بنا العقلاء بالادلة الاجتهادية الواردة عليه
من معجزات النبي ولا نمنع جريان الاستصحاب واعلم انه لو اراد واحد التمسك في اثبات نبوة عيسى او موسى بما ورد عنهما مما يدل على بقاء نبوتهما فهو مستلزم
للدور لان بقاء نبوة كل منهما موقوف على بقاء غيره قولهما الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان فتامل **المقام الرابع** في انه هل يشترط
في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا وفيه مقامات اربعة وقبل الخوض فيها لا بد من ذكر مقدمات **الاولى** اعلم انهم قالوا بشرط بقاء الموضوع في الاستصحاب
بلا خلاف يجده منهم وكلامهم هذا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك على هذا في بقاء
الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرطية يوجب الشك في المشروط وايضا ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب
موضوعيا ام حكميا واستشهد بان لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي
اخر كزيد فانه لو قطعنا او بيقنا او بعد بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا ولفقد الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع
اذ ليس هنا امر اخر سوى الامر الخارجي مشكوك فيه اعني زيدا لا موضوع له نعم يصح كلامهم هذا في مثل الامر الخارجي المتعلق بامر خارجي الاخر كاستصحاب الطهارة
الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب ويتم فيه الشرط المذكور وبالجملة لازم كلامهم هذا عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد في ظاهره

في تفصيل الجواب عن ايراد اليهود

في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا

الحادثة

النزاع لا يتم

سببين من امر ثالث كما في الكر الوارد على الماء المتنجس بالنجاسة في نظائره من موارد تعلق الموصوف بالوصف فتوقف الشارع ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح و
عدم الدليل على التخيير بعد امكان طرحهما والحكمان العدميان او المختلفان ظاهرا كما سبق من تقديم الشك السببي والتوقف عند تسببهما من امر ثالث لوحدة
الدليل والاجماع المركب واما الحكمان المتعارضان لا لانفسهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث فان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين فصاعدا كالثوب المشترك
الذي وجد فيه المني وكما اذا علم نجاسة احد الثوبين اللذين هما لشخصين لكل يعمل بالاصل في حق نفسه لبناء العقلاء ولا يشمله عموم اخبار عدم نقض اليقين بالشك

مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب من كلامهم بظاهره محل نظر **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها
لا تفنى ابدا فرجع الشارع الى الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيستصحب بقاء تعلقه **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة
ابدا ذهب فيه فانه نا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة مضافا الى انا نرى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى
نفس الناطقة وايضا لازم هذين الظهورين عدم العمل باستصحاب النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير
مع ان من كل قال بحجية الاستصحاب الحكمي قال بحجية هذا الاستصحاب وان كان منكرا لحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان الظهور الثاني
ممنوع فان من المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الخارجي الغير المتعلق بخارجي اخر
كزيد فلا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام **فان قلت** لعل مرادهم
من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين
قلنا ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع لو حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب
وذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلي الواقع في المسلخ بعد
صيرورته لحما فان الموضوع اي الكلي انتفى قطعا ومع ذلك اختلفوا في اجراء الاستصحاب فيه **قلنا** نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل متفقون على اشتراط
العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول ان الموضوع هنا هو الجسم وهو باق فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلي وقد انتفى فلا استصحاب
الثاني العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فحيثما انتفى
الموضوع انتفى العرض هذا والظاهر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع فانهم يمنعون الاستصحاب في الكلي الواقع في المسلخ استنادا الى
العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المضر هو العلم بالانتفاء او عدم العلم بالبقاء والا لعللوه بعدم العلم ببقاء الموضوع **فتنبيه** **المقدمة الثانية**
في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب فاعلم ان المستصحب عبارة عما علم به سابقا وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا المشكوك
لاحقا هو الموضوع وظرفي لا هو الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد فان المستصحب مما لو شك في بقائه فعلم ان الانتفاء
الوجود عن الموجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان لكل
الرطوبة وجودا في الخارج فيكون كل من الموجود معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة او الوجوب موضوعا
للاستصحاب في المثالين والحال ان المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معروض العرضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن
المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال
اصطلاحا عبارة عن انتقال الجسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم وله صور **الاولى** ان يكون المنتقل والمنتقل اليه كلاهما ما بعين كصيرورة الماء بولا ثم
الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منه ما بعادة والمنتقل اليه كصيرورة المني انسانا **الثالثة** ان يكون عكس
الثانية كصيرورة البطيخ بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما ما بعا كصيرورة العلقة دما واذا عرفت الصور الاربعة فاعلم ان القدر الثابت من استقرار
اصطلاحهم عليه هو كون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعد كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم
فتوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل جسم باخر من غير جهة الانتقال ولهذا ينقسم صوره الاولى كون المبدل منه والمبدل
اليه كليهما ما بعين كانقلاب الخمر خلا عكسه الثانية ان يكون المبدل منه ما بعا والمبدل اليه كانقلاب الماء هوا والثالثة عكس الثانية
كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما ما بعا كصيرورة الكلب ملحا والخشب رمادا والقدر الثابت من التسمية بالانقلاب اصطلاحا هو
الصورة الاولى وعد كون الاخيرة انقلابا والثانية والثالثة محل الشك لكن الظاهر منهما اطلاق انقلاب عليهما ايضا فيقولون انقلب الماء هوا
وبالعكس واما كون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلي على الفرد او باب الاصطلاح فمحل شك يتوقف فيه واما الاستحالة فعندهم عبارة عن تبدل
ماهية الى اخرى سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه ما بعا او لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا من وجه وبينهما
وبين الانتقال تباينا كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
ليس كبريا لانهم متفقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغرى فنقول ان
الاستحالة والانتقال والانقلاب خارجة عن محل البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه واما ما زال عنه الاسم دون الصورة كالحنطة المتحنطة بعد الطحن
وصيرورته دقيقا وكذا المقيد كالماء المتغير المحكوم بنجاسته بعد التغير بعد زوال القيد وبقاء المقيد وكذا الموقت بعد خروج الوقت كصوم
يوم الخميس ففي دخولها في محل البحث اشكال لكن ظواهر عبارة الاصحاب ابى عن دخولها في محل البحث الا انا نتكلم فيها ايضا لزيادة البصيرة **المقدمة**
الخامسة اعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجري الاستصحاب لان الموضوع

في محل النزاع

في بيان اقوال المسئلة

عوكلب

او المكلف واحدا فالوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الآخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي مع الحكمي قدم الاول على الاصح
لنقل الاجماع فانه يكفي مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء ودلالة النصوص فان الموضوعي
مزيل للحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين والاستصحاب ولا يضر مخالفة البعض ولو فرض هنا تسبب التعارض من امر خارج حتى صار الشك في الحادث
علمنا بالاصلين وطرحنا العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو تعارض استصحابان موضوعيان قدمنا المزيل على المزال كما مر والا فالوقف نعم لو تسبب التعارض
من امر خارج وصار الشك في الحادث علمنا بالاصلين اذا كان العمل من شخصين والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا

هو الكلب وقد انتفى وفي العرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا يجري الاستصحاب الا ان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق والظاهر من هذا المصنف
لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل **المقدمة السادسة** في تشخيص الكبريات اعلم ان ما تبدل فيه الصورة النوعية
الحقيقية الى اخر سواء كان بطريق الاستحالة ام الانتقال ام الانقلاب اما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلية واما ان يعلم
بان الموضوع هي الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزءا له او قيدا واما ان يشك في الامر في
الاول يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح ان يقال ان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملاقاة يحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع
فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون الصورة النوعية قيدا للموضوع وان كانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم ثبت للمركب فاذا
انتفى الجزء انتفى المركب وانتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فالاصل منه مشكوكا اولا والتبعي منه يقتضي الارتفاع وفي الثاني
يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم لا الصورة الجنسية ولم يعلم علة لبقائه او شككنا في انها علة لبقائه ايضا كما انها علة للحدوث
ام لا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للنجس ولبقائه ايضا بمعنى ان حدوث الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقائه يتوقف على بقائها
فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب الا ان الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا فاستصحاب
بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم المجعول اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية
ام الموضوع الجنسية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع مرفوعا المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما فلنا
ان نقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم النجاسة فيقال ان المستصحب ان كان هو الحكم
الاستقلالي من الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الباقي من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع
الحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء من الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسة اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم انه لا
فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب كون نجاسته ذاتية ام عرضية كالخشب النجس العرضي صار رمادا **فان قلت** كيف يمنع
من جريان الاستصحاب في الخشب الذي صار رمادا مع ان الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس فان بحاله وكذا غيره من النجاسات العرضية **قلنا** ان الظاهر من قوله
الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة هذا من جهة اللفظ واما من جهة اللب
فنقول ان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية واما محل الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما مر انفا اذا تمهد تلك المقدمات
فنقول **المقام الاول** من المقامات في بيان الحوض في جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع واما الاستصحاب فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع
اما هو الحقيقة النوعية واما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان شك موجبا لبقاء الصورة
كدم الارمني في جواز العفو فانظر الى الدليل الدال على ثبوت الحكم اولا ان كان متوجها بالنسبة تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملا لها فالحكم
ثابت بنفس الدليل وان لم يظهر الشمول فالاستصحاب واما تحقيق الكلام في المقيد بعد انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس فالظاهر ان مثل هذا
الكلام يشعر بان موضوع الحكم هو نفس الماء والتغير علة للحكم فعند زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في بقاء
الحكم حينئذ مسبب عن الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بحيث
يكون الموضوع هو المركب من الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر انفا واما تحقيق الكلام في الموقت كصوم
الخميس نظائره بعد مضي ذلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد بما هو مقيد فهو مقطوع الارتفاع
فقطع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى مسئلة تبعية القضاء لفرض جديد واما تحقيق الكلام فيما تبدل اسمه بتبدل الصورة الصنفية
مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التي صارت دقيقا فانظر الى الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقاة فان كان متوجها بالنسبة الى الحالتين فالحكم ثابت
بنفس الدليل وان لم يكن متوجها بل مشكوكا بالتشكيك المتقدم فالاستصحاب جار وهل يجري الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الصورة النوعية ام لا كما في
الخشب المتنجس فيما والحق الجريان لان الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وان كان هو الصورة النوعية فهي ايضا باقية بالاصل فالاستصحاب
جار **المقام الثاني** من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان موضوع من تلك المواضع
حكمنا بجريان الاستصحاب فيه فهو حجة ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة وفيما حكمنا فيه بعدم جريان
الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان **فان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب فما بيت
الامر فيه على عدم الجريان فانهم يحترزون عن الكلب الواقع في الملحة فلا يتناولون من طعام كان فيه ملح الكلب ليس ذلك الا للاستصحاب فهذا يكشف
عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره **قلنا** اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل لاجل تنفر الطبع عنه ويرشد الى ذلك انهم
لا يغسلون الثوب الملاقي لهذا الملح ويلحقون الغاسل الوسوسة ثم وثانيا بالنقض بالعدة التي صادفت دورا فان بقاءها بعد ازالة النجاسة العرضية

في بيان الحق وجريان استصحاب الموضوع بعد انتفاء الموضوع

في التحقيق في اعتبار الاستصحاب

مستقلا **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام اصل العصمة عن المعارض للاصل تكليفا ووضعا والاجماع ولزوم الحرج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قد
والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية ومثلها الموضوعي المستنبط للاصل وهو الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولا الاصل على الاصح عندي لدلالة
النصوص بالعموم والخصوص **اصل** الاصح التمسك باستصحاب ما لم يعلم نسخه من احكام الشرائع السابقة كان في المشتبه علم اجمالي قليلا او كثيرا ام كثيرا في كثير ام لم
يكن لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين

عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا بان بناءهم على الاجتناب عن جميع منقلب الخل
يحكمون بنجاستهم مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتاخرة الحادثة
للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها باندراجها حكما في الطبيعة اللاحقة وحكم سائر افرادها على تلك الطبيعة
الحادثة ام لا الحق ان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود وكذا لا دليل اجتهادا على مخالفتها
للطبيعة المتاخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود كيف وكثير منها
مع ان المنقول عن المحقق العلامة في التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في الملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع منه
خلاف من هذين الفاضلين فان قلت انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة
وكان فتويهما الطهارة والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة لسائر افراد تلك
الطبيعة نعم لو كان الدليل الدال على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالنواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة
اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام ونجس فانه يشمل عرفا الخمر
المنقلب من الخل فيحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا منوط بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهادي
كالوفاق الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد حينئذ ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع **المقام الرابع** هل هنا اصل
يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب او عدم وجود دليل اجتهادي ايضا ام لا الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه في حكم
الوضعي الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة اعني القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفادة من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب
ونحوها عند الفرض المذكور اي عدم الدليل من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو التحريم ان كان المنتقل اليه يروح كالدود
الحاصل من العذرة او الملح وغيرهما المامر من ان الاصل في اللحوم الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذوي الارواح فاصل الاباحة
المامر في بحث اصل الاباحة هو حلال وظاهر للاصحاب ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع
لان لازمه خلية الكلب لو سمي عنبا وبالعكس وبعينه هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كلما سمي بالتين فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال
صاحب المدارك فحكى عنه في بحث الميتة انه قال ان اللازم مقالة من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتيب احكام العين على البدل
وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الاخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في
بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فيحكم بالملح مع ملاحظة
التجاوز من الخصوصية والغيبة من حيث التسمية ام من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين علم
ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكمان الوجوديان اما ان
يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون
لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شك في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب وطهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة
الماء مع استصحاب نجاسة الثوب كما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهرة فنقطع اما بزوال النجاسة او طهارة
الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي كما اذا ورد الكر على القليل النجس بدرجة حتى صار ازيد من كر وههنا نعلم انه لا يرتفع
احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورد فيتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورد فان التعارض ايضا من جهة
نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المسبب
عن الشك في بقائه كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى بوجب ارتفاع
نجاسة المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في ناقضية
نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الاخر وناقضيته كالمثال الثالث فان الشك
فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة للاخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام حينئذ انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان
الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في ناقضية بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين
فهل يحكم حينئذ بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او يعمل بهما جميعا او يخير بينهما او يؤخذ بالراجح منهما ولم نر قائلا هنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض الاصحاب
المتاخرين فحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة الثوب نجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقي
للنجس بالاضافة نجس ايضا فان كلية قولك كل ملاقي المحكوم بنجس نجس لم تثبت وانما المسلم الملاقي للنجس اليقيني لا النجس بالاصل نعم يوجد قول بالوقف ايضا كما عن صاحب

في تعارض الاصلين والمقام

في تعارض الاستصحابين

الذخائر

التابق في زمان لو شك في النسخ لعمل بالاستصحاب كما عليه بنا العقلاء وتيم فيمن عدا بالاجماع المركب قلنا انه مطلوب بمثله فالاصل بهم سليم عن المعارض اقول
ولقائل دعوى كون عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه فيدفع بالاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحي تارة بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
الظن بالحكم الشرعي وملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريف الملكة بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل
الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي تحصيلا نظريا والحالي بانه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي وهو مشترك بين المعنيين لفظا

الزيام فحكم بتساوي الاستصحابين الذين احدهما موضوعي والاخر حكمي وفي التحقيق هذا القول لازم كل من يقول بالوقف في تعارض الموضوعي والحكمي
والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالوجه الذاتي فنحكم بنجاسة الارض في المثال المفروض وطهارة المتنجس المائي في المثال الاخر لرجحان الاستصحاب
نجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه مما ثبت به الحكم اذ هو موجب لصيرورة الثوب كمعلوم النجاسة ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم
بنجاسة الارض ايضا اذا نشر الثوب المذكور عليها وكان استصحاب طهارة الماء ارجح من استصحاب نجاسة المتنجس للدليل المذكور ويدل على ما اخترناه
امور **الاول** الاخبار المقتضية لعدم جواز نقض اليقين بالشك فان الثوب النجس المغسول الذي نشر على الارض قطعوا بالنجاسة فلا بد ان لا ينقضها
بالشك ولا شك ان المغسول ليس نفس اليقين السابق لانتقاضه بالشك فهو اذن حكمه وليس المراد بعض الحكم ايضا بل جميعه ومن جملته نجاسة ملاقيه في نفس الاخبار
يظهر نجاسة الارض بالثوب المزبور ولا يمكن المعاضدة بالقلب لعدم جريان استصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته بالاستصحاب طهارة
الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة بالتنجس الشرعي فلا استصحاب ايضا وكان الكلام في الماء المستصحب طهارته اذا ظهر بانه مقطوع
النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوي وبعد التامل لا تعارض الثاني استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شيء سابقا
ثم شكوا في ارتفاعه لغسلوا ما لاقى ذلك الشيء ولا يعملون بالاصلين بان يقولوا ان الشيء نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار
العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم مرجحا لما يقدمونه على الاخر **الثالث** ظهور الاتفاق على ما ذكرنا من العاملين بالاستصحاب فانهم
هنا عاملا بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب المزال بمعنى ان ما شك في ناقضيته للاخر بان كان الشك في البقاء و
الارتفاع مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المعين للاخر كما مر فهو مزيل مقدما استصحابه على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين معا
بنجاسة الثوب المنشور وبطهارة الارض المزبور ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب ايضا بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد في مسئلة الغسالة فالتفصيل خرق
للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين مذهبه طهارة الغسالة مطلقا حتى غسالة ما علم نجاسته كما يسمع منه وح لا يرد عليه التفصيل وخرق
الاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة لو كان قائلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسته والحال ان هذا التفصيل اي القول بطهارة
غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المنازعين في باب الغسالة فتم وايضا عليه لا نسلم ان يلحق الارض الملاقية لهذا
الثوب بالارض الطاهرة في جميع الاحكام المخالفة للاستصحاب الجواز السجود عليه والتيمم بها اما الحكم فواضح واما التسليم فلان مقتضى استصحاب
الامر بالصلوة لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان الحكم بطهارة هذه الارض بمنع كلية
قولنا كل ملاق للنجس نجس ولو كان نجسا بالاصل فاسد اذ نحن لا نحتاج في الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب كما يثبت نجاسة ملاقيه
اذ مفاد الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك ترتيب الاحكام السابقة في زمن الشك وبالجملة معنى الخبر عدم الفرق بين الحالة السابقة واللاحقة في شيء
من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقي ثم اعلم ان الشك في بقاء المستصحب المزيل قد يتقدم على الشك في بقاء المزال كما اذا شككنا في طهارة ماء بعد ما علمنا
طهارته سابقا فنعلم فيه بالاستصحاب ثم اردنا تطهير متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثاني رتبا وزمانا وقد لا يتقدم احدهما على
الاخر بل يتقارنا كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به المتنجس فيحصل الشك في بقاء طهارة الماء الذي غسلنا به مع الشك في ارتفاع نجاسة
المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشكين من الاخر فهل العامل بالاصلين معا يعمم كلامه بالنسبة الى القسمين كما هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم الاخير
بان يقول في الاول من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معا في القسم الثاني ان قال بالتعميم فيرد عليه ما مر وان خصص العمل بالاصلين بالقسم الثاني
فيرد عليه ولا انه خلاف طريقة اهل العقول ايضا فانهم لا يفرقون بين القسمين في تقديم المزيل وثانيا انه خلاف الاجماع ايضا اذ لو لم يكن ذلك الاجماع الا اهل
العرف لقد هو المزيل على المزال في كل من القسمين بنفس الاجماع ولعل السر فيه ان المسلم من الاجماع لزوم ابقاء ما كان على ما كان على حسب استعداد البقاء
وان استعداد النجاسة في المثال المفروض الى حد تغلب على طهارة الارض فان اقتضاء ها البقاء الى ان ورد عليه مانع اقتضى زوالها وثالثا انه خلاف الاجماع
المركب فان من قدم المزيل على المزال في القسم الاول قدمه عليه في الثاني ايضا ومن عمل بالاصلين في الثاني عمل بهما في الاول ايضا فتدبر وراجعوا ان عمل الاكثر
ايضا في القسم الثاني على ما ذكرنا وخامسا ان العمل بالاصلين في الثاني وبالمزيل في الاول يحكم بابا العقل السليم الا ترى انه لو كلف احد من اهل العرف
من باب جاسيد باخذ الاستصحاب المزيل في القسم الاول مع سكونه عن القسم الثاني لا يحقه به في الحكم بلا تامل وتزلزل ثم اعلم ان هذا العامل بالاصلين في
مثل الثوب المنشور على الارض ان فرض عدم التعارض بين هذين الاصلين كما يرشد اليه منعه كلية بتنجس الملاقي باي نجس كان بان يقول ان غاية ما يقتضيه
اصالة نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة الثوب لا غير وغاية ما يقتضيه اصالة طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تعارض
بينهما فيه انه خروج عن النزاع فلا معنى لعد المفروض من المتعاضدين وان فرض التعارض بينهما كما يقتضي عنوان كلامه بان يقول ان استصحاب الارض
يقتضي ترتيب جميع احكام الطهارة حتى طهارة الملاقي لها واستصحاب نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب وترتيب احكام النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية فيقع
ان التعارض بين الاصلين ح يصير بالتعارض المتباينين الذي لا بد فيه من الرجوع الى المرجح لا من باب التعارض العامين من وجه حتى يتبعض ويعمل

واتفقوا الحالي القطع بالحكم الظاهري والملكة ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري والمفتي يطلق على من يشتغل باظهار الاحكام عن رأيه واجتهاده وعلى من له هذا المنصب
والقاضي يطلق على من يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المذكور وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحوهم على الوجه الشرعي
المخصوص وعلى من له هذا المنصب الا انه عندي ان الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل ان فيها **اصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع
وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يحتمل تناقضهما والحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق لولاه ولزوم عمله بظنه كما يعمل بعلمه لان اجماعا

بها في مادة الافتراق ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كان يكتب بان ارتكب التبعيض في العمل فاخذ بعض احكام هذا الاصل
وبعض الاحكام الاصل الاخر مضافا الى ان التعيين في التبعيض ايضا لا بد له من مرجح حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وكيف كان فعلم ان ما ذكرنا انما هو مبني
على قاعدتنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب اذا شك في المانعية ويقتصر في حجيته بالشك في حدوث
المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لسلامة استصحاب الماء الذي شك في بقاء طهارته او ارادة تطهير متنجس اخر به مما
يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه بعد اعتباره هذا اذا كان الشك في ناقضية احد الطرفين واما اذا كان الشك في
بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في ناقضية الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا له سابقا في الماء الكر الوارد على الماء القليل
النجس تدريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين لان بناء العقلاء
والاخبار غير دالة لاقتضائهما حجية الطرفين لا ترجيح احدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان قال كل من حكم بترجيح
احد الاستصحابين في المزيل والمزال حكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو فرع عدم
امكان الجمع عدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه فلا بد
ان يطرحا ويؤخذ بالوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض بناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب الطهارة
على ما افاده بعض **فان قلت** فلم لم يتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هنا لقيام الدليل على عدم جواز الطرح لا هنا ثم
لا يخفى ان تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين لا يمكن تحققه الا في الموضوعين لا في الموضوع
الواحد كما لا يخفى هذا الكلام في الحكمين الوجوديين واما الحكمان العدميان او المختلفان وجودا وعدما فحالهما حال ما سبق في الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن الوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الامة
في الحكم نعم يقع كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون استصحابه مزيلا ام ليس لازمه ذلك بل قد يكون العدمي
الحكمي مزيلا للوجودي وهذا مقام اخر يحتاج لبيانه بصدد بحث بل نحكم بان المزيل متعدد كما بينا ماكان وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقامات ثم ان ما هو
المتم من تقديم الاستصحاب المثبت على النافي لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكرنا قسما سنة مع احكامها في الكلام في
الاستصحاب الحكميين المتعاضدين بسبب خارجي لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك في الحادث كما يعبر عما يتعارض الاصلين
وهذا ايضا يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين ومختلفين والتحقيق في هذا ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او ارتبط كالثوب
المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم نجاسة احد ثوبين مثلا شخصين فلا ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه الدليل عليه بعد ظهور
الاجماع المركب من القائلين بالاستصحاب هو بناء اهل العقول ولا عموم في الاخبار الى هنا اذا المبتلى منهما عدم جواز التصرف بعين نفسه لا يتعين
الخر لنفسه ولا ريب انه غير حاصل للمكلفين وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد كان في السابق فقلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن
الان نقول ان اللازم منه الوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فيعمل بكل الاصلين كما اذا كان احد الثوبين
مباحا والاخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فيبقى كل من المستصحبين بحاله بناء اهل العقول والظاهر ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا
بطهارة احد الثوبين ونجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما علمنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي
والاخر حكمي فهو على قسمين احدهما ان يتفقا في موضوع واحد والاخران يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديا او عدميا
او مختلفا فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتفق الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقا معا فهذه ستة عشر قسما وعلى
التقادير اما ان يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية واربعون قسما فنصب القائل في السابق في العمل بهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما
في هذا المقام ايضا والمتم تقديم الموضوعي على الحكمي ذهب صاحب الرياض الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود من الامثلة
الجلد المطروح المشكوك تذكيته فتعارض استصحاب الحكم في الطهارة الكائنة حال الحيوة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فان الموت بقسميه
هو مشترك بين حتف الانف والتذكية والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع في الماء
المائل في ان قطع الحيوة هل هو بالرمي او بالماء فاستصحاب الحيوة على مذهب يعتبر اصل تاخر الحادث الى ان الوقوع في الماء قاتلة يكون قطع الحيوة
بالملاحاة بنجاسة ذلك الصيد والماء معا واستصحاب الطهارة الماء على ما انها حاكمة يكون القطع بالرمي ويكون الصيد طاهرا كالماء والاشكال
ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ذلك ان تعبير التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى
ان الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما في موضوع واحد يخالف الفرض الاول فان التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة
ما مقطوع الكرية اولا ومشكوكها ثانيا ثم اتفق قطرة بول تجزم استصحاب بقاء الكرية بتنجس الماء والثوب معا واستصحاب نجاسة الثوب

تعارض الاستصحابين

تعارض الاستصحابين

كونه مكلفا بشيء وكونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض معي بالاجماع فامره دائر بين التقليد الاجتهاد او التخيير بدو او اخيرها او مطلقا للدليل العقلي
الحاكم بترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما ولو لم يحصل له الظن بعد الفحص عملا بالاصول الفقاهية وفي جواز فتويه وتقليد الغير ايضا وجوا
قضائه وحكومته وجهان كما ان في وجوب اجتهاد النجزي او تقليده او اخياره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد المطلق معرفة
العربية مادة وهيئة ولو لبا ولو بالتقليد المحتمل للظن القطعي الا اذا كان المدرك في يدينا فلا يدخل الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط

يقتضي نجاسة الثوب مثلا معا ومن الامثلة ما قطع القلة اولا ومشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به فاصابه بقاء القلة تقتضي نجاسة الثوب
والماء معا واصابة الطهارة انما يقتضي خلافه ففي المثال الذي هو موضوع واحد تعارض اصالة الطهارة واصالة القلة ويمكن جعل التعارض هنا في
موضوعين من جهة اخرى وهي تعارض اصالة بقاء طهارة الماء مع اصالة بقاء النجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي
مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي معارض معه مزال لان الموضوعي هنا عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع
ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي هو المبدل للحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في القضية انما تسبب هنا عن احد الطرفين وهو الموضوع
لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي
والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية لكن يكفي مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل
في المثال السابق عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكس لك معلوما لنا فانه لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار
كما تمسكنا بها في تقديم المزيل يمكن التمسك بها هنا ايضا بنحو ما سبق فان الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم كان قطعنا بالكرية ثم شككنا فيها
ثم بعد الملاقاة نا تطهير متنجس به يبقى صالة بقاء الموضوع سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعد نقطع بارتفاع النجاسة
بالمزيل فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وانكار الشك في بقاء الموضوع مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايضا على نحو ما سبق من تمامية
على العرف لتقديم الموضوعي على الحكمي **الرابع** طريقة اهل العرف على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا
نكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخر في الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثرين فظهر الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة
البعض لا يضر **السادس** الاولوية الظنية الحاصلة للمرجحية لو لم يكن دليلا مستقلا فانا قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا المعيار
موجود هنا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان للاستصحاب الموضوعي
مزية على استصحاب المزيل فحجية المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره معارض مع الاجماع
الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال
واما لو انفعل ماء الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فان لا قرب البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة
في الجملة بمعنى عدم نجاسته بملاقاته بانكار وجود المعارض من جانب الملاقي الطاهر لمثله الا ان الظ كون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه
ونظهر منه ان الحكم بعد قبول التطهير مطلقا وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون
الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا لمقتضاه فلنا قد اشتبه عليك فخاء السيد المذكور فان محل في اصل مسئلة تعارض الاستصحاب
الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحهما والرجوع الى القواعد ثم شدد الى ذلك كلامه في الرياض في نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقاة النجاسة حين
اتصاله بالمادة فقال في نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال بالمادة مع الشك في كريتها بناء على استصحابها فيها خاصة او مع ماء الحياض وجهان
بل اقول قولان وينبغي القطع بالطهارة لو طرأ الشك بعد تيقن الكرية لاستصحاب الطهارة والمادة على الكرية وعموم الاصلين البراءة وكل ما طاهر
حتى يعلم انه قذر ولو طرأ بعد تيقن نقصها من الكر بكثرة مجي المادة اليها فلا يبعد ذلك لتعاضدهما من الجانبين فيبقى الاصلان سليمين عن المعارض
انتهى كلامه رفع مقامه ومعلوم ان قوله ولو طرأ بعد تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعاضدا وتساقطا فيبقى اصل البراءة
وعموم كل ما طاهر سليمين عن المعارض فظهر ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الرتبة واذا عرفت مختاره فنقول اولا انه لا تعارض
بين الاجماعين لان السيد ادعى ان العلماء استقر رأيهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي في الحكم
بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظرا الى ان الارجح من احد المتساويين رتبة موجود بالمرجح الخارجي فتم وثانيا سلمنا تعارض الاجماعين لكن
الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بالمعظم وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على مطلق تقديم الاستصحاب الحكمي
على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل مورد دعوى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي
ليس من باب تقديم الموضوعي من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو لاقى ثوب مشكوك النجاسة
المسبوق بالكرية حوض مشكوك الكرية مسبوقة بها فالحكم بطهارتهما كما يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة كذا يحتمل ان
يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي المقارن للموضوعي اعني استصحاب طهارتهما على استصحاب النجاسة فلا بد في تعيين جهة علمه من معين **قلنا اولا**
ان التعارض بين الاستصحابين الحكميين وهذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند الفرق مقدم على استصحاب
المزال ومقتضى ذلك ان يقدم هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظره في التقديم انما هو على استصحاب الكرية
وثانيا النقض بصورة لا يشتمل على استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل يشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع عذرة في ماء مشكوك الكرية

بين تعارض الاستصحابين

في تقديم المزيل على المزال

لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق التجزي وبعضه شرط له ولاجتهاد مكملات حسنة كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب والهندسة والحساب **اصل** في
عدم تعدد رتبة الجاهل بالعبادة مطلقا او مع عدم المطابقة او مع التقصير اقوال ومحل النزاع الصحة والفساد قاصرا ام مقصرا لا الاثم وعدمه وفي كونه اعم من الجهل
بالوجه اذا خصصنا بما عدا وجهان ثم لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كتابا وسنة ومقتضى اصل الشغل كونه شرطا لصحة العبادة وعدم كفاية

هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولا انه هو الغلبة فتعارض القاعدتان الثانيتان منشأهما الغلبة ويبقى التبادر الذي ادعينا سلمناه عن المعارض
وعن الثاني بان منشأ القول بظهور كلامهم هذا في ان الاجتهاد انما هو موضوع للقدر المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان الناس بين خبير من التاكيد وخبير
الناس بين التاكيد على الاطلاق ممنوعة وليس المراد من التاكيد هنا التاكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظ
يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا يحتاج الى تنبيه احتياجا تاما وهو كثير في العبادات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم
ذلك مستعمل في القدر المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة
في خصوص المطلق لزم النقض في ذلك الكلام والاصل خلاف النقض اي خلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا الاصل الحقيقة يعمل بها اذا كان
الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له هذا ولكن يمكن انتصار القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع
النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة تاما كانت ام لا وتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن ولا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان
الاتفاق بعد التخلية لتبادر القدر المشترك وعدم التبادر بمجرد السماع لا يضر بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى في التبادر الاطلاقي بل في اكثر
المطلقات الموضوعة للقدر المشترك قطعا ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك
منضما الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان مثل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد شاذا والمراد فيه هو القدر المشترك مع انه
لا شاذ على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد الثاني ان مرادهم من الحكم في قولهم الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم هل هو
حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في العلم اي علم كان فالواجد لملكة النحو مجتهد اصطلاحا او الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظا بين كل الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة في اصطلاحهم
الى هذا الفرد الخاص والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة نصا منقولا مرتين مرة الى الكلي واخرى الى الفرد او هو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة
الحاصلة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقادا كان ام عمليا فيشمل ملكة علم الاصول ايضا او هو مشترك لفظا بين الكلي هذا الفرد الخاص او هو منقول
الى الملكة الشرعية العملية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعية لا الاعتقادية من الشرعية او هو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مفتضى التبادر
كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد او له رتبة الاجتهاد نعم
يقال انه مجتهد في فن الطب هذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل القاعدة المنقحة ثابتة هنا بل يمكن دعوى
عدم صحة السلب عن حصول الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بنحو ما مر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود
وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التاكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل النقض في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد بانه عند
التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة واي علم حصلت فالحق ان يقال ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وهذا
الاعتبار يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك وفي اصطلاح مطلق العلماء حقيقة بنقل اخر في الملكة المطلقة والشاهد
عليه عدم صحة السلب منه مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تناقض في وجود صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط
الحكم الشرعي قد يكون ملكة عملية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضرورية
التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية ام علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عن له ملكة علمية حاصلة
في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد
الظاهري اشكل الامر بعد الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان
المراد اعم اشكل ايضا في الفرد الظاهر منه لما قلنا فان بناؤهم على تباين الفقه مفهوما مع الاجتهاد وان كان المراد الواقع اشكل بعدم صدق الاجتهاد
والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط كمن له مما رسته في مسئلة اصل البراءة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء
القاعدتين في مظانهما الا ان يجاب باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص فضلا عن انه
لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل دائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن
بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات القوم فاستفرغ وسعه فيها فحصل الظن من دون ان يكون له مما رسة في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي
من النظر والاجتهاد ودقته ام المراد من له الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فحصل مما ذكر ان
الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي بتحصيلا نظريا بقي الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد
تعريفا ملكيا وتعريفا حاليا وملكة كل شيء بحسبه فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها التي هو البناء والحال لهم عرفوا الحال في
الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء وهو فعل المكلف وحال منه وعرفوا الملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذ ملكة شيء

في بيان معنى التبادر والاجتهاد المطلق

في بيان معنى الملكة واقسامها في الاجتهاد

في بيان المراد من الملكة

الواقعة الانتفاء الا ان يكون في المقام اطلاق ينفيه كما ينفيه بناء العقلاء وقاعدة طبيعية الاحكام للصناعات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل
الموبدة بظاهر حديث عمار نعم لو علم بعد المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة قاصرا ومقصرا لاستصحاب بقاء الامر وبناء العقلاء وعدم مدخلية
العلم والجهل في الاحكام كما مر وظاهر حديث عمار وتمام يعتمد على استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه والاثم وعدم حكم ما لو علم الجزئية وجهل الركنية وما لو اخل

من حال ذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكة عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني
او يكون الحال عبارة عن شيء بالحكم الشرعي فتم واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه اولا ان قيد
الفقيه غير محتاج اليه لانه يغني عن قيد استفراغ الوسع او مطلق من استفراغ الوسع ان لم يكن ممارسا في الفن لا يقال له انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم
الشرعي بل الظن من استفراغ الوسع فيه انما هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا
ثم يجتهد ويحصل له ملكة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن لخروج العلماء النظرية كما مر
لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ وان تحصيل الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ
الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول الفقاهتية لكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد
فتم وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد
من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم او لا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل
الاعتقاد هذا ولقائل ان يقول قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة واعمال النظر في المسألة الشرعية لتحصيل الظن
وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد فلو لم يدرج قيد الفقيه حتى لدخل استفراغ وسع العامي وفيه نظر ويمكن الجواب عن الدور بان
المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقيه الفعلي فيندفع الدور فتعريف الفقه بنحو صحيح هو ان الاجتهاد
استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكة والحال بقي شيء وهو ان قيد
الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فان المراد به ملكة الفقه او حاله اي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول لزم عدم الانعكاس
لخروج من له ملكة الاجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم الحجية عن التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول اذ ملكة الفقه
انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة الاجتهاد كل المسائل الفرعية اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري انما هو
مرتبة الحجية وعلى مذهب هذا القائل لا يكون حجة الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف والحال
انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكة والحال وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد لدخول العامي
المستنبط باستفراغ وسعه والجواب عنه ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله مباشرة في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فيطرد وينعكس
ثم اعلم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد اما
الحالي فهو التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وهو ان المراد بالاحكام
هل الكل او البعض وقد مر ذلك مع جوابه في اول الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن
بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عدا الاخير باطل
لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن والاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا في الاخير في الاول لا يكون الفرق
بين القسم الظني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون الفرق
بين قسم من ملكة الاجتهاد اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وايضا يرد على الاولين ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق العلم
على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين فيكون منقولا عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف والغالب في
المنقولات الاول مع انه يرد على الاولين ان العلم المأخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو حقيقة فيه والمجاز خلاف الاصل فان قلت نحن وان حملنا العلم
على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر قلنا ما ارتكبناه تقييد وما ارتكبتموه مجاز صرف واذا عرفت ان معنى الحالي للفقه قد مر على
استخراج معنى الملكي فهو على ما اخترناه ملكة يحصل العلم بالحكم الظاهري وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المفتي فمعنى الحالي من يشتغل بافتاء الاحكام
عن رأيه واجتهاده والملكي من له هذا المنصب وتسمية هذا المنصب بالملكة لا يخلو من بعد بل هو صرف في الحقيقة واما القاضي فالحالي منه من يرفع
الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب سواء الحاكم فالحالي منه المتصرف في اموال الغيب والمجانين وغير ذلك على الوجه الشرعي
المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب قد مر ان التسمية بالملكة اصلح بقي النسبة بين الالفاظ الخمسة فقيل ان الفرق بينهما انما هو المفهوم فقط والمصداق
واحد وسيجيء الحق في شرائط الاجتهاد ضابطة في جواز الاجتهاد وعدمه ولا بد اولا من ذكر امور الاول انه لو كان الشخص ملكة يقتدر بها على استنباط
بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسألة جواز التجزي وعدمه ام يجب عليه التقليد في هذه المسألة الاصولية ام هو مخير فيه
كان في احد طرفي المسألة قطع متيقن اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد في تلك المسألة الاصولية مبرئ للذمة قطعا وكان الشك في جواز تقليده او
بالعكس ففي هاتين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقطع المتيقن وان لم يكن قطع متيقن فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجح لاحدهما لكن الفقه

الحكم من الحكم بجهله لا باجتهاده او بلزوم الاحتياط منه وحكم المقصر بقسميه والقاصر بقسميه وما لو كان شرط العبادة معاملة كسر العورة واما المعاملة
فاتفقوا فيها على ان المناط مطابقة الواقع وعدمها **اصل** المصيب في العقائد واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والغزالي على ان الكل مصيب
وبه لزوم اجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير لا القصور خذ من تكليف ما لا يطاق اما الكلام في تحقق القاصر هنا ولا دليل على عدمه كما

المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد لا الاصل الاشتغال وعلى فرض عدم وجود
لتلك المتيقن فلم يرجح ايضا في جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن والتقليد مفيد للوهم الثاني الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في
الفرعيات واما في المسائل الاصولية فدعواهم فيها الوفاق على جواز التجزي ورد عليه ان جواز التجزي في الاصول معناه اعمال بعض القواعد فيجتهد فيها
في الفروع بجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي جوازه في الاصول فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا
وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول عقلا واما الجواز الشرعي فمختلف فيه في الفروع وليس المراد وقوع
الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول حتى ينافي الخلاف في الجواز الشرعي في الفروع **قلنا** ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو الجواز
الشرعي فبين ظاهر كلامهم تناقض ايضا **فان قلت** لعل مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية
التي لا يستلزم التجزية فيها اجتهاد التجزية في الفروع كمسئلة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ونحوه بحيث يتفرغ ملكة تلك المسائل
ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تناقض فلا يتأتى جواز التجزي في الاصول اتفاقي وشرعا الخلاف في التجزي في الاحكام الفرعية
قلنا التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من التسليم
فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزي مضافا الى انه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان آخر لسائر
المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها ولم يعنونوا الا ان يقال انه لا مفر من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي
ذكرنا فاحذر من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك
المسائل فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها لنا ثم اعلم ان النزاع في هذا المبحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اتفاقا واولا
لم يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في تجزي ملكة الاجتهاد اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلاثة **المقام**
الاول في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل اي اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزي
فيلحق المشكوك بالغالب الثاني البداهة والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان شخصا
قد يكون له تمامية في جزء من علم الطب فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق
ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط
وهكذا فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا ريب الملكات قد يتجزى في الحصول بداهة فلا بد ان يصير الشخص ولا
متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص تسلط فيه بدليل اجتهاده في المسئلة
التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها فلم يطلع عليه شخص فلا يكون باجتهاد وتوقف فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في
مسئلة واحدة لوجود المانع وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما
لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض ولا يلزم ان يكون ماخوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كاف ولا يضر احتمال
الموهوم فان الغالب ما يحتاج اليه من ملكة كل مسئلة موظف بوظيفة ومبوب فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في
المتتبع التام في اطلاع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكر انما يمنع
من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكانه فان امكانه بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات ستة **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي
بالمسئلة الفرعية لدليل قطعي لزم عليه بما علم للاجماع ولبناء العقلاء حيث يطرحون العلاج بقول الغير بلا دليل ولحكم القوة العاقلة بذلك
فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بفساده ولادلة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسئل ولا ريب
في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما والعمل بالظن من باب اكل الميتة وكذا ذلك تكليف المشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى
لتقليده كما في المشافه مضافا الى مفهوم الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم المخالف عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا
الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فرضوا به حكما وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص ولم يدل بالمطابقة على
جواز عمل نفسه لكن يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول فرع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بد له من التقليد
او من الاحتياط اما الكل ام حكمه التخيير البدوي بمعنى انه ايهما اختار من الاجتهاد في المسائل والتقليد لزم ذلك عليه دائما لا بمعنى انه مخير في كل مسئلة
من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل بمعنى انه في المسئلة الاصولية ايهما اختار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل ام التقليد حكمه
البعض فيجب الاجتهاد اذ كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق ويجب التقليد اذ كان المتجزي مسبوقا بالتقليد وفيما لم يكن المتجزي مسبوقا بشيء من الامرين

كالوقت

وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول وعدمه

في امكان التجزي وعدمه

في جواز عمل المتجزي باجتهاده

الا ان يمسك بمقول الاجماع وبالآية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا
يظهر قول الجاحد بعدم الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل المفرغ عنها كقبح الظلم كالعقائد في الاصل والاثم وعدمهما وضروريات الفروع عنها
معاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات

في جواز التقليد

كما لو كان متجزيا في اول بلوغه بمجتهد وبخطأ او بتجزيه واحتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل
عليه بان الاصل حرمة العمل بظنه لان عمله بظنه عمل بما وراء العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما ينفي
جواز العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا ينفي جواز التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان ايقاع التكليف
ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي المتجزي مسكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او
بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا فلا مضيق في البين حتى يقال بلزوم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل
انما يجدي اذا كان جواز تقليد المتجزي ايا مقطوعا وكان الشك في جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا مدخل من الحكم بالتجزي فظهر مما ذكر وجه التقليد والتجزي
لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الآية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم
كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية ان قلنا بتعميم العلم عن الظاهري والواقعي ولانه عالم بالاحكام
الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه بالاجماع المركب **فان قلت** من اهل
الذكر في بعض النصوص بالائمة ع **قلنا** هو من الاحاد والمسئلة اصولية لا يعتبر فيها الاحاد مضافا الى ان المتجزي كما مقلد اولا كما هو الغالب فبعد
التجزي يستصحب جواز التقليد وصحة التقليد ويستصحب ما كان عليه سابقا في المسئلة الفرعية كلزوم غسل جمعة مثلا **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوق
بالاطلاق صار الاستصحاب بالعكس فتعارض الاستصحابان **قلنا** استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم **فان قلت** الآية الشريفة معارضة بالخبر
الذي ذكرت سابقا **قلنا اولا** ان ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله انه من عرف شيئا من الاحكام لا من ظن بشيء من الاحكام
وكلامنا في ظن المتجزي لا في قطعه **وثانيا** ان النسبة بين الآية الشريفة والرواية عموم من وجه فيجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام وبعض كما نحن
فيه فلا بد من الترجيح وتقريره فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله الآية وفيمن لا يعرف شيئا من الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية
فان قلت في مادة الاجتماع الترجيح على الرواية للشهرة في الفتوى **قلنا** المرجح للآية الشريفة موجود وهو ورود نص خريان من عرف احكامنا
فارضوا به حكما والجمع المضاف فيه يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما **وثالثا** ان المسئلة اصولية والخبر واحد وان كان
مشهورا والشهرة لا تخرجه عن كونه واحدا واما استشهاده بالخبر في المقام الاول فانما كان من باب التأييد **فان قلت** مقتضى انسداد باب العلم
بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق جواز عمله بظنه اذ بعد تلك المقدمات الثلث نقول انه لا بد له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد
غيره فان الزمنا بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او خيره بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه **قلنا** ان المقدمات
الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الدين ولم يبدل الضرورة على خلافه واما ترجيح المرجوح فمدفوع بان اللازم على المكلف
الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف وباعتقاده يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى ويجب عليه الاخذ بالموهوم عند الا
الامر انه لو حصل من حدث صحيح وهم بحكم ومن الفيا نص ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقاده انه راجح عند الشارع وانكار مرجوحا عنده فلما
في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وانكار مرجوحا في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالآية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد هذا ويمكن
رد الآية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد اطلق على معان اخر ففي قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا نزلنا الذكر المراد به القرآن
فاذا كان المستعمل فيه متعددا فقول الآية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القرآن فالمعنى اسئلوا اهل القرآن اي العاملين بمعناه وباطنه
او نحو ذلك فان اهل القرآن لا يقال على من يقرأ القرآن بل يفهم من الاضافة خصوصية الاهلية فلعل المراد اهل البيت عليهم السلام واما تفسير المفسرين
فمدفوع باخبار كثيرة وردت في ان المراد اهل البيت عليهم السلام فيبقى الاجمال بحاله سلمنا ان المراد اهل العلم لكن قد يكون للمسئلة طريق على المتجزي
كالاجماع ففي تلك المسئلة هو من اهل العلم فان ظاهر الآية الشريفة انكم ان لم تعلموا شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى منطوق
الآية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة لهم ويتم الامر في الباقي اي في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب اذ كما قوله حجة
لغيره في كل مسئلة افتى به عملا او ظنا كان حجة لنفسه عمله ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب فما ادعته من الاجماع المركب فمعارض بهذا
الاجماع المركب وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبالنظر الى المتضمن لحكونه من عرف شيئا من الاحكام **فان قلت** اجماعنا المركب معاضد بمفهوم النص
الاخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ترضوا به حكما **قلنا** اولا ان الاحكام في النص لا يمكن حمله على الاستغراق
لان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها ومجددها يوما فيوما فلا يتحقق مصداق الرواية في غير الله تعالى وامنائه فتصير لغوا فلا بد
ان يكون المراد من الاحكام جنس الجمع او المراد من العرفان ملكة العرفان مع ابقاء الاحكام على الاستغراق الذي هو معناه الاصلي والاول اولى لان الاخير زيادة
على التجوز في العرفان يستلزم التقييد ايضا مع ابقاء العرفان على ظاهره اذ مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في جواز رفع الخصومة بل لا بد من العلم الفعلي فيكون
المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بواقعة رفع الخصومة واما الاول فمجاز البتة **وثانيا** ان الاحكام وان كان للاستغراق لكن مفهومه على

في احكام التقليد

فبين قائل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار اي حتى
العلم والجهل او انه تعالى جعل احكاما تطابقها اراء المجتهدين فيها وانفاقا او انه تعالى لما علم بان راي كل مجتهد يصير كذا فجعل احكاما على طبقها

وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب احد

ثانيهم عرفوا من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا تراضوا به حكما كما ان مفهومه على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا تراضوا به حكما ويمكن رد الاستصحاب بانه قياس
فيه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون له دليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب
ايضا الى ان شهد الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حالة قبل التجزي
خاصة فاختلف الموضوع واما ان يكون الدليل الا على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم والا عليه
الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرط اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك
واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان الفرد الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا
استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا الى ان
الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع بالغسل في غسل الجمعة الوجوب مثلا
وبعد التجزي يشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب او الحرمة كما انه شاك بعد التجزي فان قلت الحكم الظاهري الموجود قبل التجزي المقطوع
به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مستصحب فليس الشك ساريا قلنا نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان جاريا لا باعتبار كونه منضما الى الواقعي المشكوك
بالشك الساري فيه صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا
مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على ما زعمه من جريان الاستصحاب فان قلت استصحابنا اكثر موردا فيقدم قلنا استصحابنا
معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا شيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط او التبعيض
المنقدح باحد الامور الثلثة باطلة بالاجماع فيتعين احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير البدوي وخبر الثلثة او سقطها اما من الدليل
العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكره في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح الموجود عنده
وفي الواقع لا بالراجح نظره مدفوع بان تقديم اذا تم فليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا في الواقع عند المولى
غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستناد الى العقليات غالبا فان قلت يجوز ان ظنه على وهمه معادا
يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته قلنا الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه فان قلت
بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا فنسي ثم شكوا في اليوم في ان تكليفهم ح هو تكليف الامس او عزم التخيير لكان علمهم على
التكليف السابق قلنا بناؤهم لا نفهم ذلك لو عرض لهم حال التجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس فيحكمون بحكم الامس مضافا الى ان هذا لا
يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بما مر هنا من ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقائه على تقليد بعد موت
مجتهده للاستصحاب والحاصل ان الترديد التي ذكرتها في ابطال استصحاب تقليد المتجزي اتية هنا بعينها فان قلت يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة
مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حتى واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر
فصار مجتهدا قبل الظهر وقريبا منه فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت جوبه في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا قلنا يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي
ايضا بما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل
صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فالحق جريان استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم
الفرعي لكون شكه ساريا فينحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته كاستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم
عمل المتجزي بظنه بسلامة الدليل العقلي عن المعارض **المقام الثالث** في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفي المسئلة
فهو يعمل بالاصول الفقاهتية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من
قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك الاصول **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب فان قلت الاستصحاب
المعارض في المتسوي بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا قلنا هذا الذي ذكرنا ارجح للشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بعدم وجود
دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافه معه في المسئلة
الفرعية اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى
التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء تجويز عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهتية ان لم تدع القطع بوجود الاجماع المركب فلا
اقل من الظهور لعدم فصلهم الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم
تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح
المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتخيير ايضا وثبت لزوم عمله برايه مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي **المقام الرابع** في ان

اذا

ومن وجوب عمل المتجزي بالاصول الفقاهتية بعد الفحص عن حكم احد طرفي المسئلة

والمخطي مغفور وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطي فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وفيه ان
المجتهد في الصورتين يعاقب اضا ام اخطا ثم النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الاداء واصابة بكل
في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقعة

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وتجزء الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل
بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق فقدان
الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لا غير
لممارسته في الاصول الفقاهية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام
الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
ولا يقال عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فان لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما انجر اليه رايه لانه انما
على غير المجتهد لا يعمل برايه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برايه لانتفاء
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاولان فباطلان واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور اراء العلماء في لزوم التقليد عليه فيظهر
التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا انفع ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد في حق هذا الشخص معاضد
بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان
للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي تحصيلا نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ السهلة كما لو كان ممارسا
لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او نهاه جمع من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يراجع مآخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل
بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بما اجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد
لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص
متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب على ان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن
للشخص رتبة الاجتهاد ولو بجزء ما فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان
اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس مجتهدا اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه لا يجوز
للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال
وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ للذمة
قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول اما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حيوته فدار امره
بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد متجزي الحي فح وان لم يكن شيء منهما قدر امتيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق
والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رايه اقوى في نظر العامي من راي المتجزي فلا بد
من اخذه بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** لحيوة مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** الحيوة لا يوجب قوة الظن للعامي فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على
عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** لهم كلام اخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم
انما يفيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي براي المتجزي اقوى من راي المطلق اما لان للعامي خطا من العلم وان لم يصر برتبة الاجتهاد فيظن
بصحة الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمسئلة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق ايضا مع ذلك فيحصل الظن
براي المتجزي فح لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غير هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب
في صورة كون راي المطلق الميت راجحا في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب هذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى واقرب باصابة
الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المنقول الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فاقر رضوا به حكما فانه يدل على جواز
موافقة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يرافع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا فالمسئلة اصولية
لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد وان كان متجزيا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي
فيعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب في ان اول الظنين
نوعي والاخر شخصي فيقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المنسوب بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلد فيها
ويتم في غيره وهو جواز تقليد المتجزي بدوا بالاجماع المركب قلنا هذه الصورة مسلمة وكلامنا في صورة التجزي الغير المنسوب بالاطلاق والاجماع المركب لم
يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المنسوب بالاطلاق في المسائل التي قلد العامي فيها حال اطلاقه وما عداه لم يثبت فان

وجوب العمل بظنه وعدم جوازه

في عدم جواز تقليد المتجزي وجواز تقليد المجتهد المتجزي

فبين قائل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار حتى
العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما بطابقها اراء المجتهدين فيها واتفاقا او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا فجعل احكاما على طبقها

وقائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد

ثانيهم عرفوا ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا تراضوا به حكما كما ان مفهومه على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا تراضوا به حكما ويمكن رد الاستصحاب بانه فيما نحن
فيه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار مجتهدا اما ان يكون لدليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب
مضافا الى ان مدعى هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حالة قبل التجزي
خاصة وخلف الموضوع واما ان يكون الدليل الا على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم والا علمه
الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرط اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك
واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان الفرد الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعد غير ثابت فلا
استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في طهره مضافا الى ان
الاستصحاب في الحكم الشرعي الذي ادعته غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع بالغسل في غسل الجمعة الوجوب مثلا
وبعد التجزي يشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب او الحرمة كما انه شاك بعد التجزي فان قلت الحكم الظاهري الموجود قبل التجزي المقطوع
به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مستصحب فليس الشك ساريا قلنا نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان طاريا بالاعتبار اذ كان منضما الى الواقعي المشكوك
بالشك الساري في صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا
مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على زعمه من جريان الاستصحاب فان قلت استصحابنا اكثر موردا فيقدم قلنا استصحابنا
معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط والتبعيض
المنقدح باحتمالاته الثلثة باطلة بالاجماع فيتعين احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التجزي البحت وخبر الثلثة او سطها لما مر من الدليل
العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكره في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح المتوهم عنده
وفي الواقع لا بالراجح نظره مدفوع بان نقول تم اذا تم فليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا في الواقع عند المولى
غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلال العقلية غالبا فان قلت يجوز ان ظنه على وهمه من جهاد
يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته قلنا الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه فان قلت
بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا بشيء ثم شكوا في البقاء ان تكليفهم ح هو تكليف الامس ام غيره ام التخيير لكن علمهم على
التكليف السابق قلنا بناؤهم لا نفهم ذلك وعرضهم حال التجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس فيحكمون بحكم الامس مضافا الى ان هذا لا
يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بما مر هبك ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقائه على تقليده بعد موت
مجتهده للاستصحاب والحال ان الترديد التي ذكرتها في ابطال استصحاب تقليد المتجزي اتية هنا بعينها فان قلت يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة
مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حتى واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر
فصار مجتهدا قبل الظهر فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت جوبه في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا قلنا يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي
ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل
صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فالحق ح جريان استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم
الشرعي لكون شكه ساريا فينحصر الجواب عن الاستصحاب بما مضى كاستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم
عمل المتجزي بظنه بسلامة الدليل العقلي عن المعارض المقام الثالث في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفي المسئلة
فهو يعمل بالاصول الفقاهتية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه الاول ان كل من
قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك الاصول الثاني الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب فان قلت الاستصحاب
المعارض في المسبوق بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا قلنا هذا الذي ذكرناه ارجح للشهرة الثالث الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بعدم وجود
دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافه معه في المسئلة
الفرعية اما ان يكون تكليفه ح تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى
التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء تجويزهم عمله بهذا الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهتية ان لم يدع القطع بوجود الاجماع المركب فلا
اقل من الظهور لعدم تفصيلهم الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم
تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده موهوما والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح
المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد والتجزي ايضا وثبت لزوم عمله برايه مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي المقام الرابع في ان

وقد عرفت بطلان دليل لزوم التقليد

وقد جوز عمل المتجزي بالاصول الفقاهتية بعد الفحص عن حكم الواقعة المسئلة

اذا

والمخطي مقدر وهذا مذهب اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطي فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وفيه ان
المجتهد في الصورتين يثاب ايضا ام اخطا ثم النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الآراء واصابة بكل
في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقعة

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وتجزى الى العمل بالاصول الفقاهتية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل
بما استنبطه من الاحكام الفقاهتية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق نصا
الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهتية واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لا غير
لممارسته في الاصول الفقاهتية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهتية لما ذكرنا في المقام
الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا
ولا يقال عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما انجر اليه رايه لانه
على انه غير المجتهد لا يعمل برايه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برايه بالاتفاق
لكن لما كان احد المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم
او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاول فهو فاسد واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور اراء العلماء في لزوم التقليد عليه فيتعين
التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد في حق هذا الشخص معضد
بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر موردا **المقام الخامس** في انه لو كان
للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي تحصيلا نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ التي هي السهلة كما لو كان ممارسا
لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او نقل جمع من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يراجع مآخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل
بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بما اجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد
لسد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معضد بالشهرة لان هذا الشخص
متجزي بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب ان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجزي وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن
للشخص رتبة الاجتهاد ولو بجزء ما فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان
اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس مجتهدا اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه لا يجوز
للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتضيا تحصيل القطع بالامتثال
وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد
المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئ للذمة
قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول اما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حيوته فدار امره
بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد متجزي الحي فح وان لم يكن شيء منهما قدرا متيقنا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق
والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رايه اقوى في نظر العامي من راي المتجزي فلا بد
من اخذه بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** لا يجوز مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** الحجية لا توجب قوة الظن للعامي فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على
عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** لهم كلام اخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصرف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم
انه بقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي براي المتجزي اقوى من راي المطلق اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصر رتبة الاجتهاد فينظر
بصحة الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمسئلة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق ايضا مع ذلك فيحصل الظن
براي المتجزي فح لو قلد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من غير هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب
في صورة كون راي المطلق الميت راجحا في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب هذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى واقرب باصابة
الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المنقول الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فرضوا به حكما فانه يدل على جواز
موافقة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يرافع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلا في المسئلة اصولية
لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد ان كان متجزيا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي
فتعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب في ان اول الظنين
نوعي والاخر شخصي فيقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلد فيها
ويتم في غيره وهو جواز تقليد المتجزي بدوا بالاجماع المركب قلنا هذه الصورة مسلمة وكلامنا في صورة التجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم
يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلد العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت فان

في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه

في عدم جواز تقليد المتجزي

في جواز تقليد المجتهد المتجزي وعدمه

الواحدة ووحدة الموضوع الصرفة ليست من محل النزاع وان كان قد يظهر دخولها من فرض ثمرة النزاع في المقبلة وذلك لان الفنون في الاحكام الفرعية
ولانه لا يعقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض بين قول الامامية هنا بالتخطئة ونزاعهم في لفظ الالفاظ للامر النفس الامري والذهني والخارجي ثم
قد يقال ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاضافة

قلت نفرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المجتهد المصيب بالاطلاق حين الملاقاة واجتهد فيها بعد صيرورته مجتهدا فنقول ان المقلد العامي لو كان
في تلك المسئلة في زمان الملاقاة لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن
اجراؤه في المطلق الميت ايضا وان لم يقلده حال حيوته لكان صحيحا فيستصحب فلا بد في جميع الصور من تقليد الميت والمطلق الحي دون المجتهد اصلا اللهم الا ان يقال
بلزوم تقليد العامي للمجتهد في الصورة الاخيرة من الثلثة لوجهين الاول الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا اخذ بقول المجتهد في المسئلة الفرعية فهو اما
مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فيها تكليفا بما لا يطاق او بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المجتهد الحي فهو المط او بتقليد الميت المط ابتداء فهو
مرجح في نظره بالنسبة الى قول المجتهد بالفرض فلا بد له من تقليد المجتهد ح لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب فلب الاجماع وان امكن
لكن اجماعنا ارجح لاعتضاده بالشهرة بما ورد من ان من عرف شيئا اه فان قلت ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وارد هنا
قلنا ليس لا نرى بل المفروض ان الظن في جانب المجتهد ايضا شخصي اذ المفروض ظن العامي برايه في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي
الحاصل من النص والشهرة فح يحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي الثاني الاستصحاب المتقدم فيمن صار مجتهدا بعد كونه مطلقا فان قلت
ان اردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلد حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اردت استصحاب صحة التقليد الفرضي التعليقي فقد مر فيه
خدشات قلنا المراد الاخير قولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلوم مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة
على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب تعلق على وجوده وهكذا فقولك انه يمكن القلب مدفوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول
في المقام على عدم جواز تقليد الميت بدوا واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس في قبال الحي وهل للمجتهد القضاء ورفع الخصومة لا وجه لهما اقوى
الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير ابتداء والاستصحاب في المطلق الذي صار مجتهدا ولاولوية القطعية فتم ولدلالة منطوق النص
الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما واما رائحة من اشتمالها بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير ابتداء فانما هو من باب الملازمة
لا من باب المنطوق وعلى الحكومة ايضا لا وجوه ثالثها الجواز انكالا له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والا فلا لكن ظاهر كلماتهم
واطلاقاتهم من ان المجتهد يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسائل الحكومية كما امر والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان
النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها التساوي وبعد كون المجتهد مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهره الكشف عن
اكتفائهم عنه بحكمهم بجواز عمله برايه تقليدا للغير ابتداء والظ وجود الاجماع المركب على جواز الحكومة من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان
مطلقا ثم صار مجتهدا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال الاطلاق لزم عليه العمل بمقتضى رايه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع
المركب فان قلت لو كان المجتهد مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكون
وجوده باضابطة للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية مادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم
من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان فان قلت ليس ذكر شرط الامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما قلنا اولا انه غير
واقع ومجرد فرض ولم نر وقوعه في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام فان
قلت يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من كلام ذلك قلنا كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة
الدلالة لا المراد فقط الا ان يقول انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم اقول فيه انا قلنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة المذكورات
وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفنا المذكورات فلا نفض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق راجعة الكتب المؤلفة وتعلمها ومعرفة
اصطلاحاتها ام يكفي الملكة بان يكون الشخص فصيحا العرب الذين جعلوا العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول
وغيرهما بعد علمهم بلبهما وبان ما يسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم مدخلية خصوصية الاصطلاحات
والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على اشتراطه لا يدل على ازيد من ذلك فلا يبقى ان العربي الفي يمكنه معرفة
مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد كما هو الظاهر المنصرف وتقتضيه قاعدة الاشتغال ام يجوز
معرفتها تقليدا وجهان والحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد لتاجر الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد
مجزيا لكان التقليد مجزيا حذرا من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجوب التكليف واذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن
الاجتهاد مجزيا لكان اجتهاد من يريد تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير ابتداء ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم
العسر ولزوم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فمن عمره ح لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها ففي التكليف بالاجتهاد العسر
التكليف بما لا يطاق وانكان مكلفا بالاجتهاد في الفقه ايضا او تحصيل الاحكام ان لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد المعرفة
بطريق تعلم لسانهم او كونه من اهل اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له

في جواز تقليد العامي للمجتهد وعدمه

في شرائط الاجتهاد المطلق

وقال

وفيهما نظر وان كان المدعى حقا وامكن تتميمه بنظر آخر ثم الصواب بطلان التصويب لتبعية الاحكام للصفات من غير مدخلية العلم والجهل وللزوم
الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنه دون غيره ولبناء العقلاء والاجماع محققا
ومنقولا ولظاهر الآيات الثلاث ومن لم يحكم بما انزل الله

والحال ان المفروض ذلك فالتقليد في هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال وهل يشترط للمقلد حصول
الظن الشخصي ام النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق ان الاخير خلاف الاجماع وخلاف الظاهر من العمل بما وراء العلم وان ظن الشخصي غير لازم بل يكفي الظن
النوعي اي الظن الطبيعي وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان عدا غير الظن للاصل ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي وان كان
الظن الغير المعتبر على خلافه فهي مستندة الى الادلة الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلي وبسببه يصير ظنا مطلقا من تلك الجهة و
لا نسلم جواز التعدي الى سائر الظنون ايضا في باب العربية كالعمل بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع
القطعي وبناء العقلاء واما النقلي فهو اباحة بتبيين محله بالدليل العقلي ان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف
وهذا الظن الطبيعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبيعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية
وحكمنا بكفاية الظن الطبيعي انما هو اذا لم يكن المدرك والمأخذ في ايدينا واما اذا كان المدرك شخصا كما لو عملنا باخذهم المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد
ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام انما يجدي اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبيعي حجة في الفرعي وح لا بد له من الفحص لاجل
حصول ظن اقوى ومثل ذلك ما لو اختلف اهل اللغة اختلافا شديدا او ذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا لكون المدرك في البدع لا دليل على
جواز الاكتفاء بقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والفحص وهل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بها بقدر الحاجة في الفاظ
الكتاب والسنة لا من وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم ما يقضي به الحاجة فيه الكتاب والسنة
الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا التتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلاف فما لا يفي بخلاف الاجماع او عدم الخلاف فلا بد
له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند
الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط في الاحتياج اليها يحصل بذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم الفعلي مستلزم للتكليف بما لا يطاق
او للعسر او لتعطيل الاحكام والكل باطل ومنها معرفة علم الكلام لان الاجتهاد هو ملكة يحصل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد
بان حكم الله تعالى كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وصدق
الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب عمدا او سهوا وبامامة الائمة ع اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم ع فاذا لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له
الاعتقاد بالحكم من سنتهم فان قلت يمكن عدم الاقرار بامامتهم ع مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما بعض العامة يعتقد بحسن ايمننا
قلنا ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد
في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له بتحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد
بل بعضها كما اشرنا وما يقال من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين وبقول ان هذا الدين
لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن وتاب وعلمنا باستفراغ وسعه صح عمله بذلك وتقليد الغير ايضا فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد
او ملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا مع ما ذكرناه وهذا بديهي نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد
بالحكم والحال ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل او يكفي التقليد فيها يأتي اليهما الاشارة
وبعد ذلك هل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه واضح
ومنها معرفة علم الرجال لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعتبرة واعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي
فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص فالقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجيته اذا حصل الوثوق والاعتقاد
بالرواية والقول بالحجية من تلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتقاد عليه هو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف بعلم الرجال سواء كان هذا القائل
بحجية ما عدا الضعاف اذا خص من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال ليعرف ما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد
الظن ولا ريب في ان الخبر اذا لوحظ مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منه الظن واذا لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح والاخر
ضعيف رواته كذا يوجب حصول الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع
الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ ظن وبعد الرجوع الى علم الرجال
قد لا يحصل الظن بل ينفي به وقد يحصل وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن الرجوع الى علم الرجال اما لتحصيل
الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر بان يكون مذهبه حجية ما كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا فهذا القائل
ايضا يلزمه الرجوع الى علم الرجال اذ قد نعلم قطعية الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال لتكفله بيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال
هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من غير حاجة الى علم الرجال صح له القول بعد الاحتياج اليه لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن

الكلام في حجية الظن النوعي على الاحكام

في شرائط الاجتهاد

عمل الظن النوعي بالرجوع الى علم الرجال

والنص النبوي المشهور الذي جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا وينبغي تنزيله على الفحص الزائد المستحب لا على القدر الواجب حتى لا ينافي قواعد العدل
والنصوص الدالة على ان له تع في كل واقعة حكما ويحدث نهج البلاغة وتظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقليا الا
ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تفرض ثمرة النزاع ايضا

اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال
ثم اعلم ان بعض الاخبار بين اورد واعلى الاحتياج بعلم الرجال مشكوكا منها ان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج
بعد ذلك الى علم الرجال ووجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعة الاف وستة الاف والمشايخ الثلثة شكر الله
مساعيهم قد اجمعوا الاصول واطرحوا ما هو محتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة وانتخبوا من تلك
الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة
عن قطعية الصدور او شهادتهم على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في الكتاب الا ما افتي
به واحكم بصحته وحجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول كتابه مخاطبا من سئله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع
فنون علم الدين والعمل به بالاثر الصحيح عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سئلت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به
من الاخبار فهو صحيح ومنه انه لا يدل تصحيح هولاء على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم
ويشهد بما ذكرنا ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به ثم
ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وبما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه
بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب كمفهومه المخالف من القطع ويشهد قولهم في حق
جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعبارة من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب
القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطا في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطا سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع
قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدل والافقه عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر بذلك ايضا عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا
قطعياتهم لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدور الكل سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار
واختلاطها نعلم علما اجماليا بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو
والخطا في الجملة للمشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم الحذر وسلمنا
عدم الظن لكنه محتمل بالاحتمال المساوي فيلزم الحذر ولهم شبهات كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال كفاية معرفته لبيان من يرجع اليه في المراجعة نصوص كتب
الرجال لا كون لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بوسيلة تفصيلها الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال
بطريق الاجتهاد كان يقينا للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في التعلم وهل يجوز له الاجتهاد او الاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما
وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفايته تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر وتعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال
يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل
الدافع للاصل ثم انه يكفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة حال الرواة الذي ليس من رواة الاخبار الفروع كما هو
ويكفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لا يكاد يحصل الا به
ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمرجعية القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز
امثاله عند التعارض وشروط ادلة مسئلة الصحيح الاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض او مع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج
والتخصيص والنسخ وغير ذلك ايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شان كل احد فلا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد
ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو
دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب الذي صنفه الشيخ الاجل صاحب الحدائق مقدمة لكتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون
ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان
اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي وللاجماع والسيرة ان الماخذ والمباني موجودة في ايدينا فلا وجه للتقليد
وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا متناهي فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى
فروضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر وتكليف بما لا يطاق او تعطيل للاحكام بل يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالبا بل
دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال
والفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتميزه عرفي شده لا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه الفقيه
بل في كل علم وهل يكفي التلمذ لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع

في ايراد بعض الاخبار على من اشترط العلم بعلم الرجال

ومنها معرفة علم الاصول

لقواعد

في جواز القدوة بمن ينافي رأيه رأي المأموم وعدمه وفي انفاذ حكم حاكم آخر وعدمه وفيها كلام **أصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رأي

رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء والاولوية الداعية للاستصحاب والاحوط تقليده في رأيه الثاني لا تقليد غيره وان اقتضى جوازه استصحاب التخيير

الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة العمل برأي

الى القواعد المنطقية فيلزمه تلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا ترى ان معرفة العربية موقوفة على الميزان بل معرفة قواعده توقف عليه ايضا ومع ذلك يتعلمون العربية ثم يشرعون في المنطق وهل يكفي التقليد ام لا بد من الاخبار الحق الاخير بوجود المدرك في اليد فلا بد من معرفة صحة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات ليحترز عن مخالفتها ولا يمكن في زماننا غالبا الا بمراجعة كتب الفقه وفيه انه ان اراد ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الفساد وان اراد وجود ملكة العلم بمواقع الاجماعات فمثل الشرط غير محتاج اليه بعد اشتراط ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات مما هو لازم المذكورات سابقا **ومنها** على افهام آيات الاحكام وتتبع مواردها وتمييزها من غيرها وقيل انها خمسمائة آية تقريبا والقاعدة انحصارها فيما ذكر من حيث هو وان كل ما يمكن فيه استخراج حكم من الآيات الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج مطابقة ام تضمنا ام التزاما بالمساواة وفيه ان هذا الشرط كسابقه ملازمة مع ما سبق من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكرها **ومنها** ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الانتقال بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلا في اي باب ذكر وانه مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فاذا اراد الاجتهاد فعلا في مسئلة الطهارة او في مسئلة منها لم يكف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كحديث المصلي او ثوبه فلا بد له من الرجوع الى كتاب الطهارة العلة يقف على معارض او مضاد هذا في الفعلي اما في الملكة فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب آخر وان لم يقف فعلا بل يكفي له الانس بحيث يطلع على المظان من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لا يلازم الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها** ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول فربما يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات ولا يقتدر من ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تفرقه من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن ضده مثلا وميز تلك الموارد بمجرد سماع نواعمها فهو بحيث كلما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على مسئلة الاستصحاب او مقدمة الواجب واجتماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل في شيء من الصور بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق اي قوة استنباط الحكم الفرعي الواقعي من الادلة شيء يحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكروا وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار على غيره ما يظن صدور الفصيح من المعصوم فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي لا يكون الا لهذا العلم وفيه ان الائمة عليهم السلام كانوا يتكلمون في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عدمه منهم بمقتضى تكلمهم مع الناس لا يبان ولعله فلا يحصل الظن بعد كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل من تلك مرتبة ثانية لا تصدر من غير المعصوم لبعض ادعية السجاد وغيره الى غير ذلك من المراتب وغير الفصيح ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعد صدوره من المعصوم فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير نحكم بتقديم الفصيح لظن عدم صدوره من غير المعصوم واما المتوسطان من الطرفين لو تعارضا فلا نحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان ذلك القسم الذي قلنا من الفصيح انما يقع غالبا في الخطب والادعية ونحوهما وقلما يوجد مثل ذلك في اخبار الفروع فلا حاجة اذن في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلثة لعدم الحاجة اليها في الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجد لا يحتاج في ادراكها الى تعلم علوم الثلثة بل يفهمها كل احد **ومنها** ان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا يلبد لا ينقض بالدقيق ويميل الى كل ناطق وناعق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما رجحه وبرضيه وذلك لان تبدل الرأي عند تجدد النظر ربما يكون ظنا لخطأ فانتقل بما ورد عليه من المسائل **ومنها** ان لا يكون بحاثا يحب البحث وهو مرض قد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة والمباهاة الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى فيه الاستقامة على الحق واياك والمكالمة معه يقرب منه كونه تجوجا عنودا فاذا تكلم بشيء عقله في باب النظر او لاجل شهرته فيلج ويكابر ويصر على الخطأ وربما يتمسك بشيء هو اهون من بيت العنكبوت وفيه ان هذا ليس من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد عليه منها عدا عوجاج سليقته **ومنها** ان لا يكون مستبدا بالرأي في خاطره بل في خاطره كمالية ايضا من الجهل جبلة الانسان وفيه نظر لان ذلك لا ينافي تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافي الاعتماد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك فربما يجعل ذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لا تنسه بذلك فان الانس يجعل طريقة اثرا ثابتا ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والرياضيات ونحوهما فان طريقة فهم تلك العلوم مباينة لفهم الفقه **ومنها** ان لا يكون جريئا على الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدي المذهب الى الذل والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق وفيه نظر واضح ثم اعلم ان ما جعلنا شرطا انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فاغلب المذكورات ليست الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد المطلق لا تقوم الا بتلك الملكات ولا يحصل وجودها الا بها عدا علم الكلام فانه من الامور الخارجة عن مقومات قوة الاستنباط وان لم يمكن وجود ما يتوقف وجوده عليه الا بها ثم خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها فمدخلية ما سوى علم الكلام في ملكة الاجتهاد

غيره التي كانت حين اختياره تقليدا قبل رجوعه وليس عليه اعلام الناس بتجدد رايه للاصل ولو علم المأمور اجماعا لا برجوع مجتهده عن بعض
فتاويه فهي اعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه **اصل** الحكم دفع المجتهد بمقتضى رايه الخصومة بين الناس ولو فتوة فيما يتعلق بامر
معاشهم بصيغة اخبار ام انشاء وربما ينتقض عكسا بالشهادة على شرب الخمر

كمدخلية الركوع والسجود في الصلوة فجعلها شرطا خارجية عن الماهية لا وجودية ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة مسائل
الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه
يكفي لتحقق الاجتهاد توسط صم للرؤية وانظر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل
بما ورد في المضطر لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك المعرفة من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب لمعرفة القران مثلا والمرض المبيح للافطار و
نحوهما فان شان الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات الصرفة لا معرفة نفس تلك المعرفة فمعرفة تلك الموضوعات عامة من المكملات **ومنها** معرفة بعض
مسائل الهندسة مثل لو باع بشكل العروس وظهر الوجه فقد **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به
المجهول لا فان شان الفقيه فيما سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة الا نصف العمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يحكم بان افراد العمل
على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما ذكر انما هو شرائط الاجتهاد المطلق واما التجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور ام لا الحق الاخير بل لا للتجزي لا بد من معرفة
ما يتوقف عليه له فيه من ملكة مسائل الفقه فقد يكون الدليل عقليا ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام فاعد الائمة به والاصول
والمنطق فهي لازمة **ضابطة** المجهول على حد معذورية الجاهل بالعبادة مطلقا وللاربيلي ره فقيل بين ما طابق الواقع من العمل فهو
معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور اذا علم المطابقة وغير معذور اذا لم يعلم المطابقة ويحتمل ان يكون
المراد انه غير معذور ان علم عدم المطابقة ومعذور ان لم يعلم بعدم المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور والمقصر فلا من غير فرق بين
المطابق للواقع والمخالف وتنقيح الكلام برسم مقدمات **الاولى** في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذورية الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي
ام الوضعي اي الصحة والفساد ام كليهما فالحق ان النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح من عنوان
بعضهم كون النزاع في الوضع حيث قال هل الجاهل تصح عبادته ام تفسد موضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنوان بعضهم بلفظ معذور
وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فينكشف هذا عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظهور الكلام الاول في كون النزاع في الحكم
الوضعي اشد من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعلهم نزاعين احدهما في الوضع والاخر
في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مما لا يستقر
الخاصل لنا من غلبة اتحاد محل النزاع العملي في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع كل سوى الاخير **الثاني** انهم قالوا بتبدل
الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحة والا فلا ولا يشترط فيها القربة
والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي يجري الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لاتفاقهم فيها عند وجود احد المسائل واشتباهها
فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك
في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يتعد القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي ره معنى
فانه تفصيل على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري
هنا ليس هو العمل المطابق بل التطابق قهري ومن باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك لكان
اثما لكان اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابق فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم
المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل
النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر فقوله لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان
هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء ولا اقل من لزومه مقدمة والاخر الاتيان بالعمل المأمور
به ونزاع العمل في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المأمور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق ام لا و
الكلام في حصول اثم للعمل جهل فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بما امر
به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم انما يعمله هو راي مجتهده فيكون عبادته صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم
يطابق فعليه اثمان احدهما لترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المسبب عن اختياره **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثاني وهو العمل لا مطلقا
وان كان الاثم في الجملة اتفاقي فقولك مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غاية ما في الباب بطلان هذا الدليل فالاولان يريدان ما ذكرنا من كون
النزاع في الوضع لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات حكم الوضعي وذلك من باب المبادي و
الاستلزام لا ان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المقتضي القاصر والمقصر او كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون
النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر فيمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي

في محل النزاع

في تحرير محل النزاع

في كون النزاع في القاصر والمقصر معا

والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الخصوص ولو عرف بانه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب لكان اولى والفتوى
اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد يشبه الحكم والفتوى كما في قصة زوجتي في سفينا والمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي
عن مورد النص وعدمه اقول ومع الشك فالاصل جعله من باب الحكومة

الاجزاء والعلم بالوجه ليس شرطا للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات اعتباره صحيحة مطلقا ويمكن القول بعدم المعذورية مطلقا لاشتراط العلم بالوجه
او هو مفضي الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه في المطابق فصحيح حتى في القصر والى عدم
اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر وكذا يمكن القول بعدم معذورية القصر مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره
بان نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع بعد اشتراط العلم بالوجه في اقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية مطلقا فلا دليل عليه فينطبق ما
ذكرنا من كون النزاع في الوضع على القاصر والمقصر وبعد ما عرفت امكان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع نقول ان
النزاع بعنوانهما لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوانات وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم باصل المطلوبية والرجحان
بان يعلم الجنس ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق الشمول لاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل **المقدمة الثانية**
قد عرفت جواز تعلم المسائل كتابا وسنة وبناء من العقلاء ومقدمة وهل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية ام لا مقتضى
الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيتعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يقال
ان الاصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده فينسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** الاصل لا يجري في حق
القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان اريد اجراء الاصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه واتى به فهو فاسد
لحصول البراءة اليقينية منه وان اريد اجراءه بالنسبة الى التكليف الواقعي التخييري في حالة القصور فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا بما لا يطاق وان اريد
اجراءه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل براءة ذمته عنه فلا معنى للقول
بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات وانحاء
حكم الله الواقعي في حق العالم وانحاء تكليف المشافه والغائب والمعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المتحدة اولا اما تنجيزا واما
تعليقا وبدلية شيء آخر عنها لا بدلها من دليل عقلي كما في القاصر حين قصوره او جعلي من الشارع كما في مستحبي الصلاة فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت
اجمالا والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم الواقع فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط
ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد
ارتفاع القصور والاصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن
الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممكنا لا يتمكن من التعلم
لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من لم يتمكن من الاخذ بغير اختياره فاما لاجل عدم التفاته الى وجوب تجتهد ومقلد
وان الناس صنفان او لاجل عدم التفاته الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد عدم علمه بجواز العمل باحد القسمين من الاخذ وان التفت الى وجوب تجتهد
ومقلد واما لاجل التفاته الى كل ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة مقامات
المقام الاول في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الحاصل بالجنس والفصل اذا كان قاصرا وعلم مطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت ام لا يلزم
عليه الاعادة الحق الاخير وان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء فلو ورد المولى اوامر ونواهي تعبديا واثبتها في طومار ولم يعتبد بالعمل بما في الطومار
وامرهم باخذ ما فيه منه نفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العمل بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم به كاف شرط لصحة العمل فوجد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم
تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمامور به بنحو ولي به واطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة من
الطومار وعمله مطابقا له بعد نفسه ممتثلا ولم يلتزم بالاعادة وبنى امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا عليه لا شرطا فان قلت
انا حكمنا بان الاصل فيما شك في شرطيته للعبادة هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف يدعى هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية قلنا انا قد
قلنا ان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة
لانهم مع شكهم يحكمون بعدم الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد
وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فمقتضى ذلك الا تأتي بالمامور به الواقعي الا بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه
بعلم المكلف وجهله ولا يمكن حصول الامتثال ويؤيد المختار بعض النصوص مثل ما ورد من ان عمار اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كذلك يتمرغ الحمار وبجزئه الاخير يدل
على الصحة عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير ظاهرا حال عمار عدم التقصير كما ان ظاهر حال براء الذي يأتي عدم التقصير والا لم يمدح فقوله افلا
صنعت كذا ظاهر في انه لو كان قد صنع كذا كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث نظر بالما وصلى هذا ممدوحا مع انه لم يأخذ من الشارع
وهذا الاخير يكون شاهدا اذا كان المراد بالتطهير العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج عن بحث العبادات وعما نحن فيه وانما

في كفاية الموافقة الاتفاقية في العبادات وعدمها

في ان اعادة العالم القصر على الجاهل وعدمه

أصل اذا حكم الحاكم في واقعة خاصة فمقتضى قاعدة التخطئة واصالة الفساد واطلاق ادلة المسئلة الفرعية جواز نقض حاكم اخر اياه وجواز نقضه حكم نفسه اذا تجدد رايه ظانا بطلان رايه الاول او قاطعا الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عدم نقض الحاكم الاخر وكذا عدم نقضه حكمه السابق اذا ظن بطلانه بتجدد رايه لا اطلاق

جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب او السنة او الاجماع فشيء منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل انكاره اشتراط العلم بالوجه فتعبادة هذا الجاهل لكن بنا العقلاء وارد عليه واما انه مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به ففيه ان المفروض ان المكلف الجاهل القاصر فليس مكلفا بتحصيل العلم حتى يقتضي النهي عن الضد او عدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن باحتمال المطلوبية لا بنحو بصورة العلم واما ان المامور به هو الفعل ولم يأت به مطابقا فيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعد المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم المؤيد باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية وبطحكاية عما يجزيها الاول بل الاخر فيرد الظ من قوله افلا صنعت كذا ان المعذورية عند المطابقة وعدمها عند العدم وما نقل على الاتفاق على خراج القاصر عن النزاع وانه معذور مط بالضرورة وان النزاع في المقصر فهو غير ثابت لنا مضافا في وجوب الاعادة الى بنا العقلاء والى الدليل المذكور انفا من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم بعد المطابقة عالم اجتهادا انه لم يات بالمط فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه حتى اذا علم بالمطابقة من بنا العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم انه كان مامورا بالعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والمؤيد بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا يحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية ايضا فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على الاخذ من المجتهد واجب اخر لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم طرا انما هي لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه بمجرد ظنه بان المط كذا يتحقق له القربة فتدبر واما المقصر العالم بعد المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبنا العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبنا العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة لزوم اعادة القاصر حتى بل الظ انه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضا على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو في خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضا عليه كما لا اعادة للاصل فان القضا يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضا فيه مع بنا العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمط الواقعي فلا حاجة للتدارك ولا يشمله ادلة قضا الفائتة اذ لا فوت واما في صورة العلم بعد المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضا كما عليه الاعادة لشمول الفوات له واما في صورة الشك بعد خروج الوقت فلا قضا للاصل وعدم شمول الفوات لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضا على القاصر ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضا لما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فقضى لما ذكر كما في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضا على القاصر وجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فقضى ايضا تصديق الفواح بان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضا لانه انما كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يتجدد الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضا سليما عن المعارض نعم لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكان عليه الاعادة في الوقت وتركها فهو تارك للامر الظاهري الثانوي ويصدق فوت ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضا الفائتة فيجب عليه القضا وهذه الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فح يحكم بانه لا قضا عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري الناشي عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب القضا الفائتة والحاصل ان المقصر ان كان بسبب علمه ولا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب جهله مامور في الوقت بتحصيل المامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم التفاته الى المطابقة وعدمها وقد مر انه عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور به الواقعي ظاهرا للاصل فذلك المقصر في الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشي عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يأت بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيتوجه اليه قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن في الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب واما ما كان معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** في التكليف بالقضا في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر لان الالزام بقضا الجاهل عسر حرج للناس في اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص في اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادات فتكليفه بقضا صلوته ايام عمره حرج عليه فلو لم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعية سند بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضا اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضا يشمل صورة العسر وغيرها ودليل العسر نفي القضا وغيره مما فيه عسر فاذا ثبت عدم وجوب القضا في بعض الفروض ثبت مط للاجماع المركب **فان قلت** كما ان دليل العسر مخير بقطعية سند بعض ادلته كذا دليل القضا مخير بالشهرة فلا مرجح في البين واذا فقد المرجح امكن قلت الاجماع المركب باثبات وجوب القضا في مورد عدم العسر وتيمم معا

في ان الجاهل القاصر اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت فالاعادة عليه وعدمه

في ان القضا على القاصر بعد خروج الوقت وعدمه

في التعارض بين ادلة القضا وادلة نفي العسر والحرج

منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولة
سليمة عن المعارض والتفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات **اصل** اذا اجتهد المجتهد في العبادة كطهارة القليل الملاقي
للنجاسة وعدد وجوب السورة في الصلوة وعمل هو ومقلده برهنه

بالاجماع المركب فتعارضا وتساقطا وبقي ما عدا لزوم القضا سليما عن المعارض قلنا اولا انه لا عسر اذ نحن قلنا بانه لو طابق
الواقع لم يكن عليه قضا قاصرا ومقصرا وقلنا يكون عمله لا يطابق رايا من ان المجتهد فهو بالتخيير في تقليد ايهم شا فكل رايا يطابق عمله اخذه ومجتهد
يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية الجاهل مطلقا قاصرا ومقصرا مطابقا ام لا فح لا يوجد عسر **فان قلت** انا قلت سابقا انه لا
قائل بالمعذورية مطلقا وان الظ انه لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظ وجود القائل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا
بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع في المقصر فنفرض مقصرا اخر يحصل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو يكلف بالصلوة ولا بد ان
يكون ح معذورا غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا كان المقصر في هذا الفرض معذورا فيما عدا
معذورا ايضا بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر والقاصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون نقض بل المشهور قائلا بمعذورية
المقصر مطلقا **فان قلت** يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وفيما عدا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب مقدم
لانه لا معنى لعد المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر باختياره اذ يلزم ح مخالفة العقل القاطع
فلا بد ان يقول باجماعنا المركب لا غير فتا وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان خطا القضا مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم ورود
هذا عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضا على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصل الاشتغال بالحكم الواقعي التعليقي فانه اذا خرج
الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى يرتفع عند العمل الحكم المورد الواقعي
كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي الاصل بقا حتى في حق القاصر واما في المقصر فبالنسبة الى
الظاهري بالقطع كما بينا في بحث الفوت بعد الحكم بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيبقى عليه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر قد
فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة قضاها بالنص فلا احسن الحكم بالقضا ايضا عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا فتبقى الكلام
في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله الواقعي وعدم احتماله الخلاف قاصرا او مقصرا ليس عليه شيء اصلا من الاثم وغيره حين جزمه وان كان
قبله مقصرا لان العلم حجة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجري على حجية العلم ثم ان الجاهل الاتي بالعمل على وجه الاحتمال
في المطابقة الواقعية او الوهم حكمه ما ذا الحق انه مثل المقصر والقاصر الظان المعتقد بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضا في الجهل بالمطابقة
والعلم بها او بعدمها وما مر سابقا من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد مندفع بانه يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء
على التسامح في ادلة السنن في انهم ياتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض المقصر وهو اخر التحصيل العلم الى اخر زمنه
الامكان ففي اخر الوقت يلزم عليه العمل جدا بقدر ما علمه وهو في ذلك العمل معذور لا يح ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فهو غير
مكلف بالاعادة حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب ولا يمكن له القلب ايضا لما مر من لزوم مخالفة
العقل القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مطلقا قلنا ان هذا مبني على القول بان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وان الامر يقتضي الاجزاء مطلقا ونحن لا نقول
بشيء منهما ثم ان الكلام الى هنا انما كان في الحكم الوضعي وظهر ان الحق هو التفصيل بين معلوم المطابقة في الحكم بالمعذورية مطلقا اعادة وقضا قاصرا ومقصرا
واما من حيث الحكم التكليفي فهل هما اثمان ام المقصر اثم دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل عليحدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة العبادة
به وعدم اشتراطه وانما الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمامور به الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع ظنا اثم في الواقع علما ام لا من جهة ترك
تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع علما ام لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه
اثمان احدهما لما ذكر والاخر لترك المامور به الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين **فان قلت** القران في المقصرين مصادفة الواقع من باب الاتفاق
وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية للزوم الجبر فيما لو اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الاخر عنه
مع مساواتهما في الاعمال الاختيارية فتعاقب احدهما واثابة الاخر جبر وظلم فلا بد اما من عقابهما واثابتهما **قلنا** هكذا زعم الفاضل القمي ويرد عليه
نقض وحل اما النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة وان العقاب انما هو على ترك المامور به الواقعي ففي مثل الصلوة الى
الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والمقدمات لا يعاقب
بها خطا الشارع مطلقا وبجميع اقسامها ولازم ذلك ان الاتي باحد الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لا مثاب ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بتلك
المصادفة ولم ياتي بباقي الجهات فلو صلى الى جهة ولم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذي المقدمة وهو الصلوة الى القبلة كما انه لو صادف تلك الصورة لكان مثابا
من جهة الاتيان بالمطلوب النفس الامري وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان لازم ذلك القول انه لو لم يكلف بصلوتين الى جهتين صادف صلوة
احدهما القبلة دون الاخر من باب الاتفاق لكان المصادف للواقع مثابا دون الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدل هنا ويلزم فيما
نحن فيه على القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثرة فلم لم يقل احد ان ذلك خلاف قواعد العدل واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المقصرين

وجود القائل بالمعذورية مطلقا

ح نقول بالنسبة الى الاول الواقعي التعليقي

وحكمه في العامل بالاحتمال وعلمه في الوهم

قضا قاصرا ومقصرا وعلمه المعذورية مطلقا اعادة وقضا

من الزمان ثم تبدل رأيه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الرأي ان كان اثرها باقيا كما لو كان باقيا على وضوئه السابق الذي كان بالقليل الملاقي للنجاسة لم يجز له البناء في الاعمال الاتية على العمل السابق فلا يصلي بعد تجدد الرأي بذلك الوضوء بل يطهر ماء آخر ويجدد الوضوء وهكذا وذلك للاجماع

وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة الاتفاق

من حيث انها فعلها اختيارية وان لم يكن الاصابة وعدمها اختياريا ولا شك في ان الامر لو قال لعبده اني اطلب منكم الشيء الفلاني واثيب على اتيانه الواقعي واعاقب على تركه النفس الامري واما ارادة المقدمات ولا اوجبها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عفا متعلق على تركه مطلوبي هذا باي نحو كان وثوابي يتعلق بفعلها فاي طريق كان اتيانه وان الامتثال وعدمه عنده بدو مدار الاتيان وعدمه في الواقع فمن اتى به فهو ممتثل ومن لم يأت فهو عاص ومعاقب فامر مطلوبي هو وجود اصل المطلوب في الخارج فلا يجب في انه يجوز اتيانه من اتى بالمطلوب كما قال من ان المدار على اتيان المطلوب في الواقع ويجوز عقاب من لم يأت به مع قدرته على الاتيان وانكار عدم مصادفة الواقع بضرب من الاتفاق اذ عليه ان يأتي بشيء يتيقن بعد تأمله علم ان المطلوب نفس الشيء يحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال اني اعاقب على ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصاب الا ان المولى قال من اصاب بالواقع فقد امتثل باي نحو كان ولا ريب ضلهما كليهما الخيار في جنب احدهما على الاتيان وبقاء الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختياريا لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتأمل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب واتى بالجنس اي باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا وفيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بالوجه اي بالفصل ام لا **الثانية** ان صحة العبادة مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في باديء النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب انكار شرطا لكان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل في المرحلة الاولى بضم الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراك لكن لما كان الحكم بالوجوب بضم الاجماع موقوفا على اعمال اصالة الاشتراك في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة ليتطبق على المذهبين في اجراء الاصل ويحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه موارد **الاول** الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحيث المتعلق يفيد العموم اي كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو الظاهر فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر هنا مطلق اهل العلم فيشمل المجتهد ومنصوص الامام فيتم في نائبه بالاجماع المركب **الثاني** ان تميز الواجب عن المندوب قد يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاقتصار على القدر الواجب فح لا بد من التميز وبتم الوجوب في غير تلك الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب ايضا بان يقال لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الحرج والمرج وان قلنا بانه يجتزأ عند الضيق اي جزءا وجوبا والاخر ندبا فثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك القدر كاف في التأمل **الثالث** الشهرة لان المسئلة فرعية واما الكلام في المسئلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل يراجع فان طابق فمغتفر وان لا فلا فهو كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل ومن جهة الاولوية القطعية بالنسبة الى القاصر والمقصر الجاهلين بالجهل المسامح الصرف وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية في الجاهل الصرف قال بها هنا ايضا **المقام الخامس** في ان المعاملات المتعلقة بها العبادات التي لا تشترط القربة فيها كسترة العورة او بالجهة المكان ونحوهما هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادة لما مر فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وصدرت منه صدورا اتفاقيا لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فانه ان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة او بلا شعور لم يضر في الامتثال باصل العبادة المتقرب بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاجماعات التي ليست بحيث يحتاج اليها دائما بل قد يتفق لحيانا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما تعم به البلوى كاحكام الشك وبين غيرها من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في القسم الاول لا الاخير للاجماع على عدم لزوم تحصيل علمه بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم به الكفاية بها وللزوم العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد للاجماع على لزوم تحصيل العلم على كل احد في المسائل التي تعم بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لما مر من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل فلحق عدم الاشتراط حتى في الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا فان بنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقة الواقع كانت صحيحة فالحكم هنا حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شكه في الوكيفية وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالوكيفية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل واذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون هذا الشخص مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم

في صحة عبادة من كان جاهلا بالوجوب وعدمها

في اشتراط صحة العبادة بالعلم بما يتعلق بها العبادة وتحقيق

الاخذ

نعم ليس عليه وعلى مقلديه فيما مضى من الصلوة والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء حذرا من هتك الشريعة وللسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية
وادلة العسر الا اذا قطع بفساد رايه السابق فيعيد ويقضي واما في المعاملات فاذا عامل هو او مقلده وكان تزوج بالمرتضعة معه عشر رضعات ثم تبدل رايه فمقتضى

الاجماع المنقول والتخطئة واصل الفساد وتبا العقلاء واطلاق

بطرة صنا الكلام في الاختلاف الواقع بين العامة في التخطئة والتصويب والتصويب

الاخذ من المجتهد لتقصيره وتوهم ان الاخذ منه كالاخذ من النبي وامامي جواز الاخذ من كل احد فلحوقه التفصيل الذي مر في الجاهل السائر من التفصيل
اختلفوا في التخطئة والتصويب وفيه مقامات اربعة الاول في العقايد والثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل
بحكمها العقل وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولا تقوم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث الضروري
لينطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع لا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث رتب المقامات المذكورة كما ذكرنا
وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما ثم قال في المقام الرابع اي فيما لم
يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه تعالى نصب على الحكم دليلا قطعيا وانت خبير بان
جعل القسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي قبالا لما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي فسر به في المقام الثالث من العدول بوجود دليل قطعي على الحكم
من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق القول المذكور في المقام الرابع على القسم فيه من المقام
الاول فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيهما واحد ونقل عليه الاجماع وعلى ان المخطئ اثم كافر ان كان نافيا للاسلام فعند الجمهور المصيب واحد والباقي مخطئ اثم
وقال الجاحظ ان الباقي مخطئ غير اثم وقال العنبري ان لكل مصيب الحق في مقام الاصول وعدمها عدا الاصول وان المصيب واحد والباقي مخطئ والالزام اجماع
النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود المقام الجسماني وعدمه وجزء الخرق وعدمه فكذا في مقام الاثم وعدمه
التفصيل بين المقصر وهو اثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور حذرا من التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل اما الاشكال في وجود
السنخ اعني القاصر في العقايد امكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجود القاصر فعلى مدعي عدم الامكان البرهان قلت
البرهان الاجماع المنقول على ان المخطئ في العقايد مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطئ اثم من دون تفصيل فلا بد ان يكون مقصرا ايضا بالاجماع اذ لا اثم
على القاصر قطعا وبداهة مضافا الى الاية الشريفة التي جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا
محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الايات الحاكمة بان الكفار في النار فنقول ان الكفار اما كلهم قاصرون ولزم من خروجهم التنافي لقواعد
العدل واما بعضهم قاصرون وبعضهم مقصرون لزم التخصيص في الايات المخالف بقواعد اللفظ وانكار كلهم مقصرون فلم ثابت قلنا اما الاجماع المنقول
فمدفوع بعدم حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمجملة سلمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن
نفسر على ابن ابرهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي نثبتنهم اخرجها من ظاهرها وعما نحن فيه سلمنا
لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد مع الرسول واما الجهاد مع النفس واما الاجتهاد في احكام الدين وعقايده اما على الاول فالاية الشريفة خارجة عما
نحن فيه واما على الثاني فيرد عليها اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية حرج لزوم الاجتهاد في العقايد استفراغ الوسع فيها
وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس ما مطلق مخالفتها باي نحو كان فهو باطل لانا نرى ان بعضا من طرق المجاهدة لا يهتدي بها الى السبيل سبحانك هي
مبعد وما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكنا للمكلف اذ يحتمل عدم امكانه فعلى من يدعي امكان ذلك لكل
احد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف الظاهر لانه تجاب الذي لفظ جاهد الذي ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا النحو من الاجتهاد
الخاص الموصل الى المطابقة قابل لعدم الامكان فمن اين يحكم بامكانه لكل احد دائما واما عموم الايات فعنه اولا ان الكافر في تلك الايات مشعر الى
الكفار المتعمدين المقصرين الساترين للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكافر حتى يقال ان الكافر صريحا او لو تبقا اللفظ على حقيقته وعدم ارتكاب التخصيص
ثانيا انه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكر لا بد من التخصيص والاخراج عن العموم لان الكافر مثلا بنفسه عموم وله افراد خارجية وافراد ذهنية
لم يخرج عن حكم العدم ولا يخرج بعد ذلك ولا يدخل في النار الا الافراد الخارجية لا مطلق الافراد حتى الذهنية فالمراد ان الكفار كلهم في النار
الا الافراد الذهنية فلا مفر من ارتكاب التخصيص ثالثا انه لا شك في وجود القاصر في الكفار وان بعضهم مستضعفون من جهة العقل وهذا بديهي
سيما في النسوان والولدان في اوايل بلوغهم فلا بد من اخراج القاصر عن الايات وارتكاب التخصيص فنقول ان اراد هذا المستدل انه لا قاصر بين الكفار
اصلا فهو فاسد بداهة وان لم نقل ان لا غلبة قاصر وان اراد انه لا قاصر بين المجتهدين وان كلهم مقصرون ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصرين مطلوب
الكفار يصير الشك في الموضوع في حق المجتهدين فلا نعلم ان كلهم من صنف المقصر او بعضهم قاصر فمن اين لك اثبات ان كل مجتهد مقصر اذ خفاف
قلت ان خروج بعض الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين معلوم لنا للعلم بوجود القاصر في غير المجتهدين من النسوان والولدان في اول البلوغ وانما
الشك في خروج بعض المجتهدين ايضا عن عموم الاية لكونه قاصرا او عدم خروجه لكونه مقصرا فليس فيهم قاصر فهذا الشك في زيادة التخصيص في الايات
الاصل عدمها ولازمه كون كل مجتهد مقصرا فهو المطابق لنا التخصيص الذي اثبتناه ليس تخصيصا افراديا حتى نناقش في قلة الخروج وكثرته
بمسئلة قلة التخصيص والخروج بل يكون هنا اخراج عديد فيجري الاصل بل التخصيص الذي اثبتناه تخصيص نوعي او صنفي وقلنا ان القاصر خارج
بكل افراده لكن يشك في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج ام لا حتى لا يخرج فالشك في الحادث بل لو كان افراد القاصر اغلب فزنا الاستثنا ايضا اذا كان الاستثنا

ذاك الخطئ في العقايد كافر واثم اعني بهما

الادلة وظاهر الشهرة نقض المجتهد لكن الحق عدم في حقه وحق مقلديه خلافا من المشايخ والهرج مؤيدا بان فائدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال
وهل لمجتهد نقض معاملة مجتهد اخر او مقلده عند مخالفة الراي لرايه وحصول المرافعة عند ام لا وجهان اوجههما عدم اذا لم يكن قاطعا بطلان راي
الاخر للوجهين المتقدمين في سابقه وللاجماع المركب والاولوية

صنيعا الافراد بافتم ورابعا ان غاية ما لزم من عموم الايات هو دخول كل الكفار المقابلين للاسلام في الناكا هو الظ من اطلاق الكفر لا دخول
كل مخطئ في العقايد وانكان من فرق الاسلام في الناكا هو المدعى فيما نحن فيه فالاية لا تفي بالمطلوب وهو كون كل مخطئ في العقايد اثما مقصرا
هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الايات بان انصراف الكفار بالمقصرين المعاندين مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر مضرا جدا لما وكان اللفظ عاما
وكان القاصر اندرج الافراد وكلاهما ممنوعان وابطال الثاني بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الشمول
فالكلام انما هو في الافراد الخارجية والثمرة يحصل فيها واذا سلمنا ان كل فرد خارجي مقصر فلا كلام معك لان مطلوب الخصم ح ثابت بانضمام
اصالة التخصيص ثابتا واما المقام الثاني اعني الفرعية من العقايد العقلية فالحق فيه من حيث الاثم هو العدم كما عليه الجمهور والمصيب
واحد خلافا من اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدل او عقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدمه التفصيل
بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن النزاع في امثال ذلك مع الجمهور في ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا
بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى لحكم بالاثم على من اخفى عليه بل تقصير الكلام في الامكان وعدمه هو ما مر من انه
ممكن بل موجود غالبا في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما واما المقام الثالث كالفرعية العملية
الضرورية من العبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا واحد وهو الحق واما من حيث الاثم والعدم ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفاء والعدم ففيه في
هذا المقام خفاء لكن بعد التامل يظهر الامكان نادرا في غير المجتهدين واما المجتهدون المتخصصون ففي امكان الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهات شبهة
لكن لو زاينا احد انكر واختلف في حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير في المنكرين ومثل الغلبة معتبرة عندهم في هذا المقام ثم
ان ما ذكرناه من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو في الاخرة واما في الدنيا فلا يبعد القول باجراء الاحكام الكفر عليه واما المقام الرابع
فاختلفوا فيه في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد في هذا المقام حكم الله في حقه وحق
مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله سبحانه في كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطئ معذور لا اثم عليه وهذا قول صحابنا
لكن في العدة الذي اذهب اليه ان الحق في واحد وان عليه دليلا من نص خاص كان مخطئا سفاه ويمكن تاويل كلامه بان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس
والرأي انكان في اجتهادهم تقصير لكن في الوجهين ان الاجتهاد بالقسمين المذكورين فيهما اثم اصاب ام اخطا فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطا
اذا عرفت ذلك فههنا مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم في تعدد الاحكام التي هي
مدلول الخطاب الشارع بان في ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد ام احكام عديدة بحسب الاشخاص لانفاقهم على ان المراد من الخطاب الشرعية
بالذات معنى واحد اي حكم واحد نعم يمكن ان يقال بتعدد تكاليف المشافهين بحسب فهمهم لان المراد من الخطاب بمعنى بان استعمل لفظ
واريد منه معنى ولا الى القول بكون النزاع في تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لانفاق الكل على تعدد الاحكام
الظاهرية وان الكل مصيب لحكم الظاهري والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهري مع ان ما ادى اليه راي المجتهد لو لم يكن حكما
ظاهريا له لزم التكليف بما لا يطاق بل النزاع في ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطابات الاحكام بل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود
بالذات للشارع في الواقعة احكاما عديدة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص لا ان يكون المقصد الذاتي واحدا وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان
الوصول اليه من باب البدلية واكل الميتة وبعبارة اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من حيث انها في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية
كما هي الظاهرية ام الواقعي منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام المتعددة في تعدد الاراء مثل الاحكام الواقعية المتعددة في خصوص
شيء واحد لتعدد الموضوع امر لا مثلا صلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر كعتان ولواجد الماء كذا ولفاقده كذا وللمريض كذا وهكذا فان كل ذلك
حكم واقعي في صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع وهل الاحكام الناشئة عن تعدد الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية ايضا مثل
تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات في صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصود الذاتي في الواقعة الواحدة امر كلي مشترك متعلق
بين الاحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الاراء وليس في خصوص كل مامور به ام الكلي المشترك ليس مامورا به والمامور به هو خصوص الافراد
المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبني على مسئلة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات
حتى العلم والجهل فعلى الاول يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم
والجهل فيختلف الحكم بهما ايضا فمتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب المصوبة ان
الاحكام الواقعية في مثل الخمر متعددة بتعدد الوقايع الخاصة المسببة لتلك التعدد عن تعدد الاراء لا ان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلا تناقض
بين قولنا ان المصوبة قالوا ان الواقعة ولها احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في
الاول هو مطلق الكلي القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاول وفي الاخير الواقعة الخاصة الحاصلة في هذا الكلي

في اثبات المقصر والقاصر وعدمها ارا التفصيل

هذا في معاملات العالم وفي معاملات الجاهل من الطرفين يحكم بصحة المطابق لرأي من قلده بعد ذلك لتبعية الاحكام للصفات وبنا العقلاء و
اطلاق الادلة النافية لاشتراط العلم ونفسنا غير المطابق للدليلين الاولين مع اطلاق ادلة النفسا او من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم
البالغة الرشيدة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل

الكلام في التنازع

بحدث وراي المجتهد فان هذا لا يعد حكم بل هو واحد بالنسبة الى كل مجتهد واما نفس الكلي فيرد عليه بلحاظ خصوصيات احكامه فلا تناقض
ولو قلنا في مسئلة الحسن والقبح بان كلا منهما ذاتي بل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه كل
التخطئة والتصويب في الاحكام ثم اعلم ان لبعضهم شمول النزاع في الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي ووجد القبلة
الى جهة ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى وانكشف فسا الاجتهاد الاول فان قلنا بالتصويب كما معذورا والا فلا وفيه ان تعميم النزاع
بحيث يشمل الموضوع الصرف فاسد اولا بان عنوانهم انما هو في الاحكام الفرعية الحكم الفرعي ماخوذ في معناه الكلية والخصوصية خارجة عن الاحكام
والموضوعات جزئية ايضا بل العنوان وثانيا بان التصويب في الموضوع غير معقول كالعقائد فان الكعبة لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد وثالثا بان النزاع
لو كان شاملا فيما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا استدلوا القول بالتخطئة الى الكل الامامية ومع ذلك نازع الامامية في ان
الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او الامور الذهنية او الخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وربما ان
القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الاحكام ولا في الموضوعات لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون
القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فيتعدد القبلة اذ تعدد الامر الذهني ويصير ذلك نظيرا لما نظهر الامامية في الموضوعات الصرفة مخالفون في التصويب
والتخطئة فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لاتفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب وهذا يكون تناقضا
بين اتفاقهم هنا وخلافهم ثمة في مدلول الالفاظ فلا بد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق جريان النزاع هنا
على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة وبالحسن والقبح تبعا عقليين فيجري على هذا القول اختيار التصويب مطلقا والتخطئة طوائف بعض
كما هو

المقدمة الثانية

قالوا الاصل مع التخطئة لا شاعدة تعدد الاحكام الواقعية واصالة عدم الامارة بالواقع بعد القطع بعدم
الاصالة قبل الاجتهاد وفيهما نظر لانه لا شبهة في تعدد الاحكام ظاهرا وانما الشك في ان هذا حكم واقعية ايضا ام لا بمعنى ان الواقع واحد متحد ام لا
فالتعدد موجود والشك انما هو في وجود الجهة الواقعية وعدمه فلا يجري الاصل لانهم قد صاروا احكاما الله تعالى متعددة لكن لا يعلمون انها مقصودة بالتبع لا
واحد منها او الكل مقصود بالذات فيكون احكاما واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقع وايضا التخطئة في تلو بان واحد من الاحكام
الظاهرية في البين واقع لجما لا يخ نقول ان اصالة عدم الاصالة انما يجري بالنسبة الى الكل لزم نفي المقطوع اجمالا او بالنسبة الى البعض لزم الترجيح بلا مرجح
فتدبر وايضا الشك في الحادث لانه اصالة بعد الاجتهاد محكم لكن لا يعلم انه واقعي او ظاهري صرف فالشك في الحادث لكن الحق ان الاصل مع التخطئة لانهم يقولون
ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست احكاما حقيقية بل هي احكام في نظر المكلف نعم لزوم العمل بالمعتقد حكم من الاحكام الثابتة في كل الاحكام
المعتقدة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمعتقد والاخر الحكم المتعلق بالشيء والتخطئة يقولون ان الحكم المتعلق بالشيء مع قطع النظر عن العمل
بالمعتقد واحد لا يختلف بالاراء واما الاحكام الظاهرية فليست بالاحكام حقيقية بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعي الاصلي الاصل
عدمه فتدبر واما اصالة عدم الاصالة فهي جارية من حيث الشك في اصالة الحكم في كل واحد من المجتهدين لكن من حيث المصيبين في الحادث واما وجه بطلان الشك في ذلك الاصل

فقد

المقدمة الثالثة

القول بالتصويب يتصور على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن والقبح وانهما يختلفان بالاعتبارات نحو العلم والجهل بحدوث الصفة
يتبعها الحكم فراي المجتهد يحدث الحكم ويكون الاحكام معلقة على اراهم الثاني انه نعم لو جعل احكاما مقصودة بالاصالة ويطابقها اراء المجتهدين فهم عليهم الثالث
انه نعم او جعل احكاما واقعية ويطابقها اراء المجتهدين بالاتفاق الرابع انه نعم ما علم ان الاراء تتعلق بالاحكام الخصوصية فجعل لاجل علمه بذلك
احكاما واقعية فيطابقها وكل من الثلثة الاخيرة يناسب هذا شاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم ان الحق
مع التخطئة وان التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد مر ان لازم ذلك التخطئة
وان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب فنقول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح بناء اجتماعهم هنا على
التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد لكن الاحكام في الواقع متعددة نقول ان اتحاد الحكم الواقعي فهو
والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون الكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يقال
المقصود بالذات واحد وهو المراد من الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها مقصودة بالذات كان الامر بالرجوع الى
ذلك المراد من الخطابات الذي هو واحد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحا
بلا مرجح بعد كون الكل مقصودا بالذات فتدبر ورابعا بديهة العقلاء فانهم عند وجود اوامر او نواهي من موالهم اذا قال لهم المولى ان اصبتم بالمراد الاولي والا
فاعملوا بمعتقدكم يفهمون ان المقصود بالذات واحد ما عدا مقصودا بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة وسادسا بالاجماعات المنقولة
البالغة حد التواتر وسابعا بالاية الثلثة ومن لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يجوز التعدي فان قلت المراد من
الاية ان الكتاب المنزل على سبيل الخصوص المراد من الخطابات لزم كون المجتهدين مشركا كفارا اذ لا مجتهد يعلم المراد وحكم بها في كل الفقه فلا اقل من الخطاء

النافع ثم قلت من يقول بالفساد فهي لها او الفساد لها او للزوجة خاصة وجوه اخرها خلاف الاج وموجب التشاجر وادلة الصحة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بفهم العرف الورود فيحكم بالصحة لها للاجماع المركب قم واذا كان المتعاملان غاملين متخالفين في الراي ففيه الوجوه الثلثة

اصل الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لقاعدة الاستصحاب و

الكلام في النصوص والتخطئة

ولو في حكم وانكان المنزل ولو على سبيل العموم فما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان امرا من تخطئة ام لا فذلك لا يلازم التخطئة بل يجامع التصويب ولا دلالة في الآية على المقصود قلنا المراد الاعم لكن الظاهر انها ان واحدا من الاحكام المجعولة مقصودا بالذات للشارع قم والحاصل انا نفهم من الآية ذلك شئت فقل المراد الاخص وان شئت فقل المراد الاعم وثامنا بما ورد في النبوي المسلم من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطأ وهذا الخبر وانكان واحدا لكن الاصحاب تلقوها بالقبول **فان قلت** لعل المراد الاصابة بالمراد من الخطاب والخطأ فيه لا في الحكم فيخرج حينئذ عن محل الكلام لوقوع الوفاق على كون الخطأ بالنسبة الى الخطاب **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان الاحكام متاصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطأ المراد واصاب بحكم اخر اصلي واقعي اجر واحد ولمن اصاب بالمراد اجران **فان قلت** هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على المخطئة نقول وانكان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهد المتساوي في استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلي وخطأ الاخر لا بد ان يكون متفاوتين في الاجر لانهما متفاوتان في الانقياد الاختياري اذ المفروض ان الخبر في شان غير المقصر في استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا على الظاهر اصاب ام اخطأ وبعد التساوي في الانقياد الاختياري لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يتعطل به الاحكام فمن استفرغ وسعه المعتد به لم يجب التعطيل بقي تلك الزيادة المستحبة فقول ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطأ في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطئ وتفحص زايدا على الواجب بقدر المصيب وكان الاصابة اتفاقيا للمصيب لان المستحبات يمكن فيها تعدد اجر المصيب وانكان اصابته اتفاقية ووحد اجر المخطئ وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ في الفحص الاخرى ان شخصين لو اجتهدا وسعيا في طلب زيارة الحسين وتساويا في الانقياد الاختياري فوجد احدهما الطريق من باب الفضيلة الاتفاقية وحضر منه وقت الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باستتباع المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزايد المستحب لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب الفضل في الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة هي الموافقة الاتفاقية وهي ليست بفعل المكلف توليدا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال حقيقة مع انه لو كان مناط فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقة وصار استحقاق الزايد من الاجر بسببها احتيج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحبات بل يتم في الواجب الفحص ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب الفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص وانكان عاجزا عن ايراد الوجه التفصيلي باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان تاسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش بعد كونها متواترة وجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في المنون فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون بتعدد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر من الواقعة هو نفس الكلي الفرد المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل وان الحاكم بها الكلي واحد لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي ع المقطوع منا الصريح في بطلان التصويب ولما فاقه لما يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لاجل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهرا وواقعا فهو غير مراد المنفي بالاجماع هو الخبر الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الخبر الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض ويؤيد ما ذكرنا من ارادة ع بطلان العمل بالقياس والراي لا مطلق ما يوجب الاستدلال لهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده ع هو ابطال العمل بالقياس والراي بكون المراد ح ان الحاكم الله سبحانه بالنسبة الى العمل الحاصل من القياس والراي وبكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو صح التصويب لزم من صحته عدم صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به وفيه اولا انهم يقولون بالتصويب في الفرعيات لا في المسئلة الاصولية التي هي من العقايد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا عن شاذ وكلامنا اولا فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان رأي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد فراي احد ليس حجة على الاخر واقعيا له بل لنفسه الفاسد او بالتصويب لا يثبت على القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتم ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممنا الموضوع الى ما يظهر فيه ان المجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت فساد **فان قلنا** بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا يصح الامر بالاعادة وادراكا فانه لا يأتي بالواقع الاولي **فان قلنا** بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالفعل المشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجب الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم العرف وهو متفق نعم ذلك في البدليات الجعلية صحيح لا في البدليات القطعية كما فيما نحن فيه من المثال فلا يقتضي لسقوط الامر في الواقع بعد سقوط الامر بالعمل بالمعتقد فالقاعدة اذن اشتغاله بالمطابق الذي تعلق بالامر والحسن فبعد فوجود الامر الواقعي الاولي بعد انكشاف الفساد وانكان البدل عقليا لا جعليا قد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة فيقتضي بقاء الامر الاولي ووجوده لان مذهب المخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يأت به قطعا كما هو في المفروض فلا بد الاتيان اجتهادا بعد كشف الفساد قطعا نظرا الى الملك

الكلام في ثمرة النزاع

الفاسد

والتبادر وعدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي **اصل** الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بان يسئل المجتهد عن اعتقاداته
ويرسمها في قلبه ويجعلها نصب عينيه ويعترف بها لسانا ويعمل بمقتضاها وان لم يعتقد تلك الاعتقادات وذلك لاستصحاب الامر والاجماع وآيات
النهي عن التقليد وآيات النهي عن الظن المستلزم للنهي عن التقليد مطابقة او التزاما للاولوية ولاصل الاشتغال نعم لو كان احد لا يمكن الا من التقليد فان

الفاعد كما انه لا بد من الاتيان به فقاعدة الاصل الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليه فلا يلزم القول
بالتخطئة الا الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حتى في التعليقيات لا يجامع القول بالتخطئة والقول بترجيح سهو ما ذكرنا من ادلة الاجتهاد اي القول بالتخطئة
وتعلق الحسن والقبح بالواقع الذي هو وحد قطعا وهو يابه قطعا في المثال المفروض فلا بد ان يابه بعد كشفه نفسا والحاصل ان ثمرة القول بالتخطئة
الامر لا بقضاء الاجزاء فيما كان الدليل عقليا مع قطع النظر من الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف وقد بقي ان قلنا بالتصويب الانتزاعي
رايه او رأي المجتهد مع رأي المأمور وتركه المجتهد لان صلوة المأمور واقعية كالامام وفيه انه لا بد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز القدوة فان دلت
على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند الامام وصح القدوة سواء قلنا بالتخطئة او التصويب وان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند المأمور
وباعتقاده لم يصح القدوة مع المخالفة سواء قلنا بالتخطئة او التصويب نعم يورد دليل على انه يصح القدوة بمن صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغيره
الثمرة المذكورة اذ على التخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام المأمور بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فان حكم كل مجتهد
واقعي في حقه لكن نحو هذا الدليل حينئذ لو جوز ويترتب الثمرة ايضا ودل دليل على جواز القدوة عند المخالفة اذا علم ان صلوته واقعية دون ما اذا
لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة وقد بقي انه على التصويب يجوز للحاكم نقض حكم الحاكم السابق لا على التخطئة
وفيه ما مر في الثمرة السابقة بعينه بل الظاهر وقوع الاجماع على لزوم الانقاض اذا لم يعلم ببطلان حكم الحاكم السابق بل كان ظانا في المسئلة نعم اذا علم خطاءه
لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب
كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب وجبوا الاستدلال على كل واحد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مشافهة
العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة متنا ودلالة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وبعض البغداديين من المعتزلة على انه لا يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان
يراجع المجتهد ويذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويجوز الترجيح على نفسه فيرجح ويأخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة انزل من سابقتها في الاجتهاد
اذ السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم علم ان الاصل في الواجب الكفائي انه واجب عيني وكفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين
في الواجب الكفائي وانهم قالوا الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب على كل المكلفين اولا والاخر ان لكل اثم عند عدم
الفعل عن احدهم ويفترق معه في شيء واحد هو ان العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية رجع
الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه ولا ريب ان الاصل بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف بالواجب على
الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام فالاصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول العينية **فان قلت** قد يكون الشخص عند تعلق
التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالصبي فلو مات احد صلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي بعد صلوة البعض فان كان الواجب عينا تعلق به الصلوة على الميت
مثلا قبل وقته وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص في حدوث التكليف والاصل البراءة عنه فيكون الواجب
كفائيا لاصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان الشيء او لا مباحا ثم صار واجبا وشك كونه
في عينية وكفائية بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ايضا فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص قلنا
لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى الاشخاص فتعارض الاصلان من الطرفين بقي الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال
واستصحاب اردة على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية هذا تاسيس الاصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال
المذكورة فالحق فيه انه ان كان الاجتهاد بالمعنى الذي يدعيه فقهاء الحلة وبغداد قدماء متفقا بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال وبراءة الذمة وكان
النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل مع فقهاء حلب وبغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل ويكون نزول المتخلف الاصل واما لم يكن الاجتهاد بالنحو
المذكورة قدماء متفقا بايدي المشهور لزوم التقليد عند دوران الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد ويدعي المخالف عكس
ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب وبغداد لان الاجتهاد الذي
هو عمل المكلف بظنه قل مخذور من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي
للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقول المتواترة وللاية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فحيث اوجب النفر على البعض لا على
الكل لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك انما يتم اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وللزوم العسر الشديد بل التكليف بما
لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرتهم فان بناءهم واعتقادهم على الكفاية **فان قلت** غاية ما لزم من الادلة
نفي العينية بالنسبة الى الكل لا يكون واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا
فلا بد من الحكم على البعض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكفاية بالنحو المذكور ودوران التبعيض

كان له دين سابق وتردد بقي على ما كان لبناء العقلاء والاسقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له واذا
علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب لاصل الاشتغال والاستصحاب والاجماع والا كفاه الظن اذ الامر دائر
بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهرا وتكليفه بالعلم فهو تكليف بالمحال وتكليفه بالظن وهو المطلوب ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن
فالبعض المذكور خلاف الاجماع ويدل عليه تبادر النفر ايضا واية السؤال لزمت واذا ظهر ان الواجب كفائي فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر
ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فالظ كفاية الواحد امام الاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضا لان ما كان المرافعة وهي لا يكون الا في حضور
فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعات عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد وعلى هذا فمع قلة المجتهدين
وعدم كفايتهم يكون الفادر وعليه كلهم اثمين مقصرين ثم ان مر امر في ان انه يجب الاجتهاد عينا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النصوص الظاهرة والا
فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص والاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في تلك الادلة واقامة الدليل على حجيتها وتمييز موارد
الحجية بالدليل وعدمها واما انه ياخذ بها مع العلم بحجيتها عن الماخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا او الكل مشترك الورود فان الاقتصار
في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول
ويرد على الثالث ايضا ان ذلك التشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان تلك
ليس اجتهادا في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول البغداديين ففيه ايضا ما سبق مضافا الى العسر يرد على المجتهد في بيان الادلة لكل علم وافهامها اياه
ضابطة اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسئلة فيجدد النظر فان
وافق رايه الاول اخذ به والا بنى على اللاحق ورابعها الوجوب ان مضى زمان وبغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الماخذ والحق ان المجتهد اذا
لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يتردد فيه تردد اعتقاديا بمعنى انه التفت الى الدليل تفصيلا وتردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد
قطعا ام ظنا او تردد فيه النحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار مطلقا لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قد تتيقن
في الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديد الاحكام المأمور بها من الصلوة وغيرها فان تجديد النظر
ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا يدرج من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية
وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضا لما كان قابلا للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن يتوقف عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها لاستصحاب
صحة الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقا واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد
الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤهما الاصول المتقدمة بعد ما بدا اصل الاستعمال لها والعسر ايضا منتف اذ عرفت ذلك فاعلم
انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على الفساد او التردد فيه بالنحو السابق يبنى العمل حين النظر الذي هو زمان العمل على
الاجتهاد السابق فلو يضيق الوقت عمل على الاجتهاد السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من موجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد
فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الاول
واذا اراد النظر تفصيلا ينبغي حين النظر على الاجتهاد الاول بطريق اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر
الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضا
مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك مع هذه الدليلين هو اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق لخروج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر
في الاجتهاد السابق والقول بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاد يبنى على الاجتهاد الاول من دون محض لان ما صار عنه مفسدا للاجتهاد
الاول قد زال باعتقاده على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده ففي بناء حق النظر على هذا الاجتهاد
الفاسد او على التقليد او على الاجتهاد وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظ وكذا الثاني اذا امكن الاجتهاد لان الاجتهاد الاول
فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلا يبنى على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد اخر للاستصحاب
المتقدم واما في صورة الاعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظ وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه من دون تكرار
التفصيلي المذكور بخلاف التردد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسئلة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقائه على الرأي
الاول لمجتهده وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فمقلده بطريق اولى فان
قلت لا اولوية لان المجتهد اعتقد بفساد الراي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضا يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده
بفساد رايه الاول واذا لم يجز له البقاء على الراي الاول لمجتهده فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني ام مخير بينه وبين تقليد غيره مقتضى الاستصحاب
الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذي كان حاصلا للمقلد قبل الاخذ بالراي الاول لهذا المجتهد **فان قلت**
بعد ما اختار راي ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل براي هذا المجتهد وحرم دليله غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده و
يعارضه الى ان عمله براي غيره حتى ما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا كما هو الظ فيستصحب هذا ثم بدا اصل الاشتغال قلنا
الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد واذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير الذي بحاله وانما

الاجتهاد السابق

فيما اذا رجع المجتهد عن المسئلة

علامة النظر على المجتهد وعدمه

من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا بعد في وجوب ذلك كفاية حفظا للاسلام عن
التسيب **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل وكلها فعلا حرم عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا
ففي جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه مطلقا واذا ضاق الوقت عن الاجتهاد او اذا قلد الاعلم او اذا كان العمل نفسه لا مقلده او لا يجوز مطلقا اقوال اولاها

فشاعد التخيير العرضي التخيير لاجل طرو الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير اما ذاتية فالاستصحاب
ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر دائر بين الامرين فنقول القدر المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية
وقد انتفت فيبقى التخيير الذاتي بحاله فالاصل اذن بقاء التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان اختيار قول هذا المجتهد قد
احدث امرا حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده وفساد العمل اذا كان بتقليد الغير فينقطع الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل بعد
تجدد الراي فيتعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فيه ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني وهل
يجب على المجتهد اذا تجدد رايه اعلام المقلدين مهما امكن ام لا الحق لا لاصل البراءة ومثل ذلك في الموضوعات موجود فيقولون لا يجب اعلام من ركب الحرام
او يستعمل النجس جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام وهل المقلد
بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالخيار في طرح بعض واحد بعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيلا الحق انه ان كان المشتبه قليلا
في كثير ام كثيرا في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي وعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على اجراء
وان كان قليلا في قليل فهل هو بالخيار ام لا بد من الفرعة ام من طرح الكل ام من العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وفقد الدليل
على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة
فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك الرفع لراي المجتهد الرافع للخصومة والفعل والقوة قيدان للخصومة اما الخصومة الفعلية ظاهرة واما الخصومة
بالقوة فكما لو ادعى بكر بالغة رشيدة الى الحاكم واستاذنته في تزوجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها
وبين وليها بان لك الخيار في تزويج من شئت فذلك لو اقعة كانت من شانها الخصومة بعد ذلك فان الحكم فيه بقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون
رافعا للخصومة البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت انفذت او الانشاء كقوله تصرف في مال زيد او خذ منه بدله
كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول المفتي والمعلوم ان هذا التعريف قد يقال انه غير منعكس لان لو شهد عدلان بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشهادة بعلمه
بحد يقال انه حكم الحاكم بحد مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في تصديق الشاهدين وتكذيب المشهود عليه اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم
الحاكم بعلمه لكن يفهم الخصومة بنحو ذلك لا يخرج من خفائه ايضا لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالصيام يقال انه حكم بان اليوم
اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة والعدة واجل الدين ونحوها لكن فيه ان الحيثيات يختلف فالاحسن ان يقال انه ما يطلق
عليه لفظ الحكم من غير تاويل وصحة سلب فهو الحكم خصومة كان ام لا فيشمل كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ
الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثلا ان امرأة ابي سفيان اتت النبي صلى الله عليه وآله وقالت زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي
فهل لها ان تاخذ ذلك لولدها ما يكفيها فيحتمل ان يكون عرضه الحكم باخذها وتقاضيها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بصدقها
وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون عرضه صلى الله عليه وآله بيان حكم الله سبحانه بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك
الواقعة الى جواز امثال التقاضي في الحقوق اذا لم يعلم من عليه الحق انكار من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والمثال في الفرق
انما هو قصد الحاكم فان كان قصد رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة
خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل ذلك المجتهد الذي حكم اولا بالتزويج من دون
اذن سوغ بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رايه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلان
رايه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن المولى الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى اصالة
الفساد هو النقض في جميع تلك الموارد الثلثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دلت
على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع المركب الظني عليه بين المقامين واطلاقات الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء
العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايضا وبناء الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل مرات في مسئلة فلا بد من الحكم في خصوص زوجية
المفروضة كل يوم بزوجية شخص وهو خروج عن النظم وهرج ومرج واما المقام الثالث فلا دليل فيه على عدم جواز النقض فيبقى القاعدة واصل
الفساد واطلاقات ادلة الاشتراط بحالها فيجوز النقض واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات ففاسد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه
اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلدوه برايه من الزمان فتبدل راي المجتهد فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الراي حكمها باق والحق
ان يقال ان الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الراي مثل انه او لا بعد انتقاء القليل الملاقي للنجاسة فيتوضأ
منه وكان اثر الوضوء باقيا الى زمان تبدل رايه وحكمه بالانتقاء او لا يكون اثرها باقيا مثل انه توضأ امس بذلك الماء وصلى وفي اليوم الثاني تبدل
رايه بعد انتقاض وضوئه السابق اما في القسم الاول فلا يجوز له البناء في الاعمال الاتية بعد تجدد الراي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك

والفرق بين الحكم والفتوى

حاكم نقض حكم حاكم اخر

فيما اذا تبدل راي المجتهد

عدم الجواز الا مع عدم تمكنه من الاجتهاد لضيق الوقت ولغير ذلك اخر وذلك لاصل الشغل وايات النهي وبناء العقلاء والاجماع ولا يعتبر مخالفة البحر
ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما واما استصحاب جواز التقليد الذي كان قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي واستصحاب الصحة فلا
تعارض الادلة المذكورة مع عدم جريان الاستصحابين الاولين لارتفاع فصل الوجوب بعد حصول الملكة واما الجواز مع عدم التمكن للزوم التكليف بما
لا يطاق فتامل

في الاجتهاد والتقليد

الوضوء مثلا بعد ذلك بل لا بد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على رايه الجديد فالحكم التكليفي الحاصل من الاجتهاد السابق ينقض بل الحكم الوضعي
ايضا مطهريته وتنجيسه عن الماء المستعمل او لا بزعم الطهارة فيحكم بنجاسة ما لاقاه القليل الملاقي حتى تجدد رايه ويغسل كله بعد تجدد الراي وهكذا لا
شرب العصير العنبي لو تجدد رايه بحرمته بعد فتويه بالاباحة لما ذكر من الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة التخطئة فاصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق
ادلة انفعال القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء ام لا مقتضى التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق
جزئية السورة مثلا وهو لم يقرها باعتقاد عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلديه ومقتضى ادلة القضاء عند الفوت هو القضاء ايضا عليهما لكن
الحق عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه وعلى مقلديه اذ لو لزم الاعادة لزم هدم حرمة الشرع حيث حكم بعد بذل الجهد المكلف بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان
العقلاء حينئذ يذمون الشرع ويهينون حرمته ويقولون على الشارع اما قدرة على ان يحكم كلي لا يكون فيه تلك المزاحمة والابتلاء بعد الابتلاء بل اهل
العقول يقولون لا اعتماد بهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى به وباعادته ثم باعادة اعماله وهكذا وليس ما نحن فيه قبل لزوم اعادة
الجاهل القاصر بعد بذل جهده فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكمك الواقعي ثم يرجع عنه ويقول انه لم يكن صحيحا والحاصل ان
الهدم والاستهجان موجودان هنا دونه وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة ثبت عدم القضاء بالاولوية
الاجماع المركب وبلزوم الحرج في القضاء دون الاعادة مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد المقلد على عدم الاعادة والقضاء وجوبا وان
كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت على جواز التقليد والعمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد مثل امره باخذ معالم
دينهم عن زرارة او يونس وكذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات ولا ريب ان تلك الادلة اللفظية والبدلية الجعلية
في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق وانه يفهم عرفا ورودها على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام الواقعية كما انه لو قال لا تصل الا
بطهور ثم قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية وان انكشف الفساد بعد العمل بقول تلك
الادلة اللفظية المجوزة للتقليد والاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف الفساد ام لا فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء
وفيما عدا تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب **فان قلت** في غير تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة المتقدمة الاربعة
ويتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة الاربعة بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لانضمامه
بفهم العرف الوارد بسببه ذلك على جانب مقابله هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظن به والا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة
الاربعة المتقدمة عن المعارض اذ لا يلزم هدم حرمة الشرع لعلة حصول القطع بالفساد هذا في العبادات واما في المعاملات ففيها مقامات **المقام**
الاول انه اذا عامل هو او مقلده معاملة ثم تبدل رايه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا المجتهد او مقلده
امرأة ارضعت معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رايه وحكم بالحرمة وهل له ولمقلده ابقاء الزوجية بحالها ام يجب الطلاق
السيد محمد المدرس في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور ايضا مقتضى الاجماع المنقول والشهرة والتخطئة واصالة الفساد وبناء
العقلاء واطلاق ادلة اشتراط عدم انقطاع الزوجية عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء والاستدامة هو وجوب النقض على المجتهد واما المقلد
فيجري فيه الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بان المجتهد قد تبدل رايه واعتقد الحرمة بخلاف المقلد من ان له ان يقلد مجتهدا
اخر فان المقلد لم يعتقد بالحرمة ومنه ان الكلام في بقائه على راي المجتهد الاول بعد تبدل رايه وبقائه على الجواز اي مجتهد اخر خارج عن
محل الكلام بل هو في الحقيقة نقض لراي المجتهد الاول هذا والاظهر عدم جواز النقض في المعاملات لا للمجتهد ولا للمقلد مقامنا هذا الوجه
الاول لزوم هدم الشرع اذ قد يتبدل راي المجتهد في تلك المسئلة مثلا عن الجواز الى الحرمة فلا بد ان يرفع يده عن الزوجية فيتزوج الزوجة
باخرى فانا ثم رجع عن الحرمة الى الجواز فيرد زوجته ثم رجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا وهكذا فيجري الزوجة كل زوج من الى زوج وهكذا هدم الشرع
ويوجب عدم اعتنا الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر واما الاستدلال على عدم النقض بان يده الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال فلا يخ
من خفاء اذ لا يبعد ان يكون الفائدة الامتثال بالاحكام الواقعية كما هو الغالب لكن في بعض الاوقات يعبر عن الواقع بدلا عن الواقع وذلك لا يوجب
البدلية عند الانكشاف وعدمه ولا يصير سببا للعذر وزيه على الاطلاق **المقام الثاني** انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل المجتهد
اخر نقض معاملة ذلك المجتهد في معاملة مقلده عند مخالفة الرايين حصول المرافعة عند المجتهد الاخر ام لا وجهان والحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة
المجتهد الاخر ومعاملة مقلده وان حصل الترافع عنده اذا لم يكن قاطعا بطلان راي ذلك المجتهد للوجهين المتقدمين في المقام الاول مضافا
الى الاجماع المركب بين المقامين والى الاولوية فانه مع تبدل راي المجتهد ثلثا بعد جواز نقض المعاملات السابقة على تبدل رايه فمع بقاء المجتهد
على رايه لا يجوز للمجتهد الاخر نقض معاملاته ومعاملات مقلديه بطريق اولى والى ان العمل بقول غير ذلك المجتهد الذي عمل المقلدون برايه لا يجوز
لهم بعد العمل برأي ذلك المجتهد كما قالوه والى ان عمل المجتهد او مجتهد واحد اذا عامل مع مقلده لا يجوز ان يلبس للمجتهد العمل بقول غير هذا

في الاجتهاد والتقليد

في جواز نقض المعاملات على رأي المجتهد

في جواز نقض حكم الحاكم

في المعاملات اخذ على عدم

مقامه

واما الجواز مع عدم التمكن فللزوم التكليف بما لا يطاق **اصل** اذا كان مجتهدان متوافقان في الرأي في مسئلة مثلا واحدهما اعلم من الآخر فهل للمقلد بهذا الفتوى من دون تعيين استناد عمله الى فتوى احدهما المعين فيكون اقوال المجتهدين المتوافقين في الرأي بمنزلة النصوص المتواترة للمجتهد مع كون بعضها اقوى من بعض ام لا بد من التعيين وجهان مقتضى اصالة الشغل الاشتراط الا اذا قلنا بان الاصل عند الشك في الاشتراط البراءة بتابع

معاملات العالم واما معاملات الجاهل من الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فيحكم بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبنا العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع الشروط علم او جهل وبفساد غير المطابق لرأي المجتهد الذي يقلده بعد لبنا العقلاء وتبعية الاحكام للصفات واما الفساد واطلاق ادلة الفساد عند فقد الشرط علم او جهل اذ اطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وجب لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل الاشتراط واما الجاهل بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي وهي جاهلة بالمسئلة جهلا سائغا ثم قلدت مجتهدا يحكم بالفساد فيه اخذا لان الصحة لها والفساد لها والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف الاجماع وموجب للتشاجر المنافي للغرض فلا بد اما من ترجيح الصحة لها او الفساد لها لكن الصحة للزوج ثابتة نظرا الى علمه فيتم الصحة في جانب الزوجة بالاجماع المركب فيصح مطلقا **فان قلت** يمكن العكس **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لورودها على صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لاحد الطرفين انكشف فساد طرف الاخر لا فادلة الصحة في جانب العالم اقوى من ادلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعاضدها بفهم الاجماع المركب لفهم العرف ورود الاول على الثاني واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالمين متخالفين في الرأي اجتهادا ام تقليدا بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الاخر ففي التبعيض او ترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق اوجه واشكال **تم اعلم** ان الحق وان كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الرأي لكن الانصاف عدم خلو المسئلة من مراعاة الاحتياط وان لم يكن لازما فالاحتياط في المرضعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدل الرأي بالحرمة طلاق الزوجة لئلا يجر الى الهرج والمرج بعد تبدل رأيه الثاني الجواز احيانا وكذا اذا بايع احدا ثم تبدل رأيه فالاحتياط في بيعه من البائع الاول ثانيا لئلا يجر الى الهرج والمرج اذا اعطا بغير بيع وتبدل رأيه الثاني الى الصحة وهكذا

ضابطة قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز ويمتنع عند العقل اعتبارا عرضيا لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب فهو واجب للخبر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لنا على الاول مضافا الى امكان الوقوع فان وجود المجتهد واجب كفائي لاجل حصول الغرض وعدم تعطيل الاحكام ولا بد في الواجب الكفائي من وجود من به الكفاية فان وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الاحكام ليس بواجب ولا بلطف وقد ثبت ان وجود المجتهد بعد كفاية كل الناس في الفتاوى والمرافعات مفقود في زماننا هذا بل يمكن القطع بانتفاء ذلك في كل زمان ولو لم يجز ذلك لم يقع والوقوع اخص من الجواز فتم واما دليل اللطف فبنفيه اولا النقض وثانيا ان اللطف اما مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل فلا ظهر ما بيان الشرع ثانيا اللطف مندوب لا واجب اما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضا قسمان منجز كما في ارسال الرسل ومعلق كما في ظهور الامام فان تصرفه لطف عظيم لكن المانع موجود وهو سوء اختيار العباد فلو وجب معلق اذا ظهر ذلك **قلنا** ان وجود المجتهد لطف واجب لكن لعل وجوبه معلق بعد سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك في انهم مقصرون في الاقامة بقدر الكفاية فلا يتم الدليل

المقصد الثاني في التقليد **ضابطة** قال صاحب المعالم التقليد اصطلاحا الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامي والمجتهد من مثله فيخرج اخذ العامي من المفتي واخذ المكلف من النبي لقيام الدليل في المقامين والظاهر ان مراده من قوله بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ ليخرج اخذ العامي من المفتي اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته في الواقع وان كان على الاخذ دليل لدخل اخذ العامي من المفتي والتقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره ونحن نقول ان كان مراده من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير دليل على الاخذ بناء على المصطلح القوم فهو تم بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول سواء كان دليل على الاخذ كما في العامي من المفتي ام لم يكن كما في العامي من مثله فيخرج على ذلك التعريف الاخذ من النبي دون المفتي اما خروج الاول فلوجود الدليل فيه على صحة القول القطع بصدق النبي والامام للعصمة المانعة عن الخطا والكذب فنقول قول المعصوم دليل واما دخول الثاني فلعدم الدليل فيه على اصل القول ويحمل عند كثير على الاخذ دليل فصالح ادعى انه حقيقة اصطلاحا في احد الفردين وهو الاخذ من الغير من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة في الكلي وهو الاخذ من الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا لنا على كونه حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد انه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحا في الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز التقليد في الاصول فان ذلك مستلزم لتقسيم التقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ كما في الفروع والاخر الاخذ الذي هو خال من الدليل كما في الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال كثير واذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذا لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صالح فنقول الاصل عدم الاستعمال فيه فلو كان حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك اللفظي باصالة عدمه مضافا الى انا سلمنا الاستعمال في خصوص الفرد لكن الاستعمال في القدر المشترك اغلب فتعين كونه حقيقة فيه كما مر في العلائم مضافا الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي فتعين كونه وضعا للقدر المشترك واما توهم ان المصطلح عليه ولا كان هو المعنى الذي ذكره صالح ثم تجدد النقل الى القدر المشترك فهو مدفوع باصالة عدم النقل ضابطة

في جواز خلو العصر عن المجتهد

في جواز نقض بعد تبدل الرأي

في التقليد

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلد الاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن وبقي على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد متيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرء وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون خذا

في جواز التقليد وعدمه

اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وعدمه على اقوال ونقح البحث برسم مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيه ام لا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقاد انه ويرسم ذلك في قلبه ويصححها في عينيه ويعمل بمقتضاه ويصرح به لسانا وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية عن التقليد في اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى ان لم يعد الظن وان افاد فبالمطابقة لانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقايد لوجوب شكر المنعم القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان احد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد فنقول انه ان كان له اعتقاد سابق ودين سابق ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فعليه البناء على ما كان عليه سابقا بناء العقلاء والتكليف بالزايد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ بمن شاء تقليدا بالنحو المذكور اذ لا دليل على التكليف في **المقام الثاني** في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان يمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصل الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق بالحكم فيحصل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاول ظ وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف ح فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا بد في الحكم بوجوبه كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد

في جواز التقليد للمجتهد وعدمه

المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل وفي الكل لم يجز له التقليد ترك العمل بما اجتهد اجماعا وان كان مجتهدا ملكيا مطلقا لم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده ح على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظ ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد لجهالة التقليد سواء كان عدم التمكن بضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا ضاق المسئلة محتاجة له ولعمل نفسه لا لعمل مقلده الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث بناء على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقي الباقي مع ان بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره دائر بين الاحتياط وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحد الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى راجعة الى مسئلة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد وقد ارتفع بفضله بعد حصول الملكة اجماعا لارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة وصار على القول بعدم تحريم التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولازمه ارتفاع الجنس ويحصل الشك في ان الحكم الحاصل قبل الملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالارتفاع واما الصحة فان قلنا انها من توابع اللزوم المعيني الحاصل من المستصحب في الاستصحاب الاول فهي ايضا وان شككنا في التابعية والعدم فالاستصحاب جار ايضا واما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكر في رد الاستصحاب الاول فان من الاول كان الغسل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير وهو قد ارتفع قطعا لما مر واما الجواب عن استصحاب الصحة الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتنا فلو كان احد منهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما مر هذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاخير على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم **ضابطة** اذا كان المجتهدان متوافقين في الراي في المسئلة واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبناء على عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد له من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا في الراي وجها وتعيينا اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الراي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتويه لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس له ذلك بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الراي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن اكثر افاضل المتاخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين في مجتمل اشتراط التعيين واللزوم احتياطا عقليا نظرا الى السيرة والنقل المذكور فنقول ح ان اصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمي ح جريان اصل البراءة حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصف او السببية بمعنى ان ظن المقلد بقول المجتهد هل هو من المرجحات لاحد قولي من ظن بقوله امرا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم بل لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عليه تقليده

في جواز تعيين المقلد لو رأى المجتهدين في الرأي متوافقا وعدمه

الميت

من ترجيح المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو ظاهر باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين المختلفين
بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء الخيار وصحة اعماله كما كانا قبل اختيار احدهما الا ان يمنع الاصلان
بعد تسليم جريانهما باصل الشغل واستصحاب التكليف ولزوم التقليد والحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماع وايات النهي عن

في بيان ان التقليد من باب الوصف او السبب

الميت ام لا سواء كان اولا مقلد المجتهد الحي ام لا الا ما خرج بالاجماع يظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون
المراد القائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ان ظن بعد موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا كما مثلنا العلم
او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد لما يظن بقاء قوله **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب للتخيير
ظن كان او يحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كما يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذا عرفت ذلك فعلم انه لا دليل على كون التقليد
من باب الوصف مطلقا ولا من باب السبب بل الحق التفصيل لان الموارد ثلاثة احدها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان اولا مقلد الاحد
ثم ظن بقول غيره فح الاستصحاب يوجب بقاءه على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول امره دائرا بين
تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وان كان الظن على خلافه وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن
معه فح مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجودا كما لو
كان في اول امره دائرا بين تقليد مجتهدين متساويين وليس تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فح انه
يقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط منفي والاجتهاد تكليفه الانطباق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين
الراجح والمرجوح والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالارجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق
وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وعدمه وانه من اي باب فهو خارج عن
مورد الاطلاق **ضابطة** في جواز الرجوع من التقليد فيه مقامان **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين الذين كان المقلد مخيرا
في تقليدهما تساويا او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايضا حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مطلقا بعد تقليد احدهما سواء
كان المجتهدان متساويين او لا ايضا احدهما وهو من قلد اعلم لا ما ان لم يعلم احدهما اعلم او كان احدهما اولا اعلم وقلنا بعدم جواز تقليد الاعلم
في الامر والحاصل ان كلامنا فيما كان اولا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مطلقا ان ما ثبت بالتخيير الاول واستمراره واما لثبوت
بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر قبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما بالفرض فيستصحب صحة تقليد المجتهد الاخر والمعارض للاصلين
المذكورين اما اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحاب المذكور واما استصحاب لزوم من قلد اولا واستصحاب الحكم الفرعي
الحاصل اولا فهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التعليقي اي المعلق على اختيار ذلك المجتهد وهو بعد اختياره الاخر قد انتفى
قطعا واما اللزوم والحكم التنجيزي فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما اياخرة التقليد والاصلان الواردان عليهما
بعد ثبوت وجوب التقليد في الجملة الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا يشك في ان اختياره في تقليدهما اراد قبل ان يقلد احدهما ثم
يرجع موجود وكذا صحة تقليده واعماله على راي كل منهما في ذلك واما التخيير والصحة بعد ذلك فمشكوك **فنقول** ان الدليل الدال على التخيير
او الصحة له اما ان يكون دالا عليهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله ونافيا لغيرهما الصورة واما ان يكون دالا عليهما الا قبل
التقليد بل بعده واما ان يكون دالا عليهما في الصورتين القبل والبعد بطريق الاشتراك واما ان يكون دالا عليهما بطريق الكلي المشكك فيهما واما
ان يكون دالا عليهما اجمالا ولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد فرض وجود
مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كذلك مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فنسلم لكن
القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما اولا فنسلم اجريان الاصلين لكنهما معارضان بما قوي منهما المتاخر بينهما وهو استصحاب لزوم تقليد
من قلد اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم اولا كان موجودا وكذا الحكم لكن الشك في انه كان تعليقيا لم يرتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد ام تنجيزيا
فيكون رافعا للتخيير الذي كان قبل فاما كان اللزوم والحكم بتخييريين كانا رافعين للمستصحب الاول اي التخيير ويكونان مزيلين له لانهما متاخران عنه وان كانا
تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اي استصحاب التخيير بينهما فيكون التعارض بينهما من باب تعارض
المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم فنسلم عدم تقدم الاستصحابين غاية ما لنا حصول التعارض والتساقط واصل الاشتغال سليم عن المعارض
مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد
واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماع والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد
الرجوع اذ حكم الله شيء واحد وبعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني وهذا باطل الا ما خرج بدليل في بعض الموارد
ووجه البطلان ابانا الفقر عنه **فان قلت** يلزم الموافقة القطعية ايضا بينهما لحصر الامر بين الامرين **قلنا** المخالفة القطعية حرام والمخالفة
القطعية ليست بواجبة **المقام الثاني** في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم ام لا
والحق فيه عدم جواز الرجوع وانكانا متساويين اولا فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم اولا فقلد الادون على القول بجواز الاستصحاب

في جواز الرجوع من التقليد وعدمه

في جواز الرجوع عن الاعلم الى غير الاعلم

الاستصحاب لا يخرج ولزوم المخالفة القطعية فالاصح عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظهر ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف
على العمل حدوثا من التسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب مضيق وقته او بالشروع وجوه اقواها الاول
واشترط العلم التفصيلي برأي المجتهد حين اختياره تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مطلقا او بشرط تحقق آرائه يوم اختياره احتمالات مقتضى
الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني

لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لكن منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق
لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا بعد التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم قدرا متيقنا في الامتثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم
لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك بالاستصحاب بين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي عن البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى
الجواز فلا استصحاب فتعين الاول لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء **المقام الثالث** في ان الملزوم
للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل ولا يجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم
ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش ببناء العمل في مثل المقام على الاستصحاب كما في استصحاب تقليد الميت
ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن يمنع ذلك بلزوم البقاء وان لم يعلم الاجل
ان استصحاب التخيير غير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضة ذلك الاستصحاب لاستصحابين اخرين وهما استصحاب لزوم التقليد
واستصحاب الحكم الفرعي وان جاء في بادي الرأي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فان الشك في انه بمجرد الاختيار صار لازما
ام لا ولا شك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بما جرى الاستصحاب فرع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم
ابدا وان عمل الفا لانه لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعدا اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا
انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجه الوجوب غير عالم بتعلقه بذمته اذ المفروض انه الرجوع ما لم يعلم وهو
حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب بذمته فلا يمكن له قصد الوجوب والالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول قائل بالوجوب
فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح اخر سوى ذلك وننقل الكلام اليه ليس في العمل
الثاني ايضا قصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم عليه اذ المفروض انه محتاج الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده بعد
العمل الصحيح الى الان هكذا فلا يمكن تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك
اللزوم معلق على اختيار البعد حتى يصح له الرجوع في البين او البعد ام منجز فلا محالة اللزوم متعلقا او منجزا فحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد او معلقا
استصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا بالنص فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل **فنقول** انه اما وارد على استصحاب التخيير او
متعارضا معه فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم
هل يحصل بمجرد الاختيار ام الوصول وقت الواجب بحصول ضيق الوقت ام بالشروع وجوه ومما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله
مقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اي اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا
باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم حين الاختيار وقبل الوقت ام لا لانه الظ وجود الاجماع المركب فمن كل من قال
بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فانتفى الاستصحاب باللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزوم للبقاء على فرض
كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار من دون العلم التفصيلي برأي المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض آرائه
بالفعل ولم يجتهد بعد ام هو مطلق البناء ولو اجمالا ومع العلم بآراء المجتهد تفصيلا لكن بشرط تحقق آرائه بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي
بآرائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس جواز الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور
سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل فيما نحن فيه اي اثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهادي يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اي اصل الاشتغال
فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامات احدها فيما كان
الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيها ان يكون رأي الاعلم موافقا مع غيره اما في المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه
عندنا ومن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول عدم
تقليد الاعلم هنا فقال اما في صورة الوفاق فلا اشكال وفيه الاشكال اما من جهة ان تعيين المجتهد حينئذ غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد
واما من جهة انه مخير حينئذ فالاخذ من اي مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند الوفاق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق في المقام الاول
عدم اللزوم خلافا للمشهور لان المنصوص في المقام امران احدهما ان يكون قبل التقليد مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وثانيهما هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين
ومنا احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون الموجود واحدا ثم قبل التقليد وجد اخر اعلم من الاول وكان الاول اعلم ورابعها عكس ذلك مقتضى
الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا مقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم
ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لزوم تقليد الاعلم في
كان ناشئا عن الانحصار وقد زال بعد وجود الاعلى فالملزوم العرضي الحاصل قد زال قطعا بعد وجود الاعلى واما اللزوم الذاتي فمشكوك من الاول فهذا

في ان التقليد يتوقف على العمل ام لا

في كفاية مطلق البناء الاجمالي في التقليد وعدمها

في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

الاستصحاب

اصل المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المتخالفين في الرأي ونفى عنه الخلاف وقيل الخيار ولا قول بتعين تقليد غير الاعلم والتحقيق اذا وجد مجتهدين احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال اخذ الاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليد فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهدا واحدا لا غير ثم حصل اخر دون منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان

الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الادون ليس الا لكن هذا الاستصحاب لا يجري ايضا او بعد وجود الاعلم لانه زال فصار ذلك اللزوم العيني اتفاقا فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم واذا ذهب الفضل ذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيرها بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عداها بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكونه صحيحا استصحابا وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرنا اذ كان المراد من اهل الذكر اهل العلم وكذا رواية الخديجة وعمر بن حنظلة مع دلالة اية النبأ بمفهومها على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن هذا مؤيد لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم اخر وهو وسط القبول من العدل لا في بيان الاعلم وغيره كما ان ذلك يتمشى في الاية السابقة وخبر عمر بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر الدالة باطلاقها على التسوية بين المنذرين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد مورد حكم اخر لان المشافهين كانوا ثم على عدم التفرقة ولولا الاستصحاب التخييري لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف المحكي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك ولا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي العلمي والشهرة لا يعارض الاستصحاب وعدم الخلاف ان كان محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد الدليل المذكور في المقامين وجريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصدر الاول الذي لم يكن مجتهد قبله جدا ومتيسرا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا يمنع ايضا حصول الظن للعوام المنقطعين الغير المطلعين باحوال المجتهدين المتبعين واما البصير اهل زماننا كما ان كلامنا فيه فلا يحصل له الوصف بقول الاعلم اذ لا ريب في ان المبين غالبا من هو اعلم من الاعلم الحي في زماننا او مساله وربما يكون قول الحي الغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم من الاعلم الحي مع ملاحظة المعلل لذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم مساويا عنده فليس حصول الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تعاضد بالشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان الوصف ليس في جانبه فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على مستند المشهور **فان قلت** ورود النصوص بالرجوع الى الافقه والاعدل والمفهوم منها ان المناط هو الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعاض النصوص ونحن في تعاض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها ان المناط قول الافقه ايا ما كان اخبارا وفتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعاض الفتوى ايضا لكن قد علمنا انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فانتفى ما هو مناط المقدمة الى تعاض الفتوى نعم في تعاض الخبرين قول الافقه مظنون حتى في امثال زماننا انما يعرض في تعاض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلمين المبينين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يقع الظن عنه هذا كله في الفتوى واما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم ثم اعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند مخالفتهما في الراي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الراي لاجل الاشتغال وانكار ظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لنفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مر وقد مر ان لنفي الاشكال احتمالين وعلى التقدير يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره ولما لا يجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على الخلاف من التخيير عند المخالفة فلا يلزم التخيير عند الموافقة ايضا ايما شاء من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة بلزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما في الباب ان يترك العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول بعمل بالاشتغال لا عضدا بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة مضافا الى تأييده بالشهرة

المقام الثاني في بيان المراد من الاعلم وانه لا يحتاج الى معرفة معنا بل قولنا بعدم لزوم تقليد الا لمراعاة الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط اكثر وان لم يكن ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع للثلاثة ام الواحد لاحدها واما كثرة التتبع فليس مرادا من الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه فيها حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساووا في الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهما اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فان الظاهر اتفاقهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة مطلقا فهذا التبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل فلا نستوحش من ان نتمسك في تشخيص معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في معنى حديث او كتاب واما نحن فنحكم بالتخيير في كل صورة

المقام الثالث في ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده واما

والتقليد

في بيان المراد من الاعلم

ضبطا وقد يكون اقوى

كان تخييرا حينئذ بين الاعلم والاورع فيستصحب الا ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الاخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب
لزوم تقليد الاورع لكن الوجوب ارتفع يقينا فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني ومقتضاه التخيير وتتم الامر فيما عدا بالاجماع
المركب ولا ينافيه ما تقدم لشغل ويؤيده ايضا السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا رواية ابي خديجة وابن حنظلة وابن البناء وبعضه
ايضا النص لاختلاف المتذرين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الرأي فالتخيير بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى بعض

اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مطلقا لا يلزم فيكون مشروطا بالعلم الاعلم مقتضى الاشتغال بتحصيل
الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم بعدم تقليده بقي الباقي مضافا الى الادلة
اللفظية المطلقة كاية النفر وابة السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** تلك الادلة
على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومقيدة جزما في مجملة قلنا نقتصر على قدرها خرج ونعمل فيما عداها بالاطلاق واما على التخيير فلا
مخصص اصلا **المقام الرابع** في انه اختلف المجتهدون في الاورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في
الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعلم
ايضا ام لا ولما القوم فرقوا بينهما فالزموا تقليد الاورع عند التخالف فحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق
انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو مخير في تقليد من شاء وتعيينه اولا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف كلا
من المجتهدين الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى شبهها وهذا الاحتمال في حق الاورع اقوى فقول الاورع اكثر اعتبارا
وفيه ان هذا الوجه جار في صورة التوافق ايضا **فان قلت** عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص
الاورع بل من ايهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال كذب غير الاورع لا يضر **قلنا** لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا
بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رأيه مع المشهور من باب الفضيلة لا نفاقية او افتى شبهها ووافق مع مجتهد صحيح لم يكن
قوله ذلك معتبرا فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة فاحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا غير وافق مع الورع او خالف
فان قلت الكلام فيما كان الكل عادلا وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الاخذ من الوسع
عند الموافقة **قلنا** سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن لم يقيد الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايضا والحاصل انا نقول
بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم التقليد الاورع لحكمنا
به حتى مع الموافقة ايضا لوحدة الدليل في الصورتين وليس هذا من قبيل تقليد الاعلم عند الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم
لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ ثمة اجرى الدليل الذي لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا
ثمة وحكمنا هنا بالتخاحكم الصورتين في الوجه في تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا
غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى التخاير من التخيير في المقامين لا اشكال واما على
القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم على الاورع لان المناط الاجتهاد القريب الى الواقع وهو مع الاعلم وانت خبير بان الاعلم
المخالف مع الاورع جهة رجحان وهما كون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتباري معه ايضا لان المشهور قد
قوله على الاورع فيكون الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايضا جهتان رجحان وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اهون
وكون قوله اقرب الى الواقع **فان قلت** الجهة الثانية من الرجحان غير الجهة الاولى **قلنا** لهما بمتحدتين اذ قد يفقد احدهما عن الاخر
فيما لو كان قول الاعلم موافقا للمشهور فهنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفنا ان مجرد موافقة المشهور غير كاف في الصحة
الاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتبارا لان احتمال الكذب في حقه اهون فوجد في هذا الفرض **الجهة الاولى** لا الثانية فعلم انهما مختلفتان ففيما
لم يكن قول الاعلم موافقا للمشهور يكون **الجهة الثانية** من الرجحان ايضا حاصلة في حق الاورع واذا كان الكل جهتا رجحان وجهتا مرجوحية فقول
جهة اقربية كل الى الواقع تعارض مع الاخرى فيبقى لكل جهة رجحان ومرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم مع الاورع
ولو قلنا في مقام التعارض الاعلم مع غير الاعلم والاورع مع غير الاورع بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع يحكم بالتخاير
بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على مذهب المشهور في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند
التعارض حتى على تسليم قول المشهور في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايضا واما على مذهب المشهور من تقديم الاعلم على الاورع عند
تعارضهما فالظاهر ان بناءهم على نفي الاشكال ح ايضا كالمقامين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع ونحن ايضا نحكم بالتخيير عند
توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند التخالف لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقديم الاعلم اعني القرب
الى الواقع على فرض تمامه هنا ضابطة اذا اتحد المجتهد المط الحي او مطلق الحي ولم يجز تقليد الميت عند وجود الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم قلنا
بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل يأخذ كل مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم
منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من اخر ام لا مقتضى الاشتغال الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في
بعض المسائل مخير في الاخذ من ايهم شاء فيستصحب يدفعه ان الشك في ان الجائز اولا هو اخذ كل واحد من المسائل عن من يريد منهم ام الجائز اخذ كل

في وجوب تقليد الاورع وعدمه

في تقديم الاعلم على الاورع وعدمه

في جواز التبعيض وعدمه

الاشكال فيه ويتفرع على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جيدة لا حاجة لنا اليها وبما ظهر من عدم وجوب تقليد الاورع ثم المراد بالاعلم هو الاقوى
ملكة للتبادر لا اكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء والطلاقات السؤال والنقل وغيرها و
انما يجوز ما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للاصل **اصل** الاصل وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتاويه لكنها ليست شرطا
ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا منقولا معلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والقوة العاملة فيما اذا حصل العلم فان السؤال بعد سفر ثم
المسائل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب والاول واذا شاء الاشتراك فلا استصحاب فلتة هذا والحق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بناءهم ليس
على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة ليس الا ولا اطلاق دليل التقليد كآية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض **اذا قلنا**
بجواز تقليد الميت مطلقا واذا لم يكن حي ولم يوجب تقليد الاعلم ايضا فاتح للمقلد ان ياخذ في كل مسئلة برأي من شاء وربما يجر هذا الى الخروج عن الدين لان
دواعي المقلد تختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسائل الحل والحرمة بقول
من يقول بالحل فربما يصير صلوته بقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي اذا وجد او يوجب تقليد الميت الاعلم اذا لا يخرج كثرة صلوته
في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بقول كل احد في مسئلة خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يقال ورود الاشكال على مذهب من
يوجب تقليد الحي ايضا اذ على قوله يجوز التبعيض في الاحياء وان كانوا الفا فيلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو فان لم يستلزم المحذور على هذا القول
بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا الا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم
لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايضا وهو وجود الاعلم لا محالة بين المجتهدين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل قائل
الا القائل بالذات وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة
القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو بقدر المتعارف لا ان بين الناس وهو لا
يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا
فهو تقليد مجتهد كان رأيه في كل مسئلة موافقا لرأي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض مطلقا فيلزم من تقليد ذلك المجتهد الوحد الخروج
عن الدين ايضا **قلنا** لا مجتهد يكون رأيه في المسائل بحيث يحصل عند الاجتماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رأيه في مثل الصلوة مثلا بعدم
وجوب اجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء بها التي ليست تلك الصلوة حتى يجوز للمقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد
حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة
وان سمع قول المفتي من لسان من رآه الجد امره الاكتفاء بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل اصلا وان حصل
منه العلم واما الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وانكار لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ
بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن الظاهر من هذا الخطاب لزوم التعيين ويحصل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة وانكار بالواسطة فلو قال العبد
اسئل الدهناء عن الصوم لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الصوم احكم بكذا لا يكفي به في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم الاية الشريفة
انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهي رد على من الزم السؤال بطريق المشافهة وقال
بعدم كفاية النقل مطلقا مع ان اهل العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعد الفرق بين الامامية
فالدال على لزوم المشافهة مطلقا هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم
الحرج لولاه والقوة العاقلة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالمشافهة لغوا وسفها واذا عرفت كفاية النقل في الجملة فصور حصول العلم من النقل
بقول المفتي قد يتحقق اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب والاولوية القطعية لانه عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا
والمفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد
من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظ وقد يحصل العلم بفتواه فلو لم يكف النقل المذكور لزم
العسر مضافا الى الاجماع واما اذا اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بصدور اللفظ فهو معتبر ايضا اذ لو لم يكتف به المقلد للزم عليه اما تحصيل العلم
بقول المفتي والاحتياط فهما مستلزمان للعسر واما الاكتفاء في العمل بعد ما يعلم انه رأي المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم الخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء
بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** جهة خبر الواحد خلافي فكيف تدعي ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف في الاخبار
الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بقي الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع عدله ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل
ايضا ام يجب عليه ح السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب ولا يمكن القلب حذرا من لزوم المخالفة للعقل مع قوة مبهمة جانب المخالف ثم اعلم
ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان
يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء غير موجود فاصل الاشتغال عن المعارض سليم واما ان يحصل منه الظن طبعا فانكار
منضما الى الظن الشخصي ايضا فهو الفرد المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وانكار الظن الطبعي موجودا والشخصي مفقودا المانع
خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي والشهرة على القول بعدم الحجية فهو لا يخرج
قول العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي بل وان كان الظن الشخصي على الخلاف وذلك لبناء العقلاء وان كان المانع عن افادة الظن امرا

في جواز التبعيض في التقليد

في عدم جواز العمل بخبر العدل فيما لو حصل منه الظن طبعا

في انه هل يجب على المقلد مشافهة المفتي ام يكفي له النقل

ان حصل العلم من النقل ولو بلفظه كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعا
بلفظه او معنى للاجماع وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا عنده جاز اخذه من العمل ايضا للاجماع المركب ثم ان افاد
خبره الظن شخصا وتبعا او شخصا فلا كلام او طبعا لا شخصا المعارض لا يعتبر كخبر فاسق ونوم عمل برايهم وان ظن بخلافه او لا طبعا ولا شخصا فلا
عمل عليه للاصل وان عارض خبر عدل مع اخر اخذ باقوى الظنين وان تعادل الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهدا اخر فان لم

يعثر عليه فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل اخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة
المحاسن المخالف او لاعتضاده بشيء اخر فلا بد من ترجيح المعارض والمظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح
الاحتياط وطرح الامرين معا لعلمهما خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى المجتهد
اخر لدليل الاشتغال وانه الفرد المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط وان لم يمكن الاحتياط هو بالخيار بين الرجوع
الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضا تخير بين قولي العدلين واخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليد ذلك المجتهد في تلك
المسئلة بدليا والا فلو فلا ثم نسي القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد ولا الاحتياط الا استصحابا
تبعا للتكليف بقول ذلك المجتهد كما مر فعليه ان ياخذ باحد الخبرين تخييرا نعم ان هذا كله اي التخيير بين قولي العدلين اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول
المجتهد بطريق يسير كما هو ظ واما خبر عدلي الفسق فالظ جواز العمل بخبر عن المجتهد اذا افاد الظن ولم يمكنه تحصيل المسئلة من غير لحكم العقل القاطع
ولكن انه كذلك اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقارب الفساق كالاجانب العدول لكن مع العسر فيجوز رجوعها
الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الاقارب وان كانوا فساقا وذلك للعسر لزوم الهرج والمرج في ارتفاع عنان الزوجات وهل يجوز للزوجة مثلا ان
تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تاخذ من الزوج الفاسق ونرجع البه ام لا الحق لا لان الضرورات تتقدر بقدرها واصل الاشتغال سليم عن
المعارض واما مجهول الحال فحاله كحال الفاسق فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى **ضابطة** قيل يجوز تقليد الميت وقيل
بتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد الاستمراري وظ كلمات القوم واطلاقاتهم
ثم الضابطة ارادة المقام الاول فان صاحب المعالم قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ الاصحاب الاطباق على خلافه ومن اهل الخلاف من اجاز ولا ريب
ان ظ قوله الرواية عن الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فهو على اقسام بكون الظن فيه في جانب الحي
وقسم بكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فمتعين تقليد الحي لاصل الاشتغال لانه الفرد
المتيقن لوقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالاشتغال يحصل اذا اخذ بالحي مضافا الى الدليل
العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور يحصل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين كلا القولين وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي
والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكليف قطعا والرابع كالخامس مستلزم للتسوية بين الراجح و
المرجوح لان قول الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعا فتعين الاخير **الثاني** هو ذلك لكن بطلان الخامس فيه ليس للظن النوعي
بل للظن الشخصي اذ المفروض ان قول الحي اقرب الى الواقع في نظره **واما القسم الاخير** فكذلك للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني
فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** قول الميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن
النوعي اي اطلاق الاجماعات المنقولة والشهرة مدفوع بان كلمات المشهور ونقل اجماعهم هنا معارض فقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان النسبة بين
كلامهم وهنا وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموم من وجه فكلماتهم في المقامين متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا
من دعوى الاجماع واشتهار ذلك القول بينهم بذلك المعارضة ونفي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله قلنا لا معارض بين كلماتهم اذ الظاهر عدولهم
في بحث جواز تقليد الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهد بالذات كالحيين اللذين احدهما اعلم لا ما يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت
على قولهم فكلماتهم في ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا يعرف الى الميت عندهم وعلى قولهم نعم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات
ينصرف كلامه اليه واما اطلاقهم في عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تناقض بين الكلمات وبقي الظن النوعي بحاله وحصل التعارض
بين الظنين الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب في ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله من التقليد هو الوصف الحاصل
للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي ويظهر من الفاضل القمي ايضا انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكينا من القول بجواز
تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح
الظن النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله
التخيير بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصي في بابه فيحكم بتقليد الميت هذا والحق جواز تقليد الميت بدوا في كل الاقسام الثلاثة لا
تقليد الميت ابتداء اما قسم كان المكلف حين حيوة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجودا
حين حيوة مجتهد الميت كذلك والما نعولم يفرقوا بين القسمين والمجوز وكذلك **فنقول** ح في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب
جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت الذي كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حيوة المجتهد وتم الامر في القسم الاخير بالاجماع
المركب ولا يمكن القول بان ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب اقوى من ضميمة المتقابل وهي اصل الاشتغال فان قلت الاستصحاب لا يجري لان تقليد

المقلد

يمكن احتياط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك
المجتهد نسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه غيرهما لم يرجع الى مجتهد اخر ولا وجب عليه الاحتياط بل ياخذ باحد العدلين تخيرا
وخبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن به ولو لم يتمكن من غيره او كان فيه عسر نفي العمل بقوله وقول المشهور وخبر قوي سيأتي في رجوع الزوجة
الى ازواجهن في نقل الفتاوى للزوم الفساد في ارحامهن **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهدين حي وميت وكان ظنه مع الحي لم يجز

المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد يتشرذ ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه
فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحقق في محله وثانيا
انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا نيا لكن لا نم ثبوت كونه جسما فيبقى الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب او لا بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء
الحكم وهو صحة التقليد وجوابه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقد امر موجود والسبب في
جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاؤه بل الاعتقاد انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لهما ايضا عاتية
الثاني الشك في كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك الاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا اي لا يحتاج
في بقائه الى بقاء تلك العلة بل مجرد حدوث العلة سبب لحدوث المعلول ولبقائه كعلية ملاقات النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة باقية وان زال
عين النجاسة عن القليل الثالث ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** هذا العالم عالم الغفلة وبعد الموت يحصل الانتباه فبعد الموت يرتفع
ظن المجتهد ويحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد بعد الموت لا يبقى مظنون والظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب **قلنا** اولا
انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد فانها جوزت فيجري الاستصحاب فيها وتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون
بل العمل انما هو بالمعتقد الظن سبب محدث للجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا نقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم بحدوثه حال حيوته مع ان المعتقد باق
وكل نقول في الجواب الثالث عن الايراد الاول **قلنا** اولا الاجماع منا القائم به ايضا كما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالخلاف في
بعض المسائل فيعلم بالمخالفة اجمالا فيصير من باب الشبهة المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل ارائه **قلنا** اولا انا نمنع العلم الاجمالي
بان معتقد ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقد
هذا المجتهد الخاص كان مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غالبا ان لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في الجملة
العمل بارائه الا بعد ما يحصل معه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا ينفا وتعينه الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بمجموع اقواله اذا حصل
منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال معاضد بمنقول
الاجماعات والشهرة فيقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة بعد حصول الوصف منها وكذا الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلافهم
المشهور او عن قلة المخالف لاجل ذلك المشهور فلا تعتبر ايضا ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** اية السؤال الصريح في لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن
الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة وثانيا ان المتبادر من الامر بالسؤال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال وثالثا انا نعد
حجية الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت عالما بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا
في اصل جواز تقليد الميت الى ما ابتدأ العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت**
ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات لفرق بحكم وجدان
انما يحتمل لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وهما موهومان اولا بادلتهم المذكورة الواهية وثانيا بالظن الاعتباري
العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحيوة في العلم فان العقل والاعتبار لا ينكر بدواما مدخلية الاعلم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت لا يفرق فلا
يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمرار فيه فيمكن ان يقال بعدم جواز الشهرة فيه اذا طلاقات بعض عنوانهم
ظاهرة في البدء وكما نقلنا عن صاحب الحدائق ويظهر منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة والشهرة انما هما في البدء واما اطلاق عنوان
بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل او الرواية فيه فهو وان كان في نفسه مط الا ان انصرافه الى البدء ولكن يمكن ان يدعى شمول
اطلاقاتهم للاستمرار ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات ولما لم يعنونوا عنوانا على حدة
فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوان الاعم لكن ينبغي الكلام في ظهور كلمات بعضهم في البدء وكما نقلنا وكيف كان نفي الاستمرار احتمالا
ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير
البقاء ان كان الميت اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فالاصح لزوم البقاء مط لاستصحاب الزوم البقاء
الذي كان عليه ثم يكن له الرجوع حال الحيوة ولاستصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم استصحاب الوجوب السابقة قد ثبت فساده مرارا وتوهم
عدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم قد ارتفع وهنا قد تيقن في البين اعني تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع او التخيير فالقسم الثاني
اعني لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان الفرد المتيقن غير موجود في البين لاحتمال
لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم عدم جريان الاستصحاب لمعاضدته بالشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمرار مدفوع
بما مر من وهنهما بالوجهين المتابقين وعدم حصول الوصف منهما واما بناء السؤال فقد مر الجواب عنه مفصلا الا ان السؤال موجود فلا معنى لتحصيل الحاصل

اطلاق

٤٣

في جواز تقليد الميت وعدمه

في جواز الاستصحاب في المقام

لتقليد الميت للاشتغال ولان التخيير مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح اذا الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا و
شخصا بالفرض فهو راجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن مع قول الميت تعارض
الظن الشخصي والنوعي وذا الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين سيما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا
الظن الشخصي في بابه فلا زم تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان حيا قبل تقليد فما

لانه سئل عن المجتهد حين حيوته تبصر فيها تذكرة اجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقا لا بدوا ولا استمرارا وكذلك لو صار المجتهد بعد عهده
عن التجتهد عاميا فاقدا للملكة كليه واما لو صار مجنونا فاقدا للتكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى زال الجنون كان واجدا للاجتهاد فهي صحة البقاء
على قوله السابق الذي قلد فيه المقلد وجهان والحق انه لولا الاجماع في المقام على الحاجة بالفاسق والعالم الالحقنا بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة
لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكر في امر المجتهد انما كان في الفتوى فاذا اخترنا فيه التخيير مطلقا وانكار الاحوط الاخذ بالحي اذا كان قد اجتهد فيما
واما المرافعات فلا يجوز الى الميت قطعا واما الحكومة اي السلطنة على مال الغائب اليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد جعله المجتهد
الحي قيما على مال الغائب مثلا فمات بعده والمجتهد ينعزل عن القيمومة ام يبقى عليها مستمرا بان المجتهد الميت الحاصل حين حيوته فيه اشكال مقتضى استصحاب
الصحة بقاء القيمومة بحالها ومقتضى استصحاب مسائل التصرفات البعد ارتفاع القيمومة لكن الاستصحاب الاول من بل فيقدم مضافا الى انه يحتمل لزوم البقاء فلا
اصل بالنسبة الى الفساد في البين لا اصل الفساد في التصرف البعد معارض باصل الفساد اذا الحد من الحي فكما ان الاصل فساد التصرف عند البقاء فكذا الاصل
فساد التصرف عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة ولو فعل المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره فلا باس به كان اجر المجتهد ارض الوقف في مدة مات
في اثناء المدة فلا ينقض الاجارة بموت المجتهد **ضابطة** في شرائط المفتي فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هو شرائط صحة الاستفتاء وجواز العمل
به وليس شرائط النفس المفتي ولا لتحقق افتاه ولا لصحة افتاء بالذات نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة
شروط صحة الاستفتاء وجوازه ففي التسمية لشرائط المفتي نوع تسامح فمن الشروع البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التمييز والصلاح
ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ قد متيقن في الامتثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب مضافا الى اولوية عدم صحة الاستفتاء
منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق اذ الفاسق قد يكون لخشية عن الله سبحانه فلا يكذب في فتويه ولا يقصر بخلاف الصبي العالم برفع القلم عنه و
يمكن القدح في الاولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الحي فيحكم
باستدراك باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا قدر
متيقن في البين ايضا وايضا نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ مبتلى الاخر صبي حتى فيحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا رجحان لاحد الطرفين
فلا بد من الوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية والقول بالاشتراط بلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض
الكلام فيما كان المجتهد البالغ اولا اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم اذا كان هو مجتهدا ثم طرا اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجواز
من المجتهد البالغ واستصحاب عدمها من الصبي تعين الاخذ من البالغ والا نفرض الكلام فيما كان البالغ اولا حيا ثم مات فالاستصحاب المذكور ان في
جانب الميت يلزم تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فقولك لا قدر متيقن في البين في المقامين ثم لما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب والكبرى
المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب اتممنا بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن القدح
قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعنا الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد اقامة الاستصحاب فالامر علو
ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشرط والعقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع للاصل والاجماع ونبا
العقلاء نعم لو كان جنونه ادوارا لم يسمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلاثة
المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال وقد يكون المجتهد اولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين والكفار فمقتضى
الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني انعقد على
اشتراط الايمان **قلنا** المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة يقتضي العدم **قلنا** هي ظنية ايضا **فان قلت** ان اية النبا
تدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا عن الاسلام **قلنا اولا** لا دلالة فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق
بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح لجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه وانصرافه اليه ثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه
يمنع انصراف النبا الى الفتوى ففتوى الفاسق غير بناء فان تمسك بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك يصير من باب التمسك بالادلة العامة
كادلة حرمة العمل بالظن فح نقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا عمل فيه بما لا يعلم ولا يندرج فيه **فان قلت** اذا لم يجز
الاستفتاء من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة اذا فرض كون المخالفين اتقى الناس نعم يمكن
اثبات الشرطين بانه ان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم يدع عدم صدقه على المخالف ولخصوصا بالكفر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه لعموم مصداقه فيكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالاية الشريفة لا يثبت
اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله من جحدكم كافر ومن حابكم مشرك فذلك الاطلاق انكار لحقيقة
ثم الاستدلال بالاية الشريفة وانكار مجازا فعلاقته التجوز المشابهة وجريا حكم الكافر في المخالف ومن حكم الكافر المقابل للاسلام كما يستفاد

ظنية وثانيا ان الاولوية

فتوى

شرائط المفتي

من شرائط المفتي

بعد ارادة المقلد تقليده ولا نسر جواز تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب ولا يعارضه الاجماع
المقلوب بضم الاشتغال والى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما ترهم يراجعون كتب الاطباء السلف واما الشهرة
والاجماعات فلا نورثان الوصف هنا بعد ملاحظة ادلتهم الواهية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا سيما اذا كان
اعلم واما توهم ان استصحاب لا يجري لانه بعد موت المجتهد ينتشر ذهنه الذي هو محل اعتقاداته ويصير تراباً فتذهب اعتقاداته او انه يرتفع ظنه ويكشف

فتواه انفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم الا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص وبقي ان الظ من التشبيه المشبه مثل المشبه به
في شدة العصيان والعدالة فلا بد من الاخذ بما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انصراف السبيل الى المخرج فيه لان كون الافتاء سبيلا لهم اما
لعدم انصرافه اليه يمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الافتاء سبيل عظيم حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على
المسلمين ومنع الصدق اذ الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس مطلقا حتى يدعى عدم الانصراف بل هو عام فصار الاعتبار
فان الرجوع الى غير اهل الذكر هنا لحرمة الذكر وعلى اشتراط الايمان باصل الاشتغال الوارد على الاستصحاب لاجل اعتضاده بالاجماع الظني والاجماعات
المنقولة والاعتبار العقلي وهو هنا حرمة المذهب لا يبعد دعوى تاييد الاية الاخيرة ايضا ذلك واما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والتعارض
المنقول مع اجوبتها سوى حكاية اية الاخيرة وسوى البحث الاول في الاية النبأ والبحث فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان مضافا الى تاييد الاية النبأ
ايضا ثم اعلم ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطية فهو شرط للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا
ناطقا ونحوها مما لم يذكروه هنا فهل هي شرط للافتاء ام لا والحق فيه ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط
والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرابة واما الثلثة الاول فهي شرط الفتوى ايضا لاصل الاشتغال السليم عن المعارض فان قلت ظ الاصحاب عدم الاشتراط
ولا خلاف فيه ظ لانهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات وحصروا الشرائط فيما مكيف تعلم مع ذلك واصل الاشتغال قلنا الظاهر من
عدم عنوان الاصوليين للقضاء عنوانا اخر هو ارادتهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظ من حصرهم الشروط فيما ذكروه وهو عدم اشتراط الشرائط
المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء بانهما الظاهر ظ كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا يعضدها في شيء من الامرين ولا ريب في
ان ظهور عدم اشتراط كل تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهور عدم اشتراط كلها في الفتوى معارض بتعليلهم
اشتراطها القضاء بالذكورة مثلا بعدم اهلية المرأة لهذا المنصب لانه لا يليق بحالها ذلك وبما روي عن النبي من انه لا يصلح قوم ولتهم امرأة وبتعليلهم
اشتراط طهارة المولد بنفي ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص فالظ هو منهم
منضما الظ ان مسلم الاصل عن المعارض فان قلت يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كاية السؤال وقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان قلنا اما اية السؤال فعلى فرض كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم نقول ان من شرط
حمل المطلق على العموم ان لا يتواطئ وعد الورود مورد حكم اخر وكلا الشرطين في تلك الاية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه واما الاية الثانية
فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمرأة ولا دخل له بما نحن فيه ولا نصر
الاية الى ذلك فان قلت قوله تعالى انظروا الى رجل منكم اه يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانيا انه
مخصص بغير ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه وهو شرط بعدمهما قطعا وكذا قوله من عرف وحاصله انه لا معارض للاصل
فيعمل به واما الضبط فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض الاغلب المجتهد بعد طول عمره واخر زمانه ليس بناء العقلاء على الاعتنائه
مضافا الى اصل الاشتغال فلا يعتبر بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب واما باقي الشروط فالحق عدم
اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان واجدا لها ثم فقدها وبتمام الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن القلب بضم اصل الاشتغال لانه لا يقاوم
الاستصحاب الذي هو ضميمة اجماعنا واما التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل لزوم التمييز بين الخاصمين ونحوه فمع عدم مدخليتها لما نحن فيه
لان ذلك في القضاء للفتوى غير تامة بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في النبي وشعيب ولولا الجواز لم يقع ضابطة هل على المقلد
تحصيل العلم بالاجتهاد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظننا بعد اجتهاده او شككنا فيه ثم بعد ذلك
حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بطرو اجتهاده لا حصول الظن بانه كان مجتهدا حين الشك والظن بالعدم حتى يصير الشك شاكا ويتم الامر في غير مورد
الاستصحاب بالاجماع المركب فان قلت فنفرض القطع باجتهاده ثم الظن به فيستصحب الجواز ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا احتمال عدم
الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد في السابق ايضا واحتمال الخطاء في القطع السابق فالشك فيه ساو لاعتبره فيما استصحاب واما لاجل
احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لانا نعلم بانه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل يدل
كل المقلد على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد او لا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين فان قلت اية السؤال دالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل
الذكر ان كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونه
ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقي وان كان المراد به الامام او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بناء
العقلاء في توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الخبر على ما اعتقدوا علما او ظنا بانه خبر وان كان
وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية الشريفة فان قلت

ل الاشياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رايه او ان الاستصحاب معارض بمثله
الشغل المتيقن بالشهرة ومنقول الاجماع ورواية السؤال فتساقط كما يظهر بتامل ما هذا وعندي مع كل ذلك في الجواز تامل واما البقاء على تقليد
الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسئلة وفي المسئلة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت لصورة
الاستمرار وجهان وعلى فرضه فيهما اما في الابتداء فيبطل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او متجزيا ولزوم البقاء ان كان

تعارض تلك الآيات النهي عن العمل بالظن **قلنا** النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بسائر الظنون كعمل
المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فيه فلا بد من ملاحظة المرجحات ورواية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها **قلنا**
ان اهل الذكر مجمل في الآية الشريفة فاندفع الاستدلال بالآية بكلا طريقيه مع ان في كل من الطرفين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك
الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد قال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بداهة انا لا نعلم التجارة والتجاور والحرف
ومع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا نعلم الاجتهاد من احيا اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص اذ لو لم يكف
الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باطل لان العلم يكون للشخص مجتهدا اما باحتياط المكلف بنفسه بتحصيل قوة
وتمهن الاجتهاد فلا ريب انه عسر على المكلفين واختلال للنظم واما باخبار المخبرين فلا ريب تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد
في غاية القلة واخبار العوام الاعرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهد امعروف في اقليم واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير
فيصير بذلك مشهورا فيه نعم العوام بناؤهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتيش بينهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم مسدود غالبا
والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف **فان قلت** اذا جوزنا تقليد الاموات ابدا لم يكن باب العلم في المجتهد مسدودا
الغالب وجود الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضرورة فالعلم بابه بالمجتهد مفتوح على هذا المذهب كذا مذهب المانع من تقليد الميت
بمسكا بالدليل الفقاهتي اي اصل الاشتغال فان اللازم على مذهبه في تلك الصورة جواز تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع ان تقليد الميت معارض
باصل الاشتغال المانع عن تقليد المظنون الاجتهاد وبعد تعارض اصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون
الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب في الواقع لكون اجتهاده معلوما لا يقال شهرة عدم جواز تقليد الميت توجب الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد الشهرة لزوم تقليد
وطرح الميت فهذا مرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غاية ما في الباب تعارض نفس الشخصين مع النوعي والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم
فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة **قلنا** ان ما ذكرتم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجري الدليل
المذكور على كفاية الظن الاجتهادي في المرافعات مثلا وتم في الفتاوى بالاجماع المركب ولا يمكن القائل بقول كل من اوجب تقليد الميت في بعض الفتاوى الموجودة
للميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم ان المدار في الظن على الاجتهاد انما
هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي الحقه الاجماع المركب والعسر والترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به بخبر الفاسق والفاسقين
لعدم الوجه الاجماع المركب والعسر بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ كان الظن الحاصل من خبرهما بالنسبة الى السبعين المخبر بالشهرة مثلا فمدفوع بانه البناء
واما اذا صار خبر الفاسق مستفيضا اي بالغا الى الثلثة فاقوى فهو مناط الاصحاب العمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكرا وانثى ثم انه اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد
ومظنونه وحصل التعارض عنهما يتعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان مقدمات انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عند التعارض نعم له
الاكتفاء بالظن انكان الظن مطلقا لا مخصوصا اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فلا يجوز الاخذ
بالحي المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم لما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون والمرافعات والمسائل المستحدثة وتم جواز الاخذ من الحي المظنون في مقابل
فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين
المجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح والقدر المتيقن اذ كان الظن المطلق اضعف من المخصوص
او مساويا واما لو قوي منه لكن لا بحيث يصير قويه سببا لاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فيه حين تعارض احتمال تعين كل منهما مع الاخر ويبقى قوة
المطلقة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للخصوصية والظن المطلق فكالسابق لما مر مما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين
او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها حجة هنا من باب السبب المطلق لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم ذلك في الحقوق ثابتة لانه
الموضوع عامة اما ما نحن فيه نعم هي نحن فيه حجة في تمامه من باب الوصف فحجيتها مقطوعة وسببيتها غير معلومة **ضابطة** تلك المسائل المذكورة في باب
التقليد مثل وجوب تقليد الاعلم ونحوه هل هي مسائل تقليدية اي يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها تعيينا مقتضى الاصل الاخير لان الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل
الملكة والاستنباط كان قطعا وكفاية التقليد مشكوكة فالاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة يقتضي الاجتهاد مع
الامر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو الظن وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الارجح وهو موجب للخروج
عن الدين والاخذ بها وهو موجب لاجتماع الضدين وتعيين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا
عرفت الاصل فاعلم ان الناس على اصناف صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف دون
من ذلك لكن لو القي اليه ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب فهمه كبعض الطلبة والعامي الزكي الفطن في الغاية وصنف دون
من ذلك ايضا ولا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو القي الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور من الاقوال لقدر بعد التامل بالاخذ بفهمه

في ان المدار في الظن على الاجتهاد المعتبر عند العقلاء

في ان مسائل التقليد هل هي تقليدية ام اجتهادية

الميت اعلم وان كان الحي اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالخيار ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بدوا ولا استمرارا اجماعا كذا ولو صار بعد عهده عاميا
ولو عرضه الجنون مع بقاء الملكة بحيث متى زال الجنون فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو سبب فيما ثم مات بقيت القيمومة للاستصحاب وكذا لو تصرف
تصرفا لمستمر اثره الى ما بعد موته كما لو اجر وقفا ونحوه ثم مات **أصل** على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفي الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب
وآيات النهي عن الظن الا ان يقال يدعى ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا لاغلب الناس واهل البلدان لندور وتكاثر اخبارهم

في الاجتهاد والتقليد

بالقدر المتيقن والمشكوك اقرب في نظره عن الطرف المقابل كبعض العوام القطعيين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بالخاصة الثلثة
المذكورة وليس قابلا الا التقليد ونحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب لا يجب عليه الترقي الى
فوق مرتبته فالاخير يقلد والثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقى الصنف المتاخر الى فوق مرتبته بباب القضية الاتفاقية
وجب عليه في تلك المرتبة الحادثة المجددة والدليل على المختار ان الواجب على تلك الاصناف اما الاجتهاد لا غير واما التقليد لا غير واما التبعيض
بين الاصناف اما على الاول فاما يحكم بان اللازم على الجميع بحصول مرتبة الصنف الاول والاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وهو حرج مختل النظم
واما يحكم بان اللازم على الجميع كل صنف الترقي الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه واما يحكم باخذ الجميع المرتبة الثانية اذ الثالثة فهو عسر
بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله بالوقائع بجواز
التقليد للكل لا يوجد به مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدى الصنف الاخير واما الثالث فهو بالنحو الذي اخترناه فهو
المطلب اما بغير هذا النحو فهو اما مستلزم بالترجيح المرجوح او العسر او كليهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد لكل الاصناف
الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعى لا نقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل عليه
الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل قلنا الشرط في تحقق الاجماع المركب القول بعد الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا فالاجماع
لم نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه بنية السؤال قلنا هي مجملة لاحتمال كون المراد من اهل الذكر الائمة كما صرح بهم فان
قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسائل الاصول لان مسائل الاصول يبحث فيها عن
عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيه عن عوارضها دليل الفقه سواء كان الدليل دليلا للمجتهد كالكتاب و
السنة والاجماع وبناء العقلاء او دليلا للمقلد ومتعلقا به كقول الميت وحجيته للمقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز الكفاية
بالظن وهكذا فالكلام في تلك المسئلة ايضا من عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد وهي مسائل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذا
عوارض قول المجتهد واما مسائل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن منشئا منه الاحكام المختلفة الكثيرة فمثل الحكم بحجية
المجتهد الميت الذي ينشعب عنه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة
التكليفية الوضعية انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا مسند هابق من انا المستقرنا او وجدنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد
فيها والظن يلحق المشكوك بالغالب ذلك فمنع الصغرى اولا ومنع الكبرى ثانيا اذ حجية كل ظن محتاج الى استقراء فيما نحن فيه اول الكلام لفقد
الاجماع المركب ولا يقتضي الترجيح بلا مرجح ذلك ايضا اذ المرجح الاجتهاد العلمي فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل الفرعية العلمية موجود وهو سهولة
ماخذ ما نحن فيه بخلافها ولا عسر ايضا في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن فيه فان سبب التعميم هو الترجيح بلا
مرجح والعسر والحرج الاجماع المركب كلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه شك في كون الاجتهاد واجبا عينيا او كفائيا
فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفاية متفق عليه وانما الشك في كيفيته مع ان مسئلتنا هذه من تلك الموضوع
المتنازع فيها في انه يجب الاجتهاد فيها ام يكفي التقليد وجواز التقليد في تلك المسئلة موقوف على جواز التقليد في امثال تلك المواضع المسائل
التقليدية اي المتعلقة بمسائل التقليد فالتقليد في تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور هذا ولكن الحق بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد
لكل الاصناف ما لم يجتهد فعلا وحصل الظن وح لا يجوز التقليد وقيل بجواز التقليد وقيل بجواز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد ولا يجب الاجتهاد
عينا لبناء العقلاء فان الحكم الحاصل منهم مطلقا نراي صنف كان يرجع الى العالم ويؤيد الادلة المتقدمة من اية السؤال وعدم ظهور القائل بالفصل
والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى ممنوع وترجيح المرجوح مدفوع بعد بناء العقلاء
واما الدور فيندفع ولا النقض بصورة التبعيض في الصنف الرابع ثانيا الحل لان بناء العقلاء على التقليد في تلك المسئلة ايضا وبتابعهم
على ذلك بجواز التقليد في تلك المسئلة تفنى خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة المراد بالتعارض الدليلين ضابطا
الثاني وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص مطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض
الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن الحصول التعارض بينهما وفيه ان المراد من القطعي والظني كان القطعية والظنية في الصدور
فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاثة اي القطعيين والظنيين والمختلفين ان كان القطعية والظنية في الصدور ولا ريب في جواز التعارض
اللب الدلالة فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لولا احدهما لافاد الاخر القطع او الظن وان لم يكن بعد ملاحظة التعارض
قطع ولا ظن فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنى بين الكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما شخصا اي فعلا فلا ريب في عدم جواز
التعارض في الكل ففي الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير لا معنى لقولهم بالامكان في الظنيين

عوارض

المسائل

التعادل والتعارض والترجيح

للكل فهو عسر على الناس فليس ترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالمين وان جوزنا تقليد الكل فيه وخلاف الاجماع فيه وترجيح للمرجوح بالنسبة
الى ما عدا الصنف الاخير هذا والاصح عندي جواز تقليد من عدا الصنف الاول والكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما ولا
مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين قالوا لا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين
في المختلفين فان ارادوا القطع بالصدور فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا بحيث لولا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع

في تعارض الدليلين

بعد فقد البيان يحكم بارتفاع العتاب واما بناء العقلاء فهم ايضا لانه لو دار امرهم بين وجوب شيء وحرمته تخيروا ولم يقل ان بناءهم على الرخصة في الامر
وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على الخلاف فلا اقل من عدم كون بناءهم معلوما واما الثالث اي ابتناء التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن وادلة
حجية الخبرين المتعارضين المتعادلين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية هذا الظن الاجمالي لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع
المهمة لاستنتاج الظن فيما نحن فيه لان استنتاج التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح
وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقد الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن
التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من خير فيما
نحن فيه بين الخبرين ايضا **قلنا** اولا وجود الاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب مما لا
مقتضي لكونه مسئلتنا هذه اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكالاجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لعلة وقوع مثل
ما نحن فيه بل انكر بعض جواز اطلاق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فكاخويه
اذ المرجح وهو كون الظن تفصيليا موجود في نفس الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي والترجيح بلا مرجح
بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لنفس الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي وعند مشهور
في الامثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان الصحاح اجماعي العمل فكيف يلحقها الحسان
والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيها الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعمم الظن **قلنا** التعميم فيها انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل
الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الاجماع **ففيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم اساسها فيما نحن فيه من الظن الاجمالي
المسبب تعارض الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الايات فهي ايضا لا تدل على حجية مطلق الاخبار بحيث يشمل ما نحن فيه لعدم تمامية دلالة
الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجود التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات
اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تعيينيا متعاضدا اي الخبر مع غيره او لا فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضات و
غيرها فهو معنى مجازي او الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخييري في غير المتعارضات غير ممكن اذ ليس لها
طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انك مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمتعارضات **قلنا** مع انه تعسف بعيد
لا يليق بالشارع لضد مطلوبك فان لنا ان نعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر ولطرح المتعارضات فلا يثبت حجيتها واما وجوب العمل بالاخبار
عينا في عين التعارضات وكثيرا في المتعارضات فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما
وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضات بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضات ولتخصيص الاكثر وللتجوز في
جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينيا واخراج التعارضات بالدليل فهو صحيح ولا يوجب التخصيص في الايات ولا بعد في عدم دلالة الايات على حجية
المتعارضات فتعين الاخير وهو لا يثبت مطلوب المجسم او عرضه بثبات حجية الخبرين المتعادلين المتعارضين ولم يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل
على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل الظاهر وبطلان القرعة **فان قلت** لعل الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن
العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد هنا بمقتضى الايات
من العمل بخبر اما احد المتعارضين لا بعينه اي الكلي او احد معين منهما فانكار الاول فهو مستلزم لمدلول الايات هو حجية خصوص كل خبر على طريق
العموم والاطلاق وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للايات وانكار الثاني لزوم التكليف بالتكليف بما لا يطاق فلو عمل المكلف اي بعد كون
المامور به واحدا معينا في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما يعاقب عليه فهو قبيح واما لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن
الواجب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فبقي الاباحة مدلول الدلالة الالتزامية
لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل وبعد ذلك نحكم بالمقدمة
العقلية من عدم جواز الطرح والجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف القرعة **قلنا اولا** ان صدق البناء على مثل تلك الدلالة الالتزامية
ممنوع **وثانيا** ان نصرافه اليه على فرض الصدق ممنوع **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر
المطروح بعد اختيار احدهما والحال ان الدلالة الالتزامية لا تنفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحد الروايتين في المعنى الالتزامي
ايضا فلا وجه للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او بالظن اما على مذهب المتعبدين فلان الاخبار العلاجية
دلت على التخيير بلا واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج بلها ضعاف ومنطوق
اية النبأ دلت على طرح خبر الفاسق والصحيح تلك الاخبار حال عن الدلالة كما اشرنا **قلنا** اية النبأ دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد

في امكان التخيير بين المتعارضين

او الظن فكان وفعلا فهو صحيح في الكل وان اراد وانى القطعيين والمختلفين الفعلى وفي الظنيين النوعى فهو صحيح لكنه تفكيك ثم ان التعارض
له فردان التعادل والترجيح والثانى منهما ممكن في المختلفين ايضا فاوجب التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم
من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او تساوى اعتقاد المجتهد بدليلهما وجهان
اقويهما الاول وهو اخص مطلقا من الثانى ولا ريب في جوازه عقلا وشرعا بل نظيره واقع في مثل المجتهدين المتساويين المختلفين في الرأى بالنسبة الى

التبيين ولم يدل على ذمه والضعف هنا مسلم لكنه حصل التبيين لا بخبر ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين فيقبل **فان قلت**
المسئلة اصولية والاخبار ظنية **قلنا** ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد يعمل بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** تلك الاخبار
معارضة مع اخبار الوقف وهي صحاح **قلنا** اولا ان اخبار التخيير واضحة الدلالة على المط واخبار الوقف ظاهرة في ان الوقف انما هو حين انفتاح باب العلم
كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك او امامك القائم ع ونحو ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف اعم من اخبار التخيير
مط فيقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبناء هم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف تلك بالقرعة
فقد ورد ان القرعة لكل امر مشكل **قلنا** اولا انه بعد ورود اخبار التخيير ليس الامر مشكلا حتى يرجع الى القرعة وثانيا ان خبر القرعة لا ينصرف
الى ما نحن فيه بل الى الموضوعات كما في رواية النرد وعلى الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلق من اخبار القرعة فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر
واشهر فيقدم هذا اذا كان تمسك القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه
يشكل عليه ثبات التخيير الا ان يدعى الاجماع على حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة واما على مذهب الصفيين فلانا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين
حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن الناخم للعلم وهذا الظن بنفي الثالث تفصيلا فلو لم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث مع اوفقيتها
بالاحتياط وعمل المعظم به وقوته وقاخمه بالعلم وقلنا بحجية الشهرة المجردة الضعيفة التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو
ترجيح المرجوح وتم الامر فيما سوى المفروض بانكان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن
الذي فرضه متعلقه اجمالي والشهرة في سائر المقامات تفصيلية **قلنا** اذن يكون لكل جهة رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان**
قلت لم اطرح الوصفيون اخبار القرعة بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا**
انكان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح وان لم يكن اجماعيا فانكار القرعة والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ
باحدهما فنقول ح ان اخبار التخيير تعين العمل للوجوه الاربعة المتقدمة انفا في تضعيف القرعة والا فانكار القرعة قدر متيقن بمعنى انه لو تخير احد الخبرين
بالقرعة لكان صرفا للذمة قطعا بخلاف ما لو لم يقرع فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يتعين بمجرد
احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك في الاشتغال بمجرد احتمال وجوب الشئ بل يتمسك به اذا كان احتمال وجوب الشئ عقليا او العقلاء بعد ما ذكر من المضعفات
لتعين القرعة لا اعتنائهم باحتمال القرعة فلا يجب القرعة وانكار قدر متيقن في الامثال ثم ان التخيير الذي اثبتناه بدوي لا استمراري لاصل الاشتغال
واستصحاب الحكم الفرعي اذا اخذنا احدهما مع ظهور عدم الخلاف ولفظ اخبار التخيير في قوله خذ احدهما ودع الاخر واترك الاخر او تخير احدهما
ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى الرجوع الى الاصل ومستلزم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني**
فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات وصار الثالث ومظنونا كما لو مات الجد عن ابن بنت وبنت ابن فالسيد على ان للذكر
مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان للابن البنت نصيب
امه لبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان الابن للابن والبنت للبنت فللابن مثلا ما للبنت على القولين فنقول لو دار
الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظن بنفي الثالث فالاحتمالات ثمانية طرحهما واخذ الثالث الموهوم وجمعهما وتعيين
المشهور او السيد التخيير بدوي او استمراري او القرعة والوقف عن الفتوى بترك الافتاء وكف النفس عن التصرف والفتوى والاصل مع الاحتمال الاخير للتورع عن العمل بما
يعلم فان جاء الدليل على خلافه اخذنا به والا اخذنا بالاصل فنقول اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ لهذا ادراك ترجيح بلا مرجح وطرحهما واخذ
الثالث الموهوم فاسد لانه مخالف للاصل كما مر انفا ولانه مخالف للدليل الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اجمالا كما تقدم انفا فانه يعينه جا
هنا ولان كل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول قال به هنا ايضا ولا اولوية في المقام الاول كما الطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل
ومع ذلك طرحنا الخبرين فهنا اولى لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف للاصل كما عرفت والقرعة المامور بها في حديث القرعة لكل امر مشكل مدفوعة
اولا بانصراف الخبر الى الموضوعات وثانيا بضعف الخبر وثالثا بانه لا يفيد الا الظن والمسئلة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية
غاية في الباب كونها من المسائل المشتبهة ولا يعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوعة والتخيير
منه ايضا خلاف الاصل لما عرفت من ان الاصل في المعاملة الوقف فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المنجبرة بالشهرة
قلنا تلك الاخبار ظنية والمسئلة اصولية او من المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد واما على الوصف فلا
فان قلت يدل عليه الدليل العقلي الذي دل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن الحاصل بنفي
الثالث اجمالا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فالسر في دلالة ذلك الدليل على التخيير في المقام الاول دون هذا المقام **قلنا** سره انه بعد نفي الثالث
في المقام الاول اثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب بعد ما طرحنا القرعة بالضعف وتعين احدهما

في تعارض الدليلين

في تعارض الدليلين في المعاملات

المقلد ودليل عدم الجواز شرعاً عليل من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين ففي التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف
وجوه الاخير لا يتصور في دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات النفسية ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين ومع بعد خروج
الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير الابتدائي لنفي الثالث
بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ادلة حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون المال المزيد

بالتحكم فلم يبق الا التخيير وما بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحمل الوقف الذي هو الاصل فان التوقف متصور في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير
في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن الوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معاً كذا لا يتصور في المثال الذي فرضنا في المقام في الارث
اذ لا بد للتركة والمال المتروك من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الخصوم معلقاً فلنا الاصلاح بين الخصوم بالحسبة يمكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه
فتعين العمل بالاصل وهو الوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان في حكم واحد فعلين كالوجوب احدهما بوجوب
الظهر والاخر بوجوب الجمعة وكان في الثالث مظنونا فالحق فيه الاحتياط وذلك لبطلان الطرح بنا العقلاء وبالدليل الرابع المقدم في المقام الاول وبالاجماع
المركب والاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مخيرا ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع امكان الجمع فيحصل البراءة اليقينية و
بطلان القرعة بالاجوبة المتقدمة من الضعف في المستند وعدم الانصراف وعدم افادة غير الظن وبطلان التخيير بان الامر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع
ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لانه الاصل ولا بد على التخيير من دليل اجتهادي وليس الا الاخبار فلعدم افادتها وان الخبر بالشهرة الا الظن
والمسئلة اصولية علمية ولسنا من المتعبدين اما الدليل الرابع فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع فالمقدمة الموجبة للتخيير غير موجودة
فتعين العمل بالاصل المقتضي الجمع الموجب للتعيين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعاً لان الامور بين الواقع بعد نفي الثالث اما احدهما الكلي او احدهما المعين او
كلاهما معاً وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبنا العقلاء في مثل ذلك على الوجوب
لكن ذلك في الامر العرفية لا في الغالب في اوامرهم الوجوب فيلحق المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبنا العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضاً الكلام
ح انما هو مع قطع النظر عن المرجحات لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبنا العقلاء لو وجد وانما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات هي الطرح
والجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلها باطلة ويظهر وجهها كما مر في الامر دائر بين التخيير البدوي ونظر الى الظن بقي الثالث فاذا انتفى الثالث مع تساوي الاحتمالات
تعين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول باخذ جنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلها بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل فيهما
اذ لا دليل اجتهادي على الفصل فاذا لم يكن دليل اجتهادي على الفصل فاخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت باتفاق
الخبرين واما الزائد عليه فنفيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلما لم يجد له هنا على العقاب في هذا الطلب حكم بعدم
العقاب فاقامه لتلك القاعدة العقلية واخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت بذلك الندب الظاهري فاذا احتمل الندب الظاهري انتفى الدليل
على التخيير بمجرد هذا الاحتمال اذ لا مقدمة ح بعد نفي الثالث بالدليل الرابع يثبتهما التخيير فيتعين الندب الظاهري لما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل
من الاصل الفقاهتي اي اصالة البراءة نعم ان يثبت عدم جواز التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستصحاب الظاهري الفقاهتي ايضاً كسائر الاحتمالات
لا لتعين التخيير البدوي وبانضمام المقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة
هنا لان ماخذ حجية اصل البراءة اما الاستصحاب ففيه ان المستصحب هو جواز الترك قبل ذلك انما كان موجوداً في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين
وقد انتفى الفصل قطعاً فانتفى جنسه ايضاً اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعاً وحدث طلب فصل اخر جزماً والشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب
قلت اذا لاقى ثوبك مائع وشككت انه بول ام ماء فتستصحب طهارة الثوب مع ان الشك في الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب الملزوم
فان الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال ايضاً **فان قلت** هنا ايضاً يستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل
قبل ذلك **قلنا** فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف يتمسك باستصحاب اللازم بعد انتفاء
الملزوم قطعاً **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم يقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين
المقامين فرق واما الاجماع فوجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه ممنوع بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة
فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ونحوه ولا دلالة
فيه على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم اما وجوباً او ندباً فان الاستصحاب ايضاً تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفاً وفي صدق التكليف
عليه فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفاً حقيقة واما السنة فهي في المناقشة
فيها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليفه حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بنا العقلاء فلو لم نقل بكونه على
الندب فلا دليل على الندب وتعين التخيير وايضاً لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك ناخذ بجنس الامر فانه بعد نفي
الثالث معلوم وتعين الفصل باصل البراءة ثم اذ غاية ما في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوماً وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل
لك العلم الظاهري بمجرد ذلك الا ان نقول ان كل حكم واقعي ظاهري واذا ثبت الجنس معلوم وجوده اجمالاً في عالم التكليف الظاهري اما وجوباً واما
ندباً بانضمام تلك المقدمة الكلية فنقول انه بعد ذلك المقدمة الكلية يكون الجنس معلوم الوجود في الظاهر اجمالاً اما في ضمن جواز الترك اذ الجنس لا يقوم
الا باخذ الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه وح لو ثبت احد الفصلين ظاهراً باصل البراءة فمن اين لك العلم

فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب

الذي كان قبل تعلق الطلب بنحوه ولا ريب ان ذلك الجنس موجود في الترك

ملزومه فانه بعد ذهاب الملزوم يذهب لازم ذلك

الوجوب فيما نحن فيه لنقل بكونه

عمرو وجب الوقف عن الافتاء للاصل ولا بنا فيه الظن الاجمالي بنفي الثالث فم او بين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة
لانهما الاصلح او بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالندب في الاول والكراهة في الثاني عرضا للاحتياط لا اصلا او بين الوجوب والاباحة والحظر
والبراءة فالبراءة لما مر في بحثها او بين المتباينين كالظهر والجمعة فالجمع لانه الاصلح كما مر ولو علم بنفي الثالث اجمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل و
اذا تعارض خبر وغيره فتعادلا او تعارض دليلان غير خبرين فتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل هذا التعادل في الموضوع الصرف لم يكن الظن بنفي

بوجوب الجنس في الظ اذ يحتمل ان يكون الجنس معلوم وجوده اجمالا في الظ من التكليف ضمن ثالث انفصل المنفي بالاصل فيحتاج انتفاء الجنس وينتفي العلم
الاجمالي بوجوبه بعد انتفاء احد الفصلين في الظ فلا يبقى العلم بالجنس ويبقى احتمال الندب بعد اعمال اصل البراءة والمقدمة الكلية ولا ريب في ان احتمال
الندب غير مجدي فلا بد من الحكم بالتخيير البدوي **قلنا** اما الجواب عن عدم الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه فهو ان الاية المتقدمة دالة على الحجية
هنا لان ظ لفظ التكليف هو الوجوب او الحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب فالاية تنفي الوجوب فيما نحن فيه وهو المط ولا يمكن ح القول بان التكليف
معلوم اجمالا اذ ليس الندب تكليفا واما عن الابراد الاخيرة ولا بانه شبهة في مقابل البداهة اذ القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفصل الاخر بعد نفي
احد الفصلين بحاله واما ثانيا فبان ثبات العقلاء على الندب بعد نفي احد الفصلين فيما نحن فيه بعد اثبات التكليف الظاهري للعلم الاجمالي بوجوده
في الواقع مع المقدمة الكلية وثالثا بان ارتفاع القطع انما يحصل حيث حصل القطع بالجنس بسبب العلم الاجمالي هنا مسبب عن دورانه في الواقع بين
احد الفصلين وبوجوده اجمالا لا بينهما الا في الظ فبعد ارتفاع احد الفصلين في الظ لا يلزم ارتفاع العلم الاجمالي بوجود الجنس المسبب عن الدوران في الواقع
نعم يلزم ذلك اذا قطعنا بارتفاع احد الفصلين متعينا في الواقع فقطع ح في الظ بالندب بسبب العلم الاجمالي بوجود الجنس في الواقع ثم بالمقدمة الكلية ثم باصل
البراءة فيثبت الندب الظاهري **المقام الخامس** فيما دار الامر بين الوجوب والكراهة والندب والحرمة والاحتمالات فيه لتسعة الجمع وتعيين هذا اوذا
والقرعة والتخيير البدوي والاستمراري والطرح وهو متصور على اقسام الاول ان يطرح الخبران المظنون فيهما انتفاء الثالث ويؤاخذ بالاباحة والثاني ان
يطرحا ويؤخذ بموافق الاصل الفقاهتي فيهما وهو الندب والكراهة كما في المقام السابق على ذلك الثالث ان يطرحا ويؤخذ في الاول بالندب وفي
الثاني بالكراهة اذا عرفت ذلك علم ان الاول بط بعد الامكان والثاني والثالث بلزوم الترجيح بلا مرجح والرابع بما مر من الوجوه المضعفة لكن
التخيير الاستمراري كما مر وكذا القسم الاول من الطرح لان الظن الاجمالي بنفي الثالث حجة بالدليل الرابع بقي الاشكال في ان مقتضى الدليل المذكور
لاثبات الندب في المقام الرابع ان هنا ايضا فلا بد من الاخذ بالطرح بالمعنى الثالث فلا بد من الاخذ لكن الحق الثاني ومقتضى الاحتياط هو الاخذ
بالطرح بالمعنى الاخير للاحتياط **فان قلت** انك قلت بحجية الظن الحاصل بنفي الثالث فكيف تاخذ بالثالث **قلنا اولا** انهم ياخذون
بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة وعلم اجمالا انتفاء الثالث فانهم مع ذلك يقولون بحسن الاحتياط واستحباب
الاتيان بالفعل فيما نحن فيه اولى لوجود الظن بنفي الثالث لا العلم وثانيا ان الظن الاجمالي بنفي الثالث ما يبنى الاخذ بالثالث ام لا فان كان
الاخير فلا تشاجر وان كان الاول ودار الامر بين اعمال الظن واعمال الثالث الموافق للاحتياط قدمنا العمل بالثالث على الظن لوجوه اربعة الاول
حكم القوة العاقلة بان الاخذ بما لا مفسدة فيه اولى واحسن اذا تعارض مع ما يحتمل الفساد كما اذا تعارض الوجوب والاباحة واحتمل كل منهما الثاني
بناء العقلاء الثالث شمول اخبار الاحتياط لما نحن فيه الرابع اطلاق كلمات الاصحاب في تقديم حسن الاحتياط لما نحن فيه حيث قالوا اذا دار الامر
بين الوجوب وغيره ما عدا الحرمة فالاحسن الاحتياط واخذ جانب الوجوب وان لم يعمل به لزوما فلا دليل بعد ما ذكرناه على حجية ذلك الظن المخالف
للادلة المذكورة وثالثا انه لا منافاة بين حجية الظن بنفي الثالث والاخذ بالثالث كما لا منافاة بين العلم الاجمالي الثابت على نفي الثالث والعمل
بالثالث وهو الندب فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة وذلك لان في مثل دوران الامر بين الوجوب والاباحة لا نقول بالندب بمعنى ان ذلك الفعل
مندوب فاما ظ او واقعا فانا لا نقول بالندب الذاتي في الفعل لا واقعا ولا ظاهرا بل نقول ظاهرا باباحة الفعل واما الحكم بالندب فانما هو عرضي
ومن باب المقدمة والوصول الى الواقع المحتمل اعني الوجوب والصفة الموافقة للوجوب فذلك ليس بمستحب واقعي وهو ظ اذ نحكم بان الواقع لا يخرج عن احد الامرين
اما الوجوب او الاباحة ولا بمستحب ظاهري فان المستحب الظاهري ما احتمل موافقة للواقع وههنا نقطع بان الفعل في الواقع ليس مستحبا بل هو احد الامرين
للعلم الاجمالي فكيف يكون الندب حكما ظاهريا فذلك الندب ليس الا ندبا عرضيا وهو بناء العمل بالعلم الاجمالي الحاصل بان حكم الله سبحانه بالندب في الواقعة
اما الوجوب واما الاباحة وهكذا نقول فيما نحن فيه فان الندب او الكراهة عرضي لا ذاتي واقعا ولا ظاهرا بل الحكم الذاتي احد الامرين
للظن الاجمالي بذلك فلا منافاة بين العمل بالظن في مرحلة الحكم الذاتي والقول بالندب او الكراهة العرضيين لكن بين مقامنا هذا وبين دوران
الامر بين الوجوب والاباحة فرق فان في الاخير نحكم بان الحكم الظاهري الاباحة بخلاف ما نحن فيه باحد طرفي الخبرين المتعادلين لا موافق اصل البراءة
ولا مخالفها لعدم الدليل بل نقول بالندب او الكراهة العرضيتين **المقام السادس** فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة او الحظر والبراءة وقد
الكلام فيهما مفصلا في بحث اصل البراءة وظهر ان الحكم على البراءة وان موافق الاحتياط مستحب عرضي فتم ولو علم بالخبرين المتعادلين بنفي الثالث اجمالا
فهو ايضا ينقسم الى تلك المقامات الستة العلم الاجمالي في كل تلك المقامات معتبر للاجماع المركب والاولوية القطعية بالنسبة الى الظن بنفي الثالث ولحكم تلك
اذ الظن بنفي الثالث والمخاصمة فيها المخاصمة والدليل الدليل واذا تعارض الخبر وغيره وتعادلا فاما نظن بانتفاء الثالث ونقطع به والاول ايضا
يتكلم فيه في حجية الظن الاجمالي وفي جميع تلك المقامات الستة الحاصلة في تعادل الخبرين **اما المقام الاول** فالحق فيه هو حجية الظن الاجمالي العام مما مر
من الدليل الرابع في تعارض الخبرين لعرض كون الظن بنفي الثالث في غاية القوة فلو لم يعمل به وعمل بالشهرة المجردة المورثة للظن الضعيف كما لزم

الثالث بحجية ما مر اراد في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث بحجية ما مر اراد في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث فهو
بحجية كما تقدم فيتوقف في الترجيح لانه الاصل في اللغات **اصل** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد وبنى على التخيير فان كان ذلك في الموضوع
الصرف افتى بالتخيير اذا المجتهد ليس دائما مع المقلد حتى يختار احدهما ويفتي بالمختار او في المعاملات كتعارض البينات ونحو مسئلة ارث ابن
البنت وبنت الابن بالمختار اذا الحكم بالخيار لا يرفع الخصومات او في الاحكام العملية افتى بالخيار اقول اذا ترجح احد المتعارضين على الآخر
بمرجح داخلي او خارجي في سند او دلالة او معاضد اخذ بالارجح لاجماع العلماء وبناء العقلاء وندرة تنبيه

ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح ويتم الامر في غير تلك الصورة بالاجماع المركب **واما المقام الثاني** التكلم في المقامات الستة فالحق فيها انه
هو المختار في تعارض الخبرين لعين ما مر الا في المقام الاول من المقامات الستة اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فانه يقدم الحرمة عند
التعادل لاحتمال تعبدية الخبر دون المعارض مثل الشهرة فيقدم ولا يحكم بالتخيير واما في المقام الثاني من المقامات الستة فلا تخيير حتى يرجح
احد الطرفين او يخير بالتوقف كما مر وهكذا في ساير المقامات الحكم الحكم والدليل الدليل ثم ان ما ذكرنا من فرض تعادل الخبر مع شهرة لا يمكن
على مذهب المتعبدين بل هو يتم عند الوصفيين فيسقط الكلام في تعادل المختلفين راسا على قول المتعبد بل على ما قلناه في المقام الاول
ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال تعبديته حتى على مذهب الوصفيين يرجع الكلام الى باب الترجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو التساوي في اعتقاد
المجتهد وهو في المقام الاول من المختلفين ممكن على القول بالوصف واما تعارض غير الخبرين والملفق كتعارض الشهرتين مثلا او الاستقرائيتين
فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول تعادلهما اما في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارتي القبلة الثالث في
الموضوعات المستنبطة كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم انه حقيقي ام مجازي اما الاول
فالحق فيه الحكم بما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسامه الاثني عشر والدليل الدليل اما الثاني فاعلم ان التعادل في الموضوعين اما في الامارتين
كتعادل امارتي القبلة واما في الخبرين كخبرين عدليين الدال احدهما على ان القبلة كذا والآخر على خلافه اما الاول فما يظن فيه بانتفاء الثالث او
يعلم به الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول ايضا اما ان يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيتين المعتبرتين من الوصف
واما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الان في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم ما علم فيه ان
بنفي الثالث له جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى حجية هذا العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى احكام المتعارضين في المقامات وهكذا ما ظن فيه
بنفي الثالث اما الجهة الاولى ما علم فيه بنفي الثالث فلا اشكال فيها اذا العلم حجة بلا ريب اما الجهة الاولى ما ظن فيه بنفي الثالث اجمالا فنفي
غير التعبديين الحق عدم حجية ذلك الظن الاجمالي اذ نحن لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية
الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية الظن الاجمالي ايضا والاستدلال عليه بالنحو الذي مر في حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتعادلين
الشرعيين في المقامات الستة في اوايل البحث بعد قولنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث في
التعبديين عن الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا في بعض الاماكن مع بعض فهل هو حجة وبنفس هاتين الامارتين معتبرة
ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما البتي فلا يشمل صورة التعارض فان الامر فيه غير معلوم واما اللفظي كالاخبار
الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا كذلك او عينا في كل مقام الا في صورة التعارض
وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في الاستدلال على حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالايات في تعادل الخبرين المذكورين مثل
التلفيق وغير الخبرين والملفق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا في التعبدية من الامارات ولا في غيرها
هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعارض الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن فيه
بنفي الثالث بضميمة بعد القول بحجية الظن الاجمالي في مسمى الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى مرجح وهو انه ان كان احدى الامارتين
موافقة للاصل فان امكن الجمع والاحتياط اخذ به كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت هو فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجية الظن
بنفي الثالث وان لم يكن ذلك ايضا تخير بينهما شاء ان لم يكن مضر عن العمل كما لو ضاق الوقت عن اكثر من صلاة عند تعارض امارتي القبلة
وان امكنه القاء الطرفين كما لو تعادلت البينتان في المعاملات في المسئلة الارث مثلا فعليه الوقف كما مر بعد الدليل على نحو الارث كما
وليس الامر دائرا بين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير ثم ان كان مع سبب ينتقل ما تعارض فيه البينتان من الحق الى الثالث كما ان كان
الثالث ذا اليد فبعد الوقف رجع المال اليه والا فلا واما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن
بنفي الثالث لما قلنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه الى المعيار المذكور **واما المقام الثالث**
من المقامات الثلثة وهو في الموضوعات المستنبطة فاعلم انه لو تعادل امارتين في الموضوعات المستنبطة وظن بنفي الثالث كما لو استعمل لفظ في
معنيين بينهما جامع قريب تعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي اعني ظهور الاستعمال في الحقيقة
لو قلنا به وظن بنفي الثالث اي الاشتراك المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لانا نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات
المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمالي بالنحو الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي
الثالث الحجية الظن الاجمالي فهل يؤخذ باي من الامارتين الحق الرجوع الى المعيار المذكور انفا لكنه لا يتصور هنا الا الاخير اعني
الوقف والرجوع الى الثالث ان وجد **فرع** اذا تعادل الامارتين عند المجتهد في المسئلة الفرعية او غيرها وبنى على التخيير فهل المقلد

في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة بابه

دليل لا معارض له عموما وخصوصا مضافا الى نصوص العلاج ولا يشترط في المرجح كونه بنفسه حجة فالشهرة مرجح وان لم تقل بحجيتها بل وظن
القياس ونحوه وهل المراد على المرجحات الخاصة ام على ظن الفقيه وجها وعلى المختار من الظن المطلق فالدائرة واسعة ثم ان المرجحات قد تتركب من
اثنين فصاعدا وقد تتعارض فيلاحظ فيها التعادل والترجيح فرجح الاقوى فالاقوى رجح الله حسناتنا على سيئاتنا ورفع في الآخرة
محمد واله الطاهرين قد فرغ من تاليفه مؤلفه الفقير في اخر العشر الثالث من الشهر السابع من السنة الثالثة من العشر السادس من المائة
الثالثة من الالف

ولزوم تعطيل الاحكام لولاه بل ثبوت وجوب الافتاء لانه اذا جاز وجب لعلة لا مفصل ودفعها بعض الاخبار بين الحرمة الافتاء فاسد لان الاصل مع
ان الصور اربعة **الاولى** في الموضوعات الصرفة كتعارض امارات القبلة ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخيير لان المجتهد لا يكون ذا مع المقلد
حتى يختار احد الطرفين ويفتي لمقلده بالمختار مضافا الى عدم ظهور الخلاف **الثانية** في المعاملات كتعارض البينات **والثالثة** ايضا في المعاملات
لكن بخصوص المسئلة الاثار التي اشرنا اليها ويفتي المجتهد في هاتين الصورتين بالمختار لظهور عدم الحكم الخلاف ولان الحكم بالتخيير لا يرفع الخصومة بين
وشأن الحاكم رفع الخصومة **الرابعة** في الاحكام وفيها اشكال مقتضى ان التعادل من عوارض الادلة وترجيح احدهما على الاخر واختياره من افعال
المجتهد لا المقلد ان الاستقراء حاكم بان المجتهد مقلد شيئا غالبا اما كلاهما مصيبا او كلاهما مخطئا واذا افتى بالتخيير فربما يختار المقلد
غير ما يختاره المجتهد فقد يكون في الواقع احدهما مصيبا والاخر مخطئا وهو خلاف الاستقراء هو الحكم والافتاء بالمختار ومقتضى عدم
تعرضهم لاخراج تلك الصورة وعدم حكمهم فيها بان الافتاء بالمختار واطلاق كلامهم حيث حكموا بان الافتاء على التخيير الا المرافعات
لم يستثنوا واما عداها كالعلامة ره هو الحكم والافتاء بالتخيير مضافا الى عدم ظهور الخلاف فتعين الاخير لما ذكر اخيرا ولا اعتبار بالاعتبارات
الاعتبارات الموجبة للافتاء بالمختار تمت :: بلغ مقابلة هذا الكتاب
من اوله الى هنا بعون الله وحسن توفيقه مع نسخة
قوبلت في زمن المصنف رحمه الله تعم وانا الحقير
المحتاج الى ربه الغني حسن بن
السيد احمد الموسوي
الخوانساري
١٢٣١

الثاني حامدا مصليا
مسلما كثيرا تمت
الكتاب بعون
الملك الوهاب

[illegible]